



**HAL**  
open science

# Une histoire de la servitude volontaire” d’Étienne La Boétie

Myriam Lagrari

► **To cite this version:**

Myriam Lagrari. Une histoire de la servitude volontaire” d’Étienne La Boétie. Philosophie. 2015. dumas-01218100

**HAL Id: dumas-01218100**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01218100v1>**

Submitted on 20 Oct 2015

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PANTHÉON SORBONNE – PARIS 1  
UFR 10 Philosophie

Une *histoire* de la  
“servitude volontaire”  
d’Étienne La Boétie

Myriam LAGRARI

Mémoire de Master 2  
Philosophie & Société  
Mai 2015

Sous la direction de Monsieur Jean-Fabien Spitz



## **Remerciements**

Je tiens à remercier Thomas Bécarud. J'adresse une pensée particulière à Loïc Valadour. Enfin, ma reconnaissance va aux Enseignants.



# **INTRODUCTION**

Fort séduisant, le syntagme de «servitude volontaire» n'en finit pas d'exalter le même parfum de mystère, tandis que le fameux *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne La Boétie (1530-1563) n'en finit pas de frapper du même ébahissement des générations de lecteurs sidérés. Le fameux texte devient ainsi comparable à un météore, c'est-à-dire une sorte de pensée fulgurante qui frappe son lecteur, l'anime, pour aussitôt retomber dans les limbes de l'incertitude et les ténèbres de l'énigme. Le texte demeure alors perpétuellement la proie d'interprétations multiples et variées. Aussi, devient-il en plusieurs siècles une sorte de fantasmagorie littéraire, le réceptacle de fantasmes sempiternellement projetés pour le meilleur et pour le pire<sup>1</sup>.

Englouti par des courants de pensée successifs multiples : celui des protestants, celui des monarchomaques, celui des Révolutionnaires, celui des démocrates, celui des partisans de la désobéissance civile, pour finir par rejoindre celui des opprimés de toute sorte, le *Discours de la servitude volontaire* continue de rester ce texte sans ancrage, dont l'utilité n'a d'égale que l'inventivité. Si la pensée de La Boétie semble s'exporter allègrement<sup>2</sup>, son texte n'en continue pas moins de s'enfoncer dans une opacité toujours plus muette, c'est à dire qu'il demeure cet obscur objet du désir qui n'en finit pas de se dérober à nos yeux de lecteur. Les artifices de la séduction passés, il paraît important de revenir à la source de production d'un tel écrit, afin de rendre, autant que possible, la parole à son auteur.

Le manque d'éléments tangibles (manuscrit original, dates exactes de rédaction, attribution incertaine du *Mémoire touchant l'édit de Janvier 1562* à La Boétie...) et le peu de données biographiques (perte de la trace de La Boétie entre 1543 et 1553) rendent l'enquête historique et la lecture du texte plus difficile qu'il

---

<sup>1</sup> Boulet, Michaël, «Claude Lefort, lecteur de La Boétie», in *Lectures politiques de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p.115-116 : «(...) une certaine tradition critique quelque peu simplificatrice qui voyait dans le discours soit un exercice d'écolier, soit un brûlot pré-révolutionnaire, soit encore un texte crypto-réformé ou anti-machiavélique. Ces dernières lectures sont, toutes, à leur manière, militantes : soit elles ne s'intéressent qu'à un aspect du discours, soit elles tentent de faire dire au discours de La Boétie quelque chose qu'il ne dit pas, ou, ce qui revient au même, de faire taire quelque chose qu'il dit -plutôt- clairement.»

<sup>2</sup> Lindfors, Tommi, «Les traductions du *Discours de la Servitude volontaire*», in *Sédiments*, Les grands cahiers Périgord Patrimoines, vol. n°1, 2013, p. 18 : « Si la bibliographie de Magnien contient des traductions en quatorze langues étrangères, il existe au moment où nous rédigeons -soit une quinzaine d'années plus tard-, en trente trois langues différentes !»

n'y paraît. Aucun manuscrit original n'ayant été retrouvé, seule une copie de Henri de Mesmes (1532-1596) -contemporain de La Boétie qui fut lieutenant civil de Paris- reste consultable<sup>3</sup>. Aujourd'hui encore, il reste donc difficile d'établir avec certitude la date de rédaction de ce petit ouvrage qui nous parvient.

Par la suite, les évènements politiques et les tourments des siècles aidant, un destin romanesque s'est emparé de la postérité de l'oeuvre dont la réapparition sporadique correspondra souvent aux sursauts de l'Histoire. La «servitude volontaire» ne tardera plus alors à bénéficier d'une surcharge sémantique. C'est une des raisons pour lesquelles, aujourd'hui, il nous semble primordial d'essayer de ressaisir la pensée d'un siècle tumultueux pour pouvoir y insérer *stricto sensu* le problème soulevé par l'auteur. La pensée de La Boétie, si elle s'inscrit dans la continuité d'un héritage antique célébré avec ardeur, s'insère au confluent de nombreux débats qui ont cours à cette époque. Elle puise donc sa charge discursive dans une actualité qu'il convient de restaurer sous peine de voir disparaître la possible pensée de l'auteur derrière ses propres mots.

L'auteur n'ignore pas les questions de son temps :

Si ne veux-je pas pour cette heure débattre cette question tant pourmenée, «si les autres façons de république sont meilleures que la monarchie»<sup>4</sup> ;

Si La Boétie évince la question du meilleur régime dès les premières lignes de son *Discours*, il n'ignore pas pour autant l'intérêt qu'elle suscite. Cependant, il choisit de se démarquer en ne s'y soumettant pas<sup>5</sup>. La thèse d'un récit détaché de toute réalité et de toute matérialité, comme le pense un exégète comme Delaruelle<sup>6</sup>, selon nous, ne tient pas. L'auteur choisit de s'ouvrir un espace de liberté dans la

---

<sup>3</sup> copie manuscrite de Henri de Mesmes : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9059515n>

<sup>4</sup> La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Vrin, «textes philosophiques», 2002, p.25

<sup>5</sup> Gerbier, Laurent, «Maîtres et servitudes», in *Lectures politiques de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p.15 : «La Boétie chercherait donc avant tout ici à écarter cet enjeu : il sait qu'il aborde là une question débattue en politique, et même une question centrale, puisqu'elle amène avec elle «toutes les disputes politiques», mais il ne souhaite pas la traiter.»

<sup>6</sup> Delaruelle, Louis, «L'inspiration antique dans le *Discours de la servitude volontaire*», in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 17ème année, 1910, p. 34-72 (également disponible sur [www.gallica.bnf.fr](http://www.gallica.bnf.fr))

parole à travers la *declamatio*<sup>7</sup>. Ce genre littéraire commun à la Renaissance permet de dire sans dire, c'est-à-dire de parler sans avoir à être éminemment explicite. Ainsi, il devient possible de s'offrir un supplément de liberté dans la parole, comme l'avait fait notamment Érasme avant lui, en 1511, avec son *Éloge de la folie*.

Enfin, rappelons-le, le *Discours de la servitude volontaire* n'a jamais eu vocation à être publié. La Boétie n'en a manifesté l'envie ni de son vivant ni au moment de sa mort, lorsqu'il lègue ses manuscrits à son ami Montaigne. En outre, le *Discours* est personnellement adressé à un proche, Guillaume de Lur Longa, le fameux dédicataire interpellé à deux reprises dans le texte<sup>8</sup>. Le *Discours* sera ensuite transmis à quelques proches. Ainsi, tandis qu'au même moment certains s'échinent à rédiger des *Miroirs des princes*, La Boétie tend un miroir qui semble destiné à d'autres :

Car, à dire vrai, qu'est ce autre chose de s'approcher du tyran, que se tirer plus arrière de sa liberté, et, par manière de dire, serrer à deux mains et embrasser la servitude ? qu'ils mettent un petit à part leur ambition, et qu'ils se déchargent un peu de leur avarice, et puis qu'ils se regardent eux-mêmes et qu'ils se reconnaissent<sup>9</sup> ;

Alors que certains voyaient dans le *Discours* une sorte de harangue à l'attention du peuple malmené<sup>10</sup>, n'hésitant pas à faire du texte un «classique du peuple<sup>11</sup>», La Boétie semble se tourner ailleurs et adresser plutôt un avis à ses pairs<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> *Dictionnaire des termes littéraires*, Paris, Honoré Champion, «Champion Classiques», 2005 p.133 : «à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance, la déclamation est un discours dont le thème, l'orientation générale et l'argumentation restent équivoques et incertains (cf *Contr'Un* d'E. La Boétie, ami de Montaigne)».

<sup>8</sup> *Discours de la servitude volontaire, op. cit.*, p.33 et p.44

<sup>9</sup> *id.*, p.48

<sup>10</sup> Abensour, Miguel et Gauchet, Marcel, «Les leçons de la servitude et leur destin» in : La Boétie, Étienne de, *Le Discours de la Servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, «petite bibliothèque payot», 2002, p. 7 : «Sans équivoque aucune, La Boétie écrirait du côté de la démocratie pour le peuple.»

<sup>11</sup> La Boétie, *Oeuvres politiques : Discours de la servitude volontaire ; Mémoire sur l'édit de janvier 1562*, Paris, François Hincker éd., Éditions sociales, Les Classiques du peuple, 1963

<sup>12</sup> Skinner, Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Ed. Albin Michel, Coll. «Bibliothèque de l'évolution de l'humanité», 2009, p.303 : «un certain nombre d'humanistes rédigent également des livres d'avis où ils s'adressent non seulement aux rois et aux princes, mais aussi aux courtisans, nobles, conseillers et magistrats.»

Selon Arlette Jouanna, «il n'est pas de lieu commun plus répandu à la Renaissance que celui-ci : la noblesse c'est la vertu»<sup>13</sup>. Être noble, c'est faire de la vertu sa profession, c'est se constituer un *être* qui saura accompagner les titres. Les «gens de biens», chers à La Boétie, les destinataires du *Discours*, sont moins ceux qui *ont* que ceux qui *sont*. Aussi, est-ce d'abord une classe d'*êtres* que met en avant le jeune parlementaire. Il n'y a pas pire servitude que celle du courtisan car elle attaque l'intime, c'est à dire l'*être* :

Le laboureur et l'artisan, pour tant qu'ils soient asservis, en sont quittes en faisant ce qu'on leur dit ; mais le tyran voit les autres qui sont près de lui coquinant et mendiant sa faveur : il ne faut pas seulement qu'ils fassent ce qu'il dit, mais qu'ils pensent ce qu'il veut, et souvent, pour lui satisfaire, qu'ils préviennent encore ses pensées ; ce n'est pas tout, à eux, de lui obéir, il faut encore lui complaire, il faut qu'ils se rompent, qu'ils se tourmentent, qu'ils se tuent à travailler en ses affaires ; et puis, qu'ils se plaisent de son plaisir, qu'ils laissent leur goût pour le sien, qu'ils forcent leur complexion, qu'ils dépouillent leur naturel, il faut qu'ils se prennent garde à ses paroles, à sa voix, à ses signes et à ses yeux<sup>14</sup> ;

Cette analogie entre les *laboratores* -les agriculteurs et les artisans- et les courtisans insiste particulièrement sur la dissymétrie opérée par la servitude chez le «gros populus» et chez les «tyranneaux», soulignant ainsi une différence de degré notoire. Tandis que les uns sont seulement asservis, réduits à l'état de «servage», les autres sont “dé-compléxés”, désintégrés, dénaturés. L'hypotaxe (l'enchâssement des nombreuses propositions) introduite par la conjonction de coordination «mais» marque ainsi une opposition nette entre les *laboratores* et les courtisans. De fait, cette hypotaxe insiste sur le poids grandissant de la servitude à mesure que l'on s'approche du tyran. En effet, tandis que le laboureur et l'artisan en sont quittes en exécutant la consigne, c'est-à-dire seulement en *faisant*, les courtisans, en revanche, semblent *être* toujours plus asservis : ils ne doivent pas seulement *faire* ce qu'on leur dit, ils doivent encore «dépouiller leur naturel», autrement dit se *dénaturer* : c'est leur «complexion» même qui est attaquée. Il ne s'agit donc plus uniquement -comme dans le premier cas- de *faire*, il s'agit de *faire* et d'*être* -ou plutôt de ne plus être. De là, on distinguera au moins deux classes d'individus parmi les asservis et, par conséquent, au moins deux sortes de servitude : l'une qui s'attaque à des corps qui doivent *faire* et l'autre qui s'attaque non seulement à des corps qui doivent *faire* mais qui, en plus, affecte la

---

<sup>13</sup> Jouanna, Arlette, *La France du XVIème siècle*, Paris, PUF, 1996, p.61

<sup>14</sup> *Discours de la Servitude Volontaire*, op. cit., p.49

«complexion» de chacun d'eux en l' aliénant (littéralement : en la faisant *autre*, c'est à dire, en rendant l'individu étranger à soi-même).

Pour l'heure, la servitude revêt donc au moins deux aspects différents et ne saurait plus être appréhendée de façon monolithique. Nous percevons l'asservissement des corps d'un côté, et l'asservissement des corps ajouté à la *corruption* - c'est-à-dire l'altération de ce qui est sain et naturel- des *êtres* d'un autre côté. De là, nous en déduisons qu'il n'y a pas une servitude mais *des* servitudes. Ainsi, la fameuse servitude du «menu et grossier peuple»<sup>15</sup>, souvent largement et bruyamment commentée, pourrait bien être le moindre mal, c'est à dire le scandale qui cache le coeur du scandale : la servitude de ceux qui maintiennent le tyran, la «chaîne <sup>16</sup>» des tyranneaux. Ce serait là, selon La Boétie, le *secret* du secret :

je viens à un point, lequel est à mon avis le ressort et le secret de la domination, le soutien et le fondement de la tyrannie<sup>17</sup>.

C'est ainsi que l'auteur paraissant soulever une question en marge des débats de son époque -l'énigme de la servitude dite volontaire du plus grand nombre- esquisse subtilement une réflexion sur la corruption des êtres et sur ce que l'on nomme une servitude d'État, une thématique courante.

Dès les premières lignes, le *Discours* apparaît comme une sorte de «brillant» rhétorique. Il éblouit le lecteur par son emphase (dont l'étymon grec *emfainein* signifie faire briller), ses emportements si caractéristiques et son verbe vif qui nous interpelle :

Mais Ô bon Dieu, que peut être cela ? comment dirons-nous que cela s'appelle ? Quel malheur est celui-là ? quel vice ? ou plutôt quel malheureux vice - voir un nombre infini de personnes, non pas obéir, mais servir <sup>18</sup>;

Passé l'artifice de la séduction de ce «brillant» rhétorique, il nous faut maintenant apprendre à le (re)lire pour nous apercevoir que l'emphase si caractéristique des premières pages, qui subjugue le lecteur et l'éblouit littéralement, va peu à peu s'éteindre pour faire place à une sobriété autrement lucide. Ainsi, dans sa

---

<sup>15</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p.46

<sup>16</sup> *id.*, p.47

<sup>17</sup> *ibid.*

<sup>18</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p.27

péroraison, La Boétie ne s'intéresse déjà plus aux mêmes «serfs» et lance un appel aux siens :

Apprenons donc quelquefois, apprenons à bien faire ; levons les yeux vers le ciel, ou pour notre honneur, ou pour l'amour même de la vertu<sup>19</sup> ;

La *déclamatio* vise à instiller le doute, à mettre en échec les thèses adverses en utilisant des thèses qui peuvent parfois sembler paradoxales. Nous remarquons que dès l'ouverture du *Discours*, le langage entre en «crise». La figure d'Ulysse, héros grec par excellence et grand orateur de surcroît, est mise à mal : le héros est accusé de conformer «son propos plus au temps qu'à la vérité»<sup>20</sup>. Quelques lignes plus loin, c'est le langage lui-même qui fait défaut et l'auteur peine à nommer l'innommable :

Doncques quel monstre de vice est ceci, qui ne mérite pas encore le titre de couardise, qui ne trouve point de nom assez vilain, que la nature désavoue avoir fait, et la langue refuse de nommer <sup>21</sup>?

On reconnaîtra là une forme d'engagement pour la thèse naturaliste du langage, une sorte de cratylisme : la quête du «vrai» sens des mots au cours de laquelle était postulé un lien naturel entre les noms et les choses qu'ils désignent. Or, ici, le langage ne parvient plus à dire le réel ni à se calquer sur la nature. La langue n'est pas ce miroir par excellence de la nature des choses. Le sens apparent des termes ne renferme plus l'essence du discours et ne recèle plus la nature du monde. La Boétie se voit alors contraint d'utiliser le fameux oxymore -servitude volontaire-, marqueur linguistique par excellence du paradoxe. Il n'est donc plus concevable de s'en tenir à la surface du discours, à un aspect superficiel du langage. De plus, le genre littéraire particulier auquel appartient la *declamatio* empêche un accès immédiat au sens et à la signification du discours. Les difficultés de langage sont alors redoublées.

Par ailleurs, s'il convient d'admettre une dimension politique intrinsèque à la portée de ce discours, nous devons nécessairement déterminer sa situation d'énonciation et lui attribuer une place nettement circonstanciée. À l'inverse

---

<sup>19</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p. 53*

<sup>20</sup> *id.*, p.25

<sup>21</sup> *id.*, p.27

d'une lecture mue par une «indétermination fondamentale»<sup>22</sup> revendiquée par M. Abensour et M. Gauchet, nous préférons partir du principe que les idées sont - sinon toujours au moins cette fois-ci- mues par des circonstances, et en politique peut-être plus certainement que dans d'autres domaines. Par conséquent, nous souhaiterions palier certaines lectures anhistoriques<sup>23</sup> et trop immédiates du *Discours* pour prévenir l'anachronisme de la pensée boétienne et pour ainsi endiguer «la grandeur de l'énigme <sup>24</sup>» de cette servitude volontaire qui ne cesse de croître.

La question principale qui guidera notre travail sera la suivante : quel rapport l'idée de l'auteur semble-t-elle entretenir avec le langage qu'elle engage au sein de ce *Discours* ? De là, découlera une série de questions subséquentes : que revêt, non pas en *idée* mais en *réalité*, c'est-à-dire au sein de son actualité, en langage synchronique, cette servitude dite volontaire ? A-t-elle vraiment sa place dans le "ciel des idées" qu'on lui offre ? Quels pouvaient être les enjeux véritables d'une telle parole ?

Hériter du verbe de La Boétie nous engage à éclairer l'origine de sa pensée. Nous souhaitons ainsi établir le rapport le plus adéquat possible entre l'auteur et les mots qu'il nous lègue. C'est la *signification* même de ce *Discours* que nous entendons interroger à travers les fondements possibles d'une pensée, avant de pouvoir lui attribuer une quelconque portée. La parole n'étant jamais distincte du contexte qui l'accompagne, il est nécessaire de réintégrer cette pensée dans son époque pour en défaire le mythe et les reliquats posthumes. Ce n'est qu'en

---

<sup>22</sup> Abensour, Miguel et Gauchet, Marcel, «Les leçons de la servitude et leur destin» in : La Boétie, Étienne de, *Le Discours de la Servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, «petite bibliothèque payot», 2002, p.10 «Interpellés par l'interrogation de La Boétie et déterminés à la laisser libre de résonner à son plus haut registre, nous prenons le parti d'une indétermination fondamentale, invitation lancée au lecteur à faire du *Discours de la servitude volontaire*, une oeuvre ouverte.»

<sup>23</sup> Clastres, Pierre, «Liberté, Malencontre, Innommable» in : La Boétie, Étienne de, *Le Discours de la Servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, «petite bibliothèque payot», 2002, p 247-248 : «L'histoire locale et momentanée est à peine, pour La Boétie, occasion, prétexte : rien chez lui du pamphlétaire, du publiciste, du militant (...) il pose une question libre parce qu'absolument libérée de toute "territorialité" sociale ou politique, et c'est bien parce que sa question est trans-historique que nous sommes en mesure de l'entendre.»

<sup>24</sup> *id.* p., 8 : «Devant ce non-étonnement, l'étonnement naît, il ne cesse de croître devant cette insensibilité à l'intensité interrogative d'un texte qui, dans l'intelligence de son refus fondateur, se déploie perpétuellement en alerte, se nourrit de la grandeur de l'énigme à laquelle il s'affronte. Énigme plus fascinante (...) qu'elle se dérobe (...). L'énigme même du politique portée à son plus haut point de fascination (...).»

restituant cet «ancrage» nécessaire à la lecture du *Discours* qu'il nous sera alors permis d'en explorer la portée. Il conviendra donc de restituer cette pensée dans la singularité de son histoire pour éclairer l'origine d'un "concept" dont l'originalité semble se répandre -aux dépens de son auteur- comme une traînée de poudre... aussi incendiaire que magique.

La première partie de notre travail consistera à essayer de restituer l'histoire intellectuelle de ce *Discours*. Nous essaierons de montrer comment la pensée de La Boétie parvient à se partager entre héritage et insoumission. Nous chercherons à établir de quelle manière ce texte s'ancre dans l'époque qui est la sienne et comment il devient possible de recevoir la pensée politique de l'auteur au confluent de plusieurs courants intellectuels : humanisme, républicanisme, monarchisme, parlementarisme... Plus qu'une lecture historiciste ou historicisante, qui accorderait une détermination essentielle à l'Histoire, c'est une lecture empreinte d'Histoire que nous tenterons de proposer. En somme, il conviendra de savoir d'où parle l'auteur pour tenter de comprendre *de quoi* parle La Boétie dans son *Discours*.

Après avoir ainsi réintégré la parole de l'auteur dans un régime de pensée adéquat, c'est à dire dans un univers intellectuel précis, nous tenterons de révéler une possible signification de la «servitude volontaire» au sein d'un champ sémantique préalablement déterminé. Il s'agira d'examiner particulièrement *les* servitudes présentées dans le *Discours* : sociale, curiale, politique, morale, financière... Nous verrons alors que la servitude hésite souvent entre domination et corruption. Nous mettrons ainsi en avant les glissements sémantiques, nous analyserons les éléments discursifs propres au *Discours* puis nous examinerons l'équivocité de certains concepts, celui de la «servitude» mais également celui de la «nature».

Enfin, nous questionnerons la valeur rhétorique de ce *Discours*. Cela nous conduira à nous interroger sur un concept de *servitude volontaire* devenu involontairement «mythique», pour finir par l'expurger de la surcharge sémantique dont il jouit trop souvent. C'est alors seulement que nous envisagerons d'octroyer une possible portée à ce *Discours*, en analysant certaines notions telle que la «raison», puis en faisant appel aux «mieux-nés» auxquels La Boétie semble bien s'adresser.



## **PREMIÈRE PARTIE**

### **L'ANCRE DU *DISCOURS***

## Un *Discours* en quête d'auteur

L'auteur du *Discours de la servitude volontaire* appartient à cette nouvelle catégorie sociale que l'on nomme volontiers «bourgeois gentilhomme». En effet, il est l'héritier d'une ascension sociale progressive qui aura mené sa famille de la bourgeoisie à la noblesse. La bourgeoisie commerçante qui s'est enrichie commence à acheter des terres à la noblesse. Puis, grâce à la vénalité des offices, qui se répand sous le règne de François 1er, la bourgeoisie peut également acheter des charges. Cela permet au roi de palier le manque d'argent de l'État et, de surcroît, cela lui permet d'étendre sa centralisation et d'accroître son absolutisme. Tandis que la monarchie se renforce, la bourgeoisie semble y trouver son compte. Une mobilité sociale se met ainsi rapidement en place<sup>25</sup>. L'argent et les "beaux mariages" aidant, il devient possible de s'élever. C'est alors que du nom de Boyt, la famille de l'auteur passera au non de *De La Boétie*. C'est seulement par la suite, grâce à la mère d'Étienne -Philippe (prénom féminin) De Calvimont dont le père était un riche Seigneur du Périgord et dont le frère fût le président du Parlement de Bordeaux dès 1533 et officier de la diplomatie proche de François Ier- que Antoine, le père du petit Étienne, pénétrera le cercle influent de ce que l'on nomme la noblesse de robe. C'est dans un hôtel particulier récemment édifié, ce qui ne manque pas d'établir l'ascension sociale de la famille paternelle, que naîtra l'auteur du *Discours* en 1530.

Le règne de François Ier (1515-1547) qui voit naître Étienne de La Boétie demeure fragile : les puissances locales -celle des Grands Seigneurs et celle du Clergé particulièrement- ébranlent régulièrement le pouvoir, la Réforme est en marche et la stabilité des empires européens reste incertaine. Sarlat, lieu de naissance d'Étienne La Boétie, est aussi une ville en proie aux troubles et aux luttes de pouvoir. C'est alors avec la nomination de Nicolas Gaddi comme évêque en 1533 -sur le conseil de Catherine de Médicis- que le roi entendra reprendre la main sur le haut clergé de cette ville. C'est par l'arrivée de cet évêque Florentin à

---

<sup>25</sup>Jouanna, Arlette, *La France de la Renaissance*, Paris, Ed. Perrin, Collection «Tempus», 2001, p. 296 : «Claude de Seyssel souligne au début du siècle dans *La Monarchie de France* : "la facilité [de s'élever] y est telle que l'on voit tous les jours aucuns de l'État populaire monter par degrés jusqu'à celui de la noblesse ; et au moyen état, sans nombre".»

Sarlat que l'on peut également supposer l'arrivée d'une culture italienne, en pleine effervescence depuis le *Quattrocento*<sup>26</sup>.

La Boétie se retrouve orphelin lorsqu'il a une dizaine d'année. Il sera élevé par son oncle, homme d'Église. Il ne sera pas envoyé au Collège de Guyenne, à l'instar de son célèbre ami Montaigne, auquel cas, nul doute que les deux hommes se seraient rencontrés bien avant leur entrée au Parlement. Dès lors, le jeune homme nous échappe : « durant plus de douze ans, de 1540 à 1553, on perd la trace de La Boétie <sup>27</sup> ». Il devient donc impossible de dire quel enseignement le jeune homme a précisément suivi. On retrouve tardivement sa trace, en 1553, sur un registre de l'université d'Orléans où il est fait mention de son obtention du grade de licencié en droit civil<sup>28</sup>.

C'est aussi cette même année que le jeune La Boétie achète sa charge au Parlement de Bordeaux. Il succède ainsi à Guillaume de Lur Longa, dédicataire du *Discours*. Ce dernier, quant à lui, vient d'être promu au Parlement de Paris où il restera jusqu'à sa mort, en 1556<sup>29</sup>. Il faut souligner ici que l'auteur adresse nommément son *Discours* à un pair qui lui lègue sa charge et qui, de surcroît, officie désormais au sein du Parlement le plus prestigieux, au plus près de la Cour, celui de Paris :

Car tu sais bien, ô toi Longa, le formulaire, duquel en quelques endroits ils pourraient user assez finement<sup>30</sup> ;

Cette phrase extraite du *Discours* montre assez la connivence entre les deux magistrats et la mise en mots d'une réflexion commune. On remarque alors que le *Discours*, initialement rédigé entre 1546 et 1548, aura nécessairement été remanié puis amendé pour être offert à Longa au moment où l'auteur -obtenant une dérogation au vu de son jeune âge- débute sa charge au Parlement de Bordeaux succédant ainsi à Longa. À cette époque, le Parlement représente une sorte de

---

<sup>26</sup> Cocula, Anne-Marie, *Étienne de La Boétie*, Bordeaux, Ed. Sud Ouest, 1995, p.21 : «(...) les habitants de Sarlat respirent les effluves venues d'Italie dans le sillage de la clientèle haute en couleur de Nicolas Gaddi.»

<sup>27</sup> *id.*, p.39

<sup>28</sup> La Boétie, Étienne de, *Oeuvres Complètes*, édition établie par P. Bonnefon, Bordeaux, Éd. Bergouilh, 1892, Genève, Slatine Reprints, p.15 (également disponible sur [www.gallica.bnf.fr](http://www.gallica.bnf.fr))

<sup>29</sup> Cocula, Anne-Marie, *Étienne de La Boétie*, Bordeaux, Ed. Sud Ouest, 1995, p. 66

<sup>30</sup> *Discours de la Servitude Volontaire*, *op. cit.*, p. 44

Cour de justice où les conseillers endossent également un rôle politique et contrôlent les édits royaux. Le Parlement, même si la France compte huit instances distinctes, reste considéré dans son unité. Il est censé représenter la voix de la nation. En effet, il a notamment pour mission d'acheminer les demandes du peuple vers le roi.

En 1554, La Boétie épouse Marguerite de Carle, issue d'une famille de parlementaires humanistes. Pendant ses premières années au sein du Parlement, Étienne La Boétie trouve le temps de composer quelques vers en latin et en français qui n'atteindront pas la renommée posthume que l'on reconnaît au *Discours*. Le jeune parlementaire est aussi un très bon philologue et helléniste de surcroît. Il traduit ainsi pour la première fois en français d'après le grec -ce que beaucoup d'érudits, comme Ronsard par exemple, ne font pas- *La Mesnagerie*, de Xénophon<sup>31</sup>. Il reste aussi connu pour avoir traduit *Les Règles de Mariage* de Plutarque et *Lettre de consolation de Plutarque à sa femme*. En observant ce petit corpus traduit par La Boétie, on peut constater son intérêt marqué pour la morale privée. En effet, il y est surtout question de l'«administration domestique», de la «gestion au sens large<sup>32</sup>». Ses premières années au Parlement laisse donc à La Boétie encore un peu de temps pour se consacrer aux Lettres.

Nous l'avons indiqué auparavant, la date de rédaction du *Discours de la servitude volontaire* reste, aujourd'hui encore, difficile à préciser. Une chose demeure certaine : La Boétie a originellement composé ce texte à l'âge de seize ou dix-huit ans, avant son entrée au Parlement. L'adresse à Longa peut donc être considérée comme un ajout postérieur à 1548, proche de la date d'entrée au Parlement de Bordeaux de La Boétie, et être interprétée comme un hommage à celui qui lui cède sa charge. Montaigne, quant à lui, n'est pas encore parlementaire et il n'est pas encore l'ami de La Boétie. Il semblerait qu'il ait eu connaissance du manuscrit avant d'en connaître personnellement son jeune auteur.

---

<sup>31</sup> L'ouvrage de Xénophon est aussi et surtout connu sous le titre : *Économique*

<sup>32</sup> *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, «Quadrige», 2012, p.203, «économie politique» par Faccarello, G. : «Le terme [économie] a été traduit habituellement, outre par le mot économie lui-même, par «organisation» ou «administration de la maison», «administration domestique» ou «administration familiale» (...). C'est dans ce sens de *gestion* au sens large (...) que tente de rendre La Boétie lorsque, à sa traduction de l'*Économique* de Xénophon, il donne pour titre *La Mesnagerie* (terme issu de *mesnager*, et qui nous revient aujourd'hui, par l'intermédiaire de l'anglais, comme *management*).»

Les deux hommes ne se rencontreront pas avant 1557 : «C'est Montaigne qui est allé vers La Boétie, poussé par la curiosité de connaître l'auteur du *Discours de la Servitude volontaire* et d'identifier le visage de celui dont il ne connaît que le nom<sup>33</sup>». Ainsi, La Boétie semble être un parlementaire déjà bien installé au moment où Montaigne intègre à peine le Parlement. Lorsqu'ils se rencontrent enfin, tandis que Montaigne vient seulement de quitter la Cour des aides de Périgueux -beaucoup moins prestigieuse- qui vient d'être supprimée, La Boétie, quant à lui, jouit déjà d'une certaine considération dans le milieu parlementaire.

### **La Boétie, un homme de Lettres sur le terrain**

Pendant les premières années de La Boétie au Parlement, le protestantisme n'a cessé de gagner du terrain pour finir par faire de l'Aquitaine un fervent foyer de la Réforme. Les conseillers, dont fait maintenant partie le jeune La Boétie, doivent se consacrer au maintien de l'ordre afin d'éviter perpétuellement de nouveaux troubles religieux. Bien que le règne d'Henri II (1547-1559) soit particulièrement et de plus en plus répressif, la doctrine de Calvin continue de progresser. Les tensions deviennent palpables au sein même du Parlement où des dissensions se manifestent. Par ailleurs, la peste, les famines et la pauvreté étant accrues, les conseillers se voient mis à rude épreuve.

En 1559, La Boétie se voit chargé par ses pairs d'aller négocier les gages des officiers auprès de la Cour afin que ceux-ci puissent s'assurer un revenu plus régulier et plus stable. Manifestement, la mission souligne le prestige et la confiance accordés au jeune parlementaire. La même année, Anne du Bourg, qui avait enseigné le droit à l'Université d'Orléans et dont La Boétie fut l'élève, est condamné au bûcher pour avoir rallié la doctrine de Calvin et s'être opposé à d'autres parlementaires. Notons qu'avant cette condamnation, Anne du Bourg, abandonnant sa chaire à l'Université de droit d'Orléans en 1557, avait également intégré le fameux Parlement de Paris, quelques années seulement après Longa. On peut bien sûr imaginer l'effroi suscité par cette condamnation chez La Boétie qui, de son côté, continue d'oeuvrer chaque jour pour le maintien de la paix au sein de ses terres agenaises.

---

<sup>33</sup> Cocula, Anne-Marie, *Étienne de La Boétie*, Bordeaux, Ed. Sud Ouest, 1995, p. 86-87

Les troubles persistant, dès 1558, le roi Henri II avait mandaté le Lieutenant De Burie pour rétablir l'ordre dans la région de Guyenne. En 1560, à nouveau, La Boétie est obligé d'aller réclamer des gages auprès de la Cour. C'est en 1561 que De Burie fera appel à La Boétie, sur les conseils de Michel de L'Hospital - Chancelier depuis 1560 qui aura peut-être rencontré ou entendu parler du jeune homme par certains conseillers du Parlement de Paris- pour une mission de pacification dans la région de Guyenne. Le jeune parlementaire sera ainsi chargé par ce représentant du roi de rédiger des articles pour la paix civile et religieuse. C'est certainement là une manière de reconnaître les talents du jeune juriste déjà connu, nous l'avons vu, pour ses talents d'homme de Lettres. Mais, peu avant cette mission capitale, La Boétie aura également officié au nom du Parlement comme censeur au Collège de Guyenne en 1560 (l'idée étant d'éradiquer la pensée protestante émanant de certaines pièces de théâtre produites au sein même du Collège).

Pour la plupart des érudits de la Renaissance, la vie de lettré doit s'articuler à une vie sociale. Il convient donc de concilier l'*otium* et le *negotium*, de savoir conjuguer la vie contemplative et la vie active. Par conséquent, ce qu'on nomme à cette époque le loisir lettré (*otium*) n'est aucunement coupé des affaires sociales et politiques (*negotium*). Les hommes de lois, dont fait partie La Boétie, offrent un bon exemple de ce type de vie. Les juristes ont une formation solide. Ils utilisent ainsi l'éloquence et le savoir antique acquis pour le mettre au service de leur société. Ces références antiques leur permettent, par exemple, de pouvoir aborder les questions juridiques de leur temps. C'est de cette manière que l'on pourra observer un regain d'intérêt pour le droit romain revisité par cette récente noblesse de robe. On observe alors progressivement un déplacement du monopole de la culture, autrefois détenu par les hommes d'Eglise. Ces gens de robe parviennent à former une petite aristocratie très solidaire, forte d'alliances professionnelles intellectuelles et familiales, qui contribue également à la circulation de nombreux textes manuscrits ou imprimés, dédicacés ou simplement envoyés à des proches.

Les ressources de l'Etat demeurent instables et les officiers, on l'a vu, doivent parfois réclamer leurs gages. Après la réclamation des gages, à la fin du mois de mars 1561, La Boétie et ses pairs obtiennent satisfaction. En revanche, la mission de pacification sur les terres agenaises n'a pas porté les fruits espérés : les

protestants et les catholiques continuent de s'affronter. Les tensions sont de plus en plus vives, y compris au sein du Parlement où le Lieutenant De Burie a perdu son crédit. Les parlementaires perdent confiance. Un nouvel édit est alors promulgué par le roi Charles IX, le 17 janvier 1562. Cet édit est surtout le travail du chancelier M. De L'Hospital. Il est le résultat d'une pensée qui promeut la tolérance, laisse transparaître la liberté de conscience -on ne peut pas contraindre une personne à la foi contre son gré- et entr'apparaître la liberté de culte. Cet édit reconnaît donc l'existence de deux religions dans le royaume. La rédaction du *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*, dont la paternité est aujourd'hui encore attribuée de manière incertaine à La Boétie<sup>34</sup>, découlerait directement de cet acte politique.

En décembre 1562, La Boétie fera partie d'une douzaine de conseillers qui auront chacun à leur charge une centaine d'hommes pour maintenir la sécurité dans la ville de Bordeaux. La tension est éminemment palpable et La Boétie incarne alors un des gardiens de la Cité. En 1563, les dissensions au sein du Parlement sont de plus en plus affirmées : tandis que certains prônent une politique intolérante, d'autres, plus mesurés, restent partisans d'une politique pacifique. Pour résoudre ces discordes qui divisent le Parlement, Catherine de Médicis envoie un représentant nommé Montluc chargé de reprendre en main un Parlement de Bordeaux qui semble sur la voie de la dissidence en s'éloignant certainement un peu trop de la politique royale. De quel côté se trouve La Boétie ? Seuls ses écrits nous laisserons quelques indices. Il meurt le 14 août de la même année, dans les bras de son ami Montaigne, à qui il lègue ses manuscrits.

La Boétie, nous le voyons, n'est pas un officier comme on en rencontre à la Cour du roi. Il est sur le terrain, en mission pour éteindre les troubles, pour réclamer des gages, pour maintenir l'ordre au Collège de Guyenne, pour rendre quotidiennement des décisions de justice de tout ordre. Il aura donc eu maintes fois l'occasion d'approcher de près les dysfonctionnements d'une monarchie branlante qui continue d'accroître le processus de la vénalité des charges pour remplir les caisses d'un Etat laissées toujours plus vides.

---

<sup>34</sup> La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Ed. Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», «Philosophie de la Renaissance», 2014, p. 101-112 : «épilogue d'une attribution éronnée : La Boétie et l'instauration de l'intérim»

## Inscription sociale du *Discours*

Si La Boétie jouit d'une certaine considération grâce à ses manuscrits et à ses traductions, s'il est un érudit qui n'a pas démerité, il est aussi un parlementaire investi et parfaitement établi. Manifestement, il sait allier savoir livresque et savoir pratique. Ainsi, on peut admettre qu'il a su gagner ses lettres de noblesse, lui, le petit garçon dont la famille paternelle n'est issue que de la Bourgeoisie.

La Noblesse s'organise selon un code de l'*honneur* et doit agir d'après la *vertu*. Ces deux principes sont essentiels pour saisir l'esprit qui anime la noblesse. On distingue la noblesse d'épée et la noblesse de robe à laquelle appartient La Boétie. Cette noblesse dite de «robe» est relativement récente. Elle est constituée d'une classe d'intellectuels ayant une haute idée de sa fonction et pour lesquels la question du don de soi est centrale. Ces magistrats se considèrent avant tout au service du royaume. À ce titre, le Parlement de Paris soutient fermement l'idée de Bien Commun<sup>35</sup>. Le parlementaire doit occuper un rôle de conseil auprès du monarque. La question de l'*obéissance* est au coeur du pouvoir : les parlementaires doivent obéissance au roi et les provinces doivent obéissance aux parlementaires.

L'accroissement des offices apporte troubles et confusions au sein du royaume. En même temps que leur nombre croît le pouvoir des officiers semble décroître. Comme dans le *Discours de la servitude volontaire*, le nombre est associé à l'inertie du pouvoir et défait la justice :

De là venait la crue du Sénat sous Jules, l'établissement de nouveaux états, érection d'offices : non pas certes, à le bien prendre, réformation de la justice, mais nouveaux soutiens de la tyrannie<sup>36</sup> ;

---

<sup>35</sup> Daubresse, Sylvie, «L'obéissance du Parlement de Paris entre raison et nécessité», in *Nouvelle Revue du XVIème siècle*, vol.22, n°1, 2004, p. 94. : «le Parlement de Paris défend l'idée que la nécessité doit tendre vers le bien commun et non vers celui de quelques-uns.» (également disponible sur [www.jstor.org](http://www.jstor.org))

<sup>36</sup> La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Vrin, «textes philosophiques», 2002, p. 47

Le nombre ne fait pas la force, il la défait et s'attaque au Bien Commun. Les impôts augmentent<sup>37</sup>, la religion divise, la justice se voit toujours plus outragée. Il devient de plus en plus difficile d'obtenir l'obéissance des sujets et de maintenir leur unité.

Les parlementaires disposent d'un droit précieux : le *droit de remontrance*. Ce droit -aux contours mal définis- permet aux parlementaires d'apporter leur contribution dans l'établissement des ordonnances royales. Certes, le roi demeure le seul souverain et la décision finale échoie au seul roi, mais ce droit de remontrance permet néanmoins aux parlementaires de jouer leur rôle de conseil lorsqu'il convient de modifier des lois qui semblent inadéquates. Les parlementaires savent qu'une loi est obéie si, au préalable, elle a bénéficié de leur aval. Selon l'historienne Arlette Jouanna «leur consentement est, disent-ils, le "noeud de l'obéissance" des sujets»<sup>38</sup>. Par conséquent, il est clair que l'obéissance des sujets dépend de ces représentants, gardiens du bon ordre et de la conformité des ordonnances au juste, à la raison et aux coutumes.

La question de l'absolutisation du pouvoir n'échappe pas aux esprits. Depuis le discours du parlementaire Charles Guillart en 1527<sup>39</sup>, on sait que le roi ne doit pas *vouloir* tout ce qu'il peut. La même crainte est avancée par La Boétie dans son *Discours* :

c'est un extrême malheur d'être sujet à un maître duquel on ne se peut jamais assurer qu'il soit bon, puisqu'il est toujours en sa puissance d'être mauvais quand il voudra<sup>40</sup> ;

La *volonté* du roi est mise en question. C'est aussi cette «volonté», nous le savons, qui obscurcit le syntagme de «servitude volontaire». Cette «volonté» ne semble décidément pas faite pour gouverner. Tantôt elle «abâtardit» le peuple, tantôt elle manifeste l'excès du roi. En revanche, comme le souligne le même Guillart, la raison doit être obéie. La Boétie ne dit pas autre chose :

nous serions naturellement obéissants aux parents, sujets à la raison et serfs de personne<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Jouanna, Arlette, *La France du XVIème siècle*, Paris, PUF, 1996 p.196 : «La hausse est plus forte sous Henri II, qui multiplie les crues»

<sup>38</sup> *id.*, p.147.

<sup>39</sup> *id.*, p. 161 : «vous ne devez pas vouloir tout ce que vous pouvez, ains mais seulement ce qui est en raison bon et équitable»

<sup>40</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 24

<sup>41</sup> *id.*, p. 31

Pour contourner le droit de remontrance, le roi n'hésite plus à invoquer la «nécessité», sorte d'impératif commandité par le souverain monarque. C'est le cas notamment pour l'accroissement des offices que la noblesse de robe ne voit pas d'un très bon oeil. Le roi, ayant grand besoin d'argent, n'hésite pas à vendre toujours plus de charges. Cette crue des officiers ne repose donc que sur une seule condition : l'argent. La Noblesse voit ainsi entrer des individus sans compétence ni vertu qui viennent asseoir leur fortune et leur statut dans le milieu robin. Si les historiens reconnaissent communément les trois ordres (clergé, noblesse, tiers-état) il n'en demeure pas moins que l'hétérogénéité à l'intérieur de ce que l'on appelle le deuxième ordre (la noblesse) empêche les simplifications les plus hâtives. La société du XVIème siècle est en réalité plus complexe qu'il n'y paraît. Les limites de la noblesse restent incertaines et mobiles. La classification n'est pas aussi schématique et limpide qu'on pourrait le croire. Or, ce problème de la classification sociale est aussi interrogé dans le *Discours* lorsque La Boétie dénonce les «mange-peuples» qui nuisent à la «réputation».

La noblesse repose principalement sur le lignage, la race et le sang. Désormais, une ancienne classe dominante (la vraie noblesse) et une nouvelle élite (la bourgeoisie) se croisent. Dorénavant, la richesse favorise la mobilité sociale et finit par supplanter les titres. Une autre mobilité s'observe également : tandis qu'autrefois la noblesse d'épée prévalait, c'est désormais la noblesse de robe qui tend à s'imposer. À ce titre, La Boétie semble aussi convoquer l'épée dans son *Discours* avec un certain mépris :

si n'a-t-elle (la nature) pourtant entendu nous mettre en ce monde comme dans un camp clos, et n'a pas envoyé ici-bas les plus forts ni les plus avisés comme des brigands armés dans une forêt pour y gourmander les plus faibles (...) <sup>42</sup>.

La note de l'éditeur indique qu'un «camp clos» est un champ réservé aux duels. On peut alors supposer, au moins ici, que La Boétie n'est pas un fervent admirateur de l'épée dans la mesure où elle s'emploierait à réparer les offenses entre compatriotes par le combat, ce qui se conçoit aisément chez un juriste. Cela consoliderait notre remarque : l'écart se creuse entre la noblesse de robe et la noblesse d'épée. Cette vieille noblesse féodale semble donc sur le déclin. Peu à peu la robe s'oppose à l'épée. Dorénavant, c'est le service accompli auprès du roi

---

<sup>42</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 31

qui prévaut : prudence, compétence, tempérance et culture sont requises et dessinent le portrait idéalisé du noble. Mais il faut en convenir, un écart demeure entre le portrait idéal du noble et la réalité. On le perçoit avec l'émergence d'une classe bourgeoise au sein de la noblesse : plus que l'*être*, c'est l'*avoir* qui forge la noblesse. Le deuxième ordre, qui se voit considérablement renouvelé par le biais d'ascensions sociales spectaculaires, manifeste bien une grande hétérogénéité.

La Boétie devient parlementaire après une répression royale sanglante qui a laissé les magistrats de Bordeaux traumatisés. Comme ailleurs, la vénalité des offices y est aussi assez mal perçue. Un imaginaire sénatorial s'est déployé en France lorsque les humanistes ont redécouvert les institutions romaines. Les parlementaires revendiquent une compétence législative qu'ils souhaitent voir s'affirmer. Ils entretiennent des relations régulières avec la Cour du roi. La référence au «Sénat» dans le *Discours* ne semble donc pas étrangère au débat de son temps et de son milieu.

Cette noblesse de robe, récemment acquise chez La Boétie mais vite et bien intégrée, représente une vraie classe d'intellectuels qui ne regarde pas d'un très bon oeil cette élite bourgeoise nouvellement parvenue au sein de la Noblesse. Quelques décennies plus tôt, le clergé restait encore le gardien du savoir. A présent les gardiens du savoir sont aussi les gardiens de la Cité : ce sont ces «robins». Les ouvrages qu'ils se transmettent sont aussi une marque de gratitude, de reconnaissance des uns envers les autres. C'est ainsi que l'on a pu considérer le *Discours de la servitude volontaire* comme une marque de gratitude de La Boétie envers celui qui lui cède sa charge au Parlement, Longa. Tout cela donne lieu à une émulation très fructueuse. La plupart des textes restent encore diffusés en latin. Ce n'est qu'à partir de 1560 seulement que la tendance semble réellement s'inverser et que le Français se diffuse. La langue française met donc un peu de temps avant d'acquérir elle-même ses lettres de noblesse, le latin demeurant toujours la langue du prestige.

### **Inscription intellectuelle du *Discours***

La philologie est au coeur de l'Humanisme. La Boétie illustre parfaitement cette tendance. On promeut une nouvelle approche du savoir, on traduit des

manuscrits grecs, on redécouvre les Anciens. Dans ces textes anciens, les humanistes découvrent de nouveaux exemples de perfection humaine, bien différents de ceux du moyen âge. Derrière cette culture, c'est donc une définition renouvelée de l'homme qui apparaît. Dans la société féodale, l'Église s'occupe de diriger les âmes et le roi s'occupe de contraindre les corps. La liberté n'est donc pas à l'ordre du jour des sociétés féodales ni du catholicisme qui affirme encore les valeurs de Saint Augustin. Toutefois, l'idée semble cheminer dans les esprits.

L'éducation acquiert une importance considérable. Elle est invoquée à plusieurs reprises dans le *Discours* sous le vocable de «nourriture». C'est aussi sous ce terme qu'elle est célébrée par Montaigne dans les *Essais*. La fondation du Collège de Guyenne en 1533 illustre cette volonté de «fabriquer» des "hommes nouveaux". Les traités sur l'éducation sont courants et témoignent de cette importance accordée à l'éducation et à la volonté de faire éclore une humanité accomplie chez les jeunes gens. On pense par exemple au *De studio literarum recte et commode instituendo* (1532) de Guillaume Budé, valorisant le travail sans relâche d'une culture rigoureusement acquise. La culture ne s'acquiert pas facilement, mais c'est à ce prix seulement que l'on peut espérer s'élever vraiment, peut-être plus certainement qu'en achetant des titres ou des charges... Quoique un peu démesuré, à sa manière, le programme de *Gargantua* (1534) de Rabelais illustre aussi cette tendance et cet idéal humaniste. Nous le voyons, tous les espoirs et toutes les vertus sont placées entre les mains de l'éducation. Pour autant, il faudra nuancer : nous sommes encore à une époque où la transmission des valeurs et des *qualités* se partage entre héritage, hérédité naturelle et culture. Être «bien né» reste toujours la condition de la bonne éducation, la culture a ses limites. De fait, l'éducation, possède une signification éminemment sociale.

Être «bien-né» reste donc la condition première d'un accès à l'éducation. Or, les «mieux-nés» sont aussi ceux qui incarnent les destinataires privilégiés auxquels s'adressent La Boétie :

il faudra que je vous fasse l'honneur qui vous appartient (...) pour vous enseigner votre nature et condition <sup>43</sup>.

L'enseignement fait partie de ce code de l'honneur qui relève de manière indissociable de la nature et de la condition sociale de la noblesse. L'honneur est

---

<sup>43</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p.32*

une notion particulière au XVI<sup>ème</sup> siècle qui demeure exclusivement la prérogative de la noblesse. Nous pensons donc que le peuple n'est ni l'objet premier du *Discours* ni sa cible privilégiée, contrairement à ce qu'ont pu avancer M. Gauchet et M. Abensour. Seule la vertu constitue la *vraie* noblesse. Il y a donc au sein de la noblesse une sous-division qui détermine la noblesse de l'esprit et de la vertu, contre celle du sang et de la richesse. Ce sont donc des qualités *intérieures* qui fondent la vertu et garantissent véritablement l'honneur de cette classe. Le savoir est aussi ce qui doit permettre l'accès à la vertu. Pour autant, il convient de remarquer que si La Boétie s'adresse particulièrement aux «mieux-nés» il reconsidère toutefois l'homme sous une forme générique :

Est-il au monde rien moins supportable que cela, je ne dis pas à un homme de coeur, je ne dis pas à un bien né, mais seulement à un qui ait le sens commun ou, sans plus, la face d'homme ? quelle condition est plus misérable que de vivre ainsi, qu'on n'ait rien à soi, tenant d'autrui son aise, sa liberté, son corps et sa vie <sup>44</sup> ?

L'auteur s'attarde ici sur ceux qui, vivant dans le régime de la «faveur» -autrement dit les courtisans- dépendent intégralement du prince et qui perdant leur liberté perdent aussi leur «face d'homme», autrement dit ce qui fonde leur appartenance au genre humain. Être «bien né» est une condition nécessaire mais non suffisante pour garantir les *qualités* et la liberté. Il faut donc faire advenir l'*homme* pour conserver sa liberté.

D'une manière générale, la réflexion tourne autour de l'humanité et de la manière avec laquelle elle doit être appréhendée. La Boétie rejoint alors Érasme en affirmant que «les hommes sont tels que la nourriture les fait <sup>45</sup>». La vertu reste donc le résultat d'une bonne éducation. Cette bonne éducation qui développe la vertu contribue aussi au bon gouvernement. On comprend que la moindre erreur transmise peut être fatale au prince, au gouvernement, à la société. De cette manière, le savoir reste le principe du bon gouvernement. À ce titre, Q. Skinner souligne que l'idée des «humanistes du Nord, qui sur ce point s'inspirent directement de leurs prédécesseurs du *quattrocento*, consiste à dire que la plus sûre manière d'inculquer les vertus est de donner aux dirigeants de la société un

---

<sup>44</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 49

<sup>45</sup> *id.*, p.36

enseignement dans les *studia humanitatis*<sup>46</sup> ». La vertu occupe donc une place centrale dans le discours politique de l'époque. Le prince doit faire montre de vertu. La vertu rejoint le discours religieux et le discours politique. Elle participe ainsi à la réalisation d'une communauté parfaite. Mais la vertu, on le sait aussi, déserte ostensiblement le clergé et laisse les princes insensibles. Le *bien faire* ou le *bien agir* se trouve ainsi au coeur des débats et fait le succès des «Miroirs» en tout genre.

L'Humanisme italien, fer de lance de la culture humaniste en Europe, a certainement influencé les humanistes du Nord sur certains points tel que celui de l'engagement politique des intellectuels. L'Humanisme vise un idéal intellectuel mais aussi un idéal de conduite. Des *Miroirs des Princes*, genre littéraire célèbre, seront écrits au XVIème siècle. On pense notamment à l'*Institution du Prince* de G. Budé (dédié à François Ier). Mais les Princes ne sont pas les seuls destinataires de ce genre de traités réservés au «bien faire». On adresse également ce genre de *Miroir* aux conseillers du Prince. Un des plus célèbres traités de ce genre reste *Le livre du courtisan* de B. Castiglione rédigé en 1528 à Venise et traduit en français en 1537. Les humanistes ont la charge d'éduquer le Prince mais aussi de conseiller ses proches, quand ils ne sont pas eux-mêmes conseillers.

On le voit, une Europe des Lettrés se construit. Les érudits voyagent, les savoirs s'échangent et se partagent, cela donnera naissance à ce que l'on a appelé *-a posteriori-* la République des Lettres. Dans cet entre-soi où l'on pratique l'«entre-connaissance», le discours *contra tyrannos* est un lieu commun. Cette République des Lettres vise la sagesse et la maîtrise des passions, jugées grossières. La notion de vertu est au coeur de leur programme. Elle désigne pour ces intellectuels le goût des «bonnes Lettres» ainsi que celui de l'amitié, comme en témoignent les fameux *adages* d'Érasme : «entre amis tout est commun» et «l'amitié est égalité». La Boétie abondera en ce sens. Les échanges sont au coeur de cette République de savants, qu'il s'agisse de livres, de services, de voyages, d'amitié... Venise reste la ville modèle pour illustrer la République des Lettres, les savants y sont libres et circulent à loisir. Mais peu à peu cette République des Lettres va, elle aussi, se retrouver aux prises avec les dissensions religieuses et, en

---

<sup>46</sup> Skinner, Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Ed. Albin Michel, 2009, coll. «Bibliothèque de l'évolution de l'humanité», p. 338

France, la politique d'Henri II se montrera de plus en plus sévère à l'égard des hérétiques. Si le corps politique se désagrège, le corps intellectuel est aussi durement secoué. Les déchirements sont au coeur de la vie politique, religieuse et intellectuelle. La société se désunit, y compris au sein de la République des Lettres.

Par ailleurs, des découvertes sont faites : on apprend l'existence d'un «nouveau monde» et de ceux que l'on appelle communément les «nouveaux sauvages». Ces derniers incarnent le mythe d'une société vivant encore en accord avec la nature. Il n'est pas impossible que La Boétie se réfère à ce peuple nouvellement découvert lorsqu'il parle de «gens tout neufs» pas encore accoutumés :

Mais à propos, si d'aventure il naissait aujourd'hui quelques gens tout neufs, ni accoutumés à la sujétion, ni affriandés à la liberté, et qu'ils ne sussent que c'est ni de l'un ni de l'autre ni à grand peine des noms, si on leur présentait ou d'être serfs, ou vivre francs, selon les lois desquelles ils s'accorderaient : il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieux obéir à la raison<sup>47</sup> ;

L'expérience de pensée menée par La Boétie ne semble pas si loin d'une réalité envisagée qu'on retrouve aussi chez Montaigne dans le chapitre «Des cannibales» dans les *Essais*. Un monde nouveau s'offre donc à ces Lettrés, dont certains n'auront pas non plus manqué de prendre connaissance des théories de N. Copernic. Tous ces changements modifient radicalement le champ de la connaissance. D'une manière générale, la place de l'homme est reconsidérée au sein d'un champ du savoir en pleine transformation et sa *dignité* est bel et bien d'actualité. À ce titre, on peut notamment se remémorer le *Discours sur la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole pour s'en convaincre. On tente d'affirmer la place centrale de l'homme au sein de l'univers. En outre, on perçoit une exaltation commune pour la liberté.

Les oeuvres des humanistes sont avant tout des oeuvres «littéraires» dont il convient de connaître les codes. Il ne s'agit pas de fournir des traités savants. La pensée humaniste utilise des artifices rhétoriques et se montre friande d'anecdotes, de souvenirs... C'est une littérature qui interpelle littéralement le lecteur. Dans le *Discours* de La Boétie, la thématique du *savoir* reste un élément central qui recouvre naturellement la thématique de l'ignorance qui figure une sorte de

---

<sup>47</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p. 34*

contre-champ du *Discours*. À ce titre, la connaissance de l'Histoire occupe une place importante. Xénophon «historien bon et grave» convoqué dans le *Discours* témoigne de cet intérêt pour l'Histoire. Cette discipline est aussi un guide en matière d'honnête vie et de vertu. De la sorte, on comprend la nécessité de s'enquérir du passé pour aviser ses pairs que l'on retrouve dans le *Discours* :

Ceux sont volontiers ceux-là qui ayant l'entendement net, et l'esprit clairvoyant, ne se contentent pas comme le gros populas de regarder ce qui est devant leurs pieds, s'ils n'avisent et derrière et devant, et ne se remémorent encore les choses passées pour juger de celles du temps à venir, et pour mesurer les présentes<sup>48</sup> ;

La Boétie a bien appris la leçon. La propension à l'étude historique n'a pas qu'une portée esthétique, une valeur admirative et stérile, elle est utile<sup>49</sup>. Elle n'est donc pas seulement la marque de l'érudition et le signe de la coquetterie littéraire. La *praxis* est une valeur commune chez ces humanistes impliqués dans la vie de la Cité. L'Histoire peut montrer le chemin à suivre. Pour un humaniste, discourir c'est donc parcourir l'Histoire. Et c'est précisément l'histoire politique que mobilise le *Discours* de La Boétie. Les références sont omniprésentes, qu'elles soient explicites ou allusives. On en compte près d'une cinquantaine. La Boétie convoque des Historiens (Suétone, Tacite, Xénophon) mais aussi des poètes (Virgile, Pétrarque). L'Histoire possède une valeur heuristique qui doit nourrir la *praxis*. De cette Histoire, La Boétie cherche à déduire un enseignement politique et pratique. Il pratique l'*exemplum*<sup>50</sup> et propose ainsi un raisonnement additif. L'*exemplum* a souvent valeur d'argument. Les sermons médiévaux utilisaient aussi les *exempla* pour éduquer les analphabètes. Cette méthode répandue permettait, le cas échéant, de tirer un enseignement moral ou religieux. L'accumulation d'*exempla* sert la démonstration et forme, selon le modèle de la rhétorique classique, ce que l'on appelle la *conglobatio* qui souligne la force illocutoire du discours et manifeste la visée persuasive du propos. La Boétie maîtrise parfaitement les codes de la rhétorique classique et son *Discours* en porte

---

<sup>48</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 38,39

<sup>49</sup> Skinner, Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, coll. «Bibliothèque de l'évolution de l'humanité» Ed. Albin Michel, 2009, p. 312 : «chez la plupart des humanistes du Nord, l'idée de l'histoire nourricière de la sagesse pratique demeure un article de foi essentiel»

<sup>50</sup> figure rhétorique qui consiste à compiler les exemples et additionner les enthymèmes pour persuader l'interlocuteur ; elle fut mise en avant par Aristote dans sa *Rhétorique*, livre I, chap. 2, GF Flammarion , 2007, p.128-130

les stigmates. Il jalonne ainsi l'histoire de la tyrannie en compilant les exemples plus qu'en les développant. Il tisse la toile de fond de son discours sur la tyrannie, avant de descendre vers le centre névralgique et d'attirer l'oeil du lecteur sur un point qui sera crucial : la servitude des maîtres.

La Boétie fait partie de ces érudits qui ont lu et apprécié Plutarque (on rappelle que La Boétie l'a traduit). Dans ses *Oeuvres Morales*, Plutarque estime que trois éléments sont essentiels pour façonner un homme : la nature (qui doit être bien disposée), la nourriture (c'est-à-dire l'éducation), et l'exercice (c'est à dire l'effort personnel pour y parvenir). Cicéron, «ce grand zélateur du bien public»<sup>51</sup> est aussi redécouvert. Il incarne l'idéal de l'orateur et la figure de l'homme politique qui lutta pour la liberté de la Rome Républicaine. Sénèque, également cité dans le *Discours*<sup>52</sup>, est approuvé pour la maîtrise des passions qu'il enseigne. Cicéron, Sénèque et Plutarque offrent des modèles fameux de vertu et constituent le palimpseste sur lequel La Boétie tisse son *Discours*.

Pour autant, s'il est vrai que l'humaniste se tourne essentiellement vers le passé, il convient de ne pas négliger les références qui proviennent d'une époque contemporaine de l'auteur, et il convient de considérer avec attention la fin du texte qui demeure prospective et donc davantage tournée vers l'avenir que vers le passé. Ce schéma est toutefois classique chez les humanistes : ils se tournent vers le passé pour évaluer le présent et entrevoir l'avenir. De fait, le *Discours*, s'il établit une relation intellectuelle avec de nombreux penseurs qui l'ont précédé, s'inscrit également dans les débats de son temps avec des thèmes prégnants comme celui de l'éducation et celui de la tyrannie. Enfin, notons que si l'auteur semble révéler les Anciens il n'entend pas moins s'affranchir de leur tutelle :

J'ose espérer que bientôt les Grecs ni les Latins n'auront guère pour ce regard devant nous sinon possible le droit d'aïnesse<sup>53</sup>.

La Boétie entend ainsi affirmer l'indépendance de la culture française. L'éducation, elle-même, ne saurait être trop servile. Il prend part à cet affranchissement puisqu'il rédige son *Discours* en Français, ce qui est encore peu courant malgré l'édit de Villers Côtterets (1539), et à la promotion de la langue

---

<sup>51</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 39

<sup>52</sup> *id.*, p. 50

<sup>53</sup> *id.* p.46

française vantée par Du Bellay en 1549 dans *Défense et illustration de la langue Française*. L'humaniste n'entend pas se contenter de célébrer, de répéter et d'imiter. Il veut aller plus loin. Des aspirations sociales sont clairement manifestées au sein du *Discours*. A défaut de «remontrances», puisque les parlementaires en sont implicitement peu à peu privés, progressivement, certaines aspirations sociales vont donc être introduites dans les ouvrages des humanistes.

On perçoit un entrelacement indiscutable entre diverses influences intellectuelles et textuelles. La pensée de La Boétie se situe bien, comme toutes les pensées, au confluent d'autres pensées et d'autres textes. On observe également un tissage entre les préoccupations de son époque et le discours des Anciens. Ce tissage participe au noeud des significations possibles véhiculées par le *Discours* de l'auteur. Un faisceau de textes (poétique, philosophique, historique, politique, religieux) est ici représenté pour présenter un problème qui trouve sa racine dans l'Histoire, et non pas dans l'humanité. Le *Discours* doit donc être lu comme un essai d'histoire politique plutôt que comme un essai d'anthropologie. De fait, le *Discours*, s'il établit indéniablement une relation intellectuelle avec de nombreux penseurs qui l'ont précédé, s'inscrit également dans les débats majeurs de son temps où des thèmes comme la tyrannie, l'éducation, la vertu, la liberté ne sont pas absents. Par ailleurs, il faut rappeler que la science juridique commence, elle aussi, à se tourner vers l'Histoire. Au détriment de la vertu classique émergeront alors peu à peu d'autres notions telles que la *loi* et la *raison*.

### **Inscription politique du *Discours***

Dans ce *Discours*, la difficulté majeure tient à accorder une place nette à la politique. Pourquoi le *Discours de la servitude volontaire* est-il politique ? Pour deux raisons au moins : l'une tient aux circonstances qui l'ont vu naître, l'autre tient à l'articulation de certains concepts au sein même du texte. Avec ce *Discours*, l'auteur nous offre le point de vue d'un magistrat et d'un parlementaire au service du roi mais aussi du peuple. Le *Discours* ne peut s'envisager sans que soit présent à l'esprit, d'une part, le statut de l'auteur, et, d'autre part, la situation sociale et politique.

Une fois ceci dit, il convient alors de remarquer que, dès les premières lignes du texte, l'auteur semble jeter son discrédit sur la monarchie comme régime politique :

encore voudrais-je savoir avant que mettre en doute quel rang la monarchie doit avoir entre les républiques, si elle en y doit avoir aucun : pour ce qu'il est malaisé de croire qu'il y ait rien de public en ce gouvernement où tout est à un<sup>54</sup> ;

La monarchie «où tout est à un» n'aurait pas sa place au sein des régimes politiques d'ordre «public». Voilà bien de quoi piquer la curiosité du lecteur, lequel connaît l'auteur pour être le soutien d'une monarchie au sein de laquelle il officie volontiers. Par conséquent, si l'on ne peut pas dire que La Boétie est anti-royaliste, il est possible d'admettre qu'il manifeste un certain scepticisme à l'égard de ce système politique. Précisons la situation pour parer les controverses des temps passés qui faisaient du *Discours* ce fameux *Contr'Un*, si cher aux monarchomaques. La Boétie est le témoin d'une monarchie contestée. Son pouvoir absolu ne cesse d'être renforcé, la *vraie* noblesse y trouve de moins en moins son intérêt, les parlementaires perdent subrepticement leur droit de remontrance, les révoltes populaires se multiplient et les répressions contre les protestants sont de plus en plus sanglantes.

À cette époque, le régime mixte est en vogue chez les parlementaires, l'Italie semble influente et offre de nombreux exemples de ce genre. On rappelle l'arrivée conséquente d'une Médicis à la Cour, Catherine, épouse du roi Henri II et fille du célèbre Laurent auquel Machiavel avait dédié *Le Prince* en 1513. On ajoute que Nicolas Gaddi -évêque de Sarlat et cousin des Médicis- surnommait la ville de La Boétie «l'Athènes du Périgord<sup>55</sup> ». Ainsi, nous n'avons aucune difficulté à envisager l'influence de l'Italie dans la circulation de certaines oeuvres -celles de Machiavel et d'autres- et de certaines idées sur certaines terres du royaume. On retrouve cette présence italienne dans le *Discours* avec la référence au «poète toscan», Pétrarque, puis, par l'introduction d'un vocabulaire

---

<sup>54</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p.24, 25

<sup>55</sup> Sgattoni, Marco, «Les paradoxes apparents de la nature» in *Nature et naturel : autour du Discours de la servitude volontaire*, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°4, 2014, p. 53

italianisant<sup>56</sup>. À cela, il faut bien sûr ajouter que l'Italie, avec son *quattrocento*, est également porteuse d'une forme renaissante de la République et d'un ordre politique fondé sur l'auto-gouvernement. C'est ce que Q. Skinner qualifie de «théorie néo-romaine des Etats libres» dans son ouvrage *La liberté avant le libéralisme*<sup>57</sup>. Avec la Renaissance italienne vient ainsi la défense de la liberté républicaine. La liberté serait donc aussi à entendre comme un concept néo-romain dans la pensée politique du début de l'époque moderne. Cela provient bien évidemment des républiques romaines elles-mêmes, mais, auparavant, des Cités grecques (Sparte, Athènes). Dans le *Discours de la servitude volontaire*, l'idéal de la Cité libre n'est pas uniquement portée par les couleurs républicaines de la Rome de Cicéron, la Grèce est aussi vivement célébrée :

il semble qu'à ces glorieux jours-là ce n'était pas tant la bataille des Grecs contre les Perses comme la victoire de la liberté sur la domination, de la franchise sur la convoitise<sup>58</sup>.

Ce que La Boétie dénonce explicitement ici, c'est la «domination». La servitude, il n'en faut pas douter, a partie liée avec la domination, nous y reviendrons. Il est suffisamment fait référence à ces gouvernements «libres» dans le *Discours* pour que l'on prenne au sérieux cette renaissance de la politique sous la forme républicaine qui tente peut-être de s'infiltrer en France. Cette tendance qui s'affirme en Italie ne peut, en tout cas, qu'inciter à rompre avec une logique féodaliste de l'Etat qui domine encore en Europe mais dont le vernis commence à s'écailler. La féodalité repose sur l'échange de services. En échange d'une protection, le vassal acceptait de rendre des services et certains devoirs au suzerain : l'obéissance volontaire contre la protection. La société est alors constituée de réseaux d'allégeance que la division religieuse infiltre, ce qui redouble l'hétérogénéité de ses sous-divisions. Toute la société fonctionne sur ce même modèle et, de la même manière, il semblerait que le pouvoir fonctionne aussi sur ce modèle. La monarchie conserve cette allure seigneuriale. L'Italie

---

<sup>56</sup> Guerrier O., Boulet M., Thorel M., *La Boétie, De la servitude volontaire ou Contr'un*, Paris, Ed. Atlande, Coll. «Clefs Concours - Lettres XVI<sup>e</sup> siècle», 2014, p. 169 : « (...) les emprunts à l'italien bénéficient d'une faveur particulière au XVI<sup>e</sup> siècle. En témoignent dans le *DSV* le substantif *populas*, néologisme imputable à la Boétie (...) *forçat*. (...) ce qui suggère le caractère encore marginal de ces emprunts néologiques avant La Boétie.»

<sup>57</sup> Skinner, Quentin, *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, Coll. «Liber», 2000, p.15-40

<sup>58</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 28

demeurerait alors la figure de proue d'un affranchissement. À cette époque, l'Italie du Nord, plus particulièrement, comprend de nombreuses Cités «franches», dont Venise qui renoue avec des notions comme la liberté et l'autonomie et figure le lieu emblématique du civisme et de l'esprit républicain. On relève bien des traces de cette influence politique de l'Italie sur le reste de l'Europe, y compris dans le *Discours* de La Boétie :

Qui verrait les Vénitiens, une poignée de gens vivant si librement que le plus méchant d'entre eux ne voudrait pas être le roi de tous, ainsi nés et nourris qu'ils ne reconnaissent point d'autre ambition, sinon à qui mieux avisera et plus soigneusement prendra garde à entretenir la liberté<sup>59</sup> ;

Montaigne, lui-même on ne peut plus clair, confirme cette tendance en ajoutant que son cher ami «eut mieux aimé être né à Venise qu'à Sarlat : et avec raison»<sup>60</sup> .

Dans le *Discours*, si la question du meilleur régime telle qu'elle est communément rencontrée paraît dès le début exclue, la question de la *nature* du régime politique, en revanche, n'en demeure pas moins présente. Selon nous, La Boétie se défait en esquissant une théorie politique par la négation (il dit ce que ça n'est pas). La question même du *politique* est ainsi reconsidérée. Elle porte prioritairement, avec le *Discours*, sur la question des biens premiers : la liberté, la «propriété» de soi, de ses biens, de ses proches, la conformité avec la nature... Aussi, La Boétie nous invite-t-il à reconsidérer en premier lieu les fondements mêmes de la communauté politique pour ensuite interroger la notion d'obéissance -travestie ici en servitude- qui conditionne le pouvoir, avant même de songer à édifier un régime, c'est-à-dire un pouvoir en exercice.

C'est certainement la raison pour laquelle il aura été nécessaire pour l'auteur d'affirmer dès le début de son *Discours* que le régime comme *domination* doit demeurer strictement exclu de la typologie. Nul doute, La Boétie dénonce explicitement la domination, il nous en donne cette fois-ci la preuve avec le retentissant début de son texte qui rejette de manière peu commune l'*auctoritas*, le célèbre Homère. En effet, le texte s'ouvre sur Ulysse -qui reçoit ainsi une estocade de la part de La Boétie- dont les vers apparaissent tout à coup bien frêles.

---

<sup>59</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 35

<sup>60</sup> Montaigne, Michel de, *Les Essais*, Paris, Gallimard, Coll. La Pléiade, Livre I, chap. XXVII, «De l'amitié», 2007, p. 201

Le parlementaire ne partage pas les propos du héros par excellence et il le fait savoir :

mais au lieu que pour le raisonner il fallait dire que la domination de plusieurs ne pouvait être bonne puisque la puissance d'un seul, dès lors qu'il prend ce titre de maître, est dure et déraisonnable, il est allé ajouter tout au rebours <sup>61</sup> (...);

Le *Discours* commence donc par la récusation d'une citation tirée de l'*Illiade*<sup>62</sup> d'Homère que l'on retrouve également interrogée dans *Les Politiques* d'Aristote<sup>63</sup>. La Boétie s'empresse de confondre la «domination» de plusieurs et la «puissance» du seul maître. Il corrige alors les vers d'Ulysse (il fallait dire) et marque son opposition (comme l'indique la tournure négative) : la domination d'un seul comme celle de plusieurs, reste rédhitoire en toutes circonstances, sans exception. L'appropriation du pouvoir est fermement rejetée. On comprend aisément que cette privatisation du pouvoir soit inadmissible pour un parlementaire. Le pouvoir comme domination demeure une imposture. De là, nous pouvons conclure que pour La Boétie le régime politique ne saurait reposer sur un ordre empreint de domination qui n'aurait cure du «bien public». Le régime politique ne saurait réduire la catégorie de «gouvernement» à l'exercice de la domination comme calcul des forces et des intérêts. Dans un premier temps, on comprend que l'auteur se départit de cette logique gouvernementale de la domination pour ensuite rejeter la question du meilleur régime, parce que «régime» équivaut invariablement à «domination». En effet, seulement quelques lignes plus loin, on observe que La Boétie refuse la question du meilleur régime parce qu'elle conserve la vision homogénéisante du pouvoir comme domination :

Si ne veux-je pas pour cette heure débattre cette question tant pourmenée, «si les autres façons de république sont meilleures que la monarchie<sup>64</sup> ;

Introduite en amont par les vers d'Ulysse, puis ainsi posée pour être rejetée, cette question commune soulève en réalité l'inadéquation de l'interrogation parce qu'elle entend exclusivement savoir *qui* ou plutôt *combien* doivent dominer (un ou plusieurs). Par conséquent, selon La Boétie, qu'importe le régime tant qu'il

---

<sup>61</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p.25

<sup>62</sup> livre II, vers 204-205.

<sup>63</sup> Aristote, *Les Politiques*, Paris, GF Flammarion, 1993, Livre IV, chap. 4, p. 294 : «De quel gouvernement parle Homère en disant que le "commandement de plusieurs n'est pas bon" (...).»

<sup>64</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 25

reste dominateur, qu'il désapproprié les sujets pour le bien particulier d'un seul ou de plusieurs. Cela reste, pour le parlementaire, hors de considération.

Ainsi, on perçoit que le critère du nombre, habituellement retenu pour établir la typologie des gouvernements, est évincé. Cette classification classique est apparue avec Hérodote, dans ses *Enquêtes*<sup>65</sup>. Elle nous permet de distinguer la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Comme on le sait, cette distinction classique sera notamment reprise et retravaillée par Platon puis Aristote qui reprenaient eux-même les *topoi* de leur époque. Pour La Boétie, la question posée d'après le critère quantitatif est écartée : ni un ni plusieurs, le *nombre* de gouvernants ne saurait être à la source de la représentation du problème politique. On aura alors bien compris que la classification tripartite ainsi posée était stérile et vaine pour le parlementaire. En revanche, on sait que la position d'Aristote en faveur du régime mixte aura laissé son empreinte de manière durable dans la philosophie politique. Les arguments aristotéliens, repris par Polybe dans son *Histoire*, n'auront pas manqué de trouver un écho auprès de la Rome républicaine et auprès de Cicéron notamment. Cette tendance fera aussi des émules à la Renaissance. La conception aristotélienne des régimes droits/dégénérés est reprise par Polybe sous la classification pure/corrompue. Ce dernier articule ainsi une conception de la corruption des régimes qui s'engendrent les uns des autres, sous la forme d'un cycle. Les Cités libres et Rome au temps de la République, références constantes dans le *Discours*, illustrent ce type de régime mixte.

En réalité, La Boétie entend bien questionner la forme du gouvernement - habituellement définie par le nombre de gouvernants- mais de manière moins convenue. Il nous invite dans un premier temps à nous départir de la représentation communément admise des régimes possibles avant de poser une autre question :

encore voudrais-je savoir avant que mettre en doute quel rang la monarchie doit avoir entre les républiques, si elle doit y en avoir aucun : pour ce qu'il est malaisé de croire qu'il y ait rien de public en ce gouvernement où tout est à un<sup>66</sup> ;

Deux questions connexes sont ainsi associées. La première : quelle place accorder à la monarchie au sein de la typologie -sous-entendu *y-a-t-il de meilleurs régimes*

---

<sup>65</sup> Hérodote, *Enquêtes*, III, 80-82

<sup>66</sup> *Discours de la Servitude Volontaire*, op. cit. p.25, 26

que la monarchie- question hautement débattue depuis la nuit des temps que La Boétie écarte d'un revers de plume, la seconde : *la monarchie individuelle est-elle seulement à considérer parmi les régimes politiques*- question plus épineuse et moins caractéristique des débats contemporains. Chez La Boétie, la question n'est pas tant : *comment répartir le pouvoir et assoir la domination, que que doit préserver le politique*. C'est après ces circonlocutions, après avoir pris soin d'exclure la domination de la sphère politique, et après avoir écarté la question stérile du meilleur régime parce que relevant nécessairement de la domination, que La Boétie commence enfin à tisser la toile de fond sur laquelle va s'inscrire son discours, sans négliger la question du politique puisque le problème de la domination restera la nervure centrale à partir de laquelle l'auteur composera ses lignes.

La question de la domination, immédiatement introduite on l'a vue, ne quittera plus le *Discours*. Qu'importe le régime tant qu'il est dominateur :

d'avoir plusieurs maîtres, c'est, autant qu'on en a, autant de fois être extrêmement malheureux<sup>67</sup>.

Partagée, la domination ne saurait être préférable. Elle ne serait pas divisée mais démultipliée. Le malheur serait ainsi accru et proportionnel au nombre de maîtres. Ainsi, La Boétie fait mine de balayer la question classique du «meilleur régime» parce que cette question, en réalité, contient déjà des réponses qu'il souhaite elles-mêmes mettre en doute. En effet, la monarchie est déjà intégrée dans la question du «meilleur régime». Or, La Boétie entendrait bien poser une question logiquement antécédente : la monarchie doit-elle être, oui ou non, intégrée dans le débat concernant le «meilleur régime» ? L'auteur feint de ne pas poser la question qu'il dit «réservée pour un autre temps et [qui] demanderait bien son traité à part» et qui, surtout, «amènerait quant et soi (avec soi) toutes les disputes politiques»<sup>68</sup>. De fait, La Boétie pose la question de la monarchie, en feignant de ne pas la poser sous prétexte qu'elle serait trop polémique et peut-être secondaire. Dans le *Discours*, la question de la *fin* pourrait alors être envisagée avant celle des *moyens* :

Ainsi, pour en dire la vérité, je vois bien qu'il y a entre eux quelque différence ; mais de choix, je n'y en vois point, et étant les moyens de venir aux règnes divers, toujours la

---

<sup>67</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.* p. 25

<sup>68</sup> *id.*, p. 26

façon de régner est quasi-semblable : les élus, comme s'ils avaient pris des taureaux à dompter, ainsi les traitent-ils ; les conquérants en font comme de leur proie ; les successeurs pensent d'en faire ainsi que de leurs naturels esclaves<sup>69</sup>.

L'auteur observe ici que les différents *moyens* conduisent à la même *fin* : la tyrannie, c'est à dire à l'asservissement des sujets. Les «taureaux» sont «domptés» (l'étymon latin *domitare* signifie soumettre), c'est-à-dire soumis, les «proies» sont assujetties par la force, et les «naturels esclaves» sont reconduits dans leur servitude. Ainsi, roi élu, roi héritier ou roi conquérant, rien n'y fait, la couronne ne brille pas : pas plus le roi élu que le roi conquérant ou que le roi héritier ne gouvernent avec légitimité. L'exercice politique, tel qu'il est communément débattu, repose sur des formes variables mais qui aboutissent à l'identique : la domination, et demeurent donc constamment mauvaises. C'est la question de la *nature* du pouvoir qui doit donc entrer en considération : le pouvoir politique ne saurait, encore une fois, reposer sur la domination. La question du régime pourrait ainsi se poser davantage d'un point de vue infra-structurel, car les moyens, pourtant différents qui conduisent au règne, conduisent au même. La réflexion de La Boétie semble davantage penser une approche fondationnaliste sur laquelle devra reposer l'autorité politique puisqu'elle ne saurait reposer sur de simples voies d'accès au pouvoir. On reconnaît ici l'approche nouvelle des juristes. La loi divine n'intervient plus dans la justification du pouvoir. La Boétie semble se détacher des *arts de gouverner*<sup>70</sup> et tenterait d'établir une science plus rationnelle. Le politique ne saurait aller et venir au gré des uns ou des autres, il lui faut un cadre stable. Il faut, au pouvoir, un ordre propre, une essence intrinsèque. C'est donc la question de l'intérieur de la communauté politique, par un représentant de la communauté politique, qui est ainsi posée.

Dans son *Discours*, La Boétie tient la liberté pour *principe* et pour *fin* de la communauté. Or, la domination annihile toute condition de possibilité de la liberté. La liberté ne peut se manifester que dans l'*égalité* puisque l'inégalité reste dominatrice : elle induit dans la communauté civile, inéluctablement, une forme de domination et entrave la liberté de tous. La domination instaure l'inégalité et

---

<sup>69</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 34

<sup>70</sup> Senellart, Michel, *Les arts de gouverner*, Paris, Éd. du Seuil, coll. Des Travaux, p.45 : «Les arts de gouverner : ce pluriel indique qu'on ne cherche pas à découvrir une essence, un principe fondateur dont on pourrait déduire une méthode de gouvernement. Il désigne une multiplicité non seulement d'arts, de techniques, de systèmes, de règles, de modèle d'action, mais aussi de définitions du «gouvernement.»

l'inégalité est liberticide. La liberté suppose donc l'égalité. Si La Boétie ne définit jamais la liberté positivement, il est manifeste qu'il nourrit une idée de la liberté comme non-domination. C'est ainsi que la liberté se définit dans un premier temps comme la non-domination et que la tyrannie se définit comme la personnalisation du pouvoir, sa privatisation et son appropriation. Il reste donc doublement incorrect pour La Boétie de légitimer la domination : d'une part elle rompt l'égalité et d'autre part elle tue la liberté. La liberté figure l'origine sociale de la communauté et elle doit demeurer le bien premier que la communauté politique doit préserver :

c'est la liberté, qui est toutefois un bien si grand et si plaisant qu'elle perdue, tous les maux viennent à la file, et les biens même qui demeurent après elle, perdent entièrement leur goût et saveur, corrompus par la servitude<sup>71</sup> ;

La liberté perdue interrompt la chaîne du bien. Cette perte n'est pas souhaitable parce qu'elle engendre une cascade de maux d'une part, et qu'elle altère la nature même des biens possibles d'autre part. Aucun bien subséquent ne conserverait sa nature propre et ne serait ainsi appréciable à sa juste valeur. La liberté demeure l'origine première de tous les biens. Elle possède une dimension politique mais aussi éthique.

Après avoir écarté la domination de plusieurs, après avoir rejeté la puissance d'un seul, après s'être demandé s'il était possible d'intégrer le régime monarchique de type individuel parmi «les républiques»<sup>72</sup>, il n'en reste pas moins que le terme «république» reste éminemment corrélé à la notion de «public» dans le *Discours* : la catégorie de «régime politique<sup>73</sup> », comme synonyme de «république», nous paraît alors bien trop étendue. La république contient la *res-publica*, La Boétie ne l'ignore pas. Si le terme «république» désigne le régime politique en général, si le régime politique au bénéfice d'un seul ou de quelques uns est discrédité, il doit être admis que le régime politique concerne, pour La Boétie, le «bien public».

---

<sup>71</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.* p. 29

<sup>72</sup>*id.* p. 26 : cf. note de l'éditeur qui précise que le sens du terme «républiques» est à entendre comme «régimes politiques» dans les premières lignes du texte, nous admettons volontiers cette précision.

<sup>73</sup> Avant le XVI<sup>ème</sup> siècle, on désigne la communauté politique par le terme *res-publica*, le mot «état» ne désigne pas encore le politique mais la condition sociale. Utilisé seul, le mot «état» désigne la condition sociale : noblesse, clergé, tiers-état. Le terme Etat n'apparaît dans le dictionnaire de l'Académie française qu'en 1696.

Par la suite, on constatera en outre que le problème du régime politique ne relève ni du nombre (critère quantitatif) ni de l'éventuelle *qualité* de la personne susceptible d'être mise en avant (critère qualitatif) :

ainsi doncques, si les habitants d'un pays ont trouvé quelque grand personnage qui leur ait montré par épreuve une grande prévoyance pour les garder, une grande hardiesse pour les défendre, un grand soin pour les gouverner -si de là avant ils s'appriivoisent de lui obéir, et s'en fier tant que de lui donner quelques avantages, je ne sais si ce serait sagesse, de tant qu'on l'ôte de là où il faisait bien pour l'avancer en lieu où il pourra mal faire<sup>74</sup> ;

La Boétie se montre éminemment prudent. La «grandeur», comme le souligne les quatre occurrences de l'adjectif qualificatif «grand», si elle est nécessaire n'est pas une qualité suffisante pour gouverner. La personne privée, c'est à dire l'individu, ne peut donc incarner l'État. Ainsi, seulement quelques lignes après avoir écarté la question du nombre de gouvernants -le critère quantitatif- le juriste écarte désormais la qualité du gouvernant -le critère qualitatif- pourtant fort vantée à cette époque où la vertu enseignée doit permettre de bien gouverner. Le gouvernement ne repose donc ni sur le nombre -la *quantité*- ni sur la personne -la *qualité*. La vertu ne justifie par l'ascendance qui pourrait occasionner la domination. Etre bienfaisant ne légitime pas la place du maître. La bonté ne justifie pas l'élévation. La *prudence* doit s'assurer de ménager un espace commun avec un ordre horizontal et non vertical. En quelques lignes, le juriste repousse toutes les catégories habituelles de la gouvernance, anciennes et récentes. Les typologies s'effondrent ainsi les unes après les autres. Le meilleur d'entre tous est ainsi disqualifié. Il ne saurait donc y avoir de *primus inter pares*. L'égalité prévaut encore : ériger un homme providentiel, c'est le placer au-dessus des autres, c'est l'«avancer en lieu où il pourra mal faire». Rompre cette égalité c'est indéniablement manquer de *prudence* et risquer la tyrannie. On le voit, la question du meilleur régime continue d'être abordée en filigrane par la négation, après une annonce que l'on peut qualifier *-a posteriori-* de prétérition que l'on rappelle ici :

si ne veux-je pas pour cette heure débattre cette question tant pourmenée, «si les autres façons de républiques sont meilleures que la monarchie<sup>75</sup> ;

De fait, si La Boétie n'entend pas discuter ou disputer la question du meilleur régime, il jalonne son *Discours* d'éléments de réponse qui permettent de tisser la toile d'un gouvernement plus légitime.

---

<sup>74</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.* p. 26

<sup>75</sup> *id.*, p. 25

Selon L. Gerbier, cette opposition que marque La Boétie entre les «républiques» et le régime monarchique indique que «La Boétie reprendrait donc une conception inscrite dans le langage même du républicanisme italien, aux termes de laquelle il n'est de véritable république que dans un gouvernement véritablement politique, ou civil, c'est-à-dire dans lequel le gouvernement n'appartient pas sans limite à un seul<sup>76</sup>». Tout cela nous amène à considérer que le *Discours* de La Boétie semble davantage porter sur les institutions et les lois civiles que sur la question du bon gouvernement ou du meilleur régime. Dans le discours d'un jeune juriste qui officie au Parlement et qui respire les effluves venues d'Italie, cela n'étonnera pas<sup>77</sup>. La vertu et la raison sont les alliées de la République. La vertu consiste aussi en l'établissement de bonnes lois d'après la raison. On rappèlera que les fondements classiques de la liberté reposent sur l'autonomie du citoyen, la vertu, l'indépendance et le bien public.

Historiquement, la «république» désigne l'organisation de certaines cités grecques et de Rome durant l'Antiquité. Au Moyen-Âge, le terme désigne aussi certaines cités d'Italie comme Venise. La république est une organisation qui fixe les modalités de l'exercice du pouvoir. Il reste néanmoins assez difficile de définir l'usage du terme «république» au sein du *Discours*. La plurivocité du concept initial ne permet pas une interprétation dénuée de toute ambiguïté. Le terme «république» dans le texte ne saurait donc suffire à tisser la toile de fond républicaine du *Discours*. Cependant, d'autres indices viennent consolider l'hypothèse de l'influence de ce courant qui se déploie en Italie. Dès sa première utilisation dans le texte, le vocable «république» sert ainsi à exclure la monarchie des régimes politiques envisageables. La république s'oppose alors à la monarchie. Le terme «république» apparaît à cinq reprises dans le *Discours* et ne revêt pas essentiellement les mêmes attributs à chaque fois. Un peu plus loin dans le texte, le terme renverra à la «république» romaine telle que l'a connue Cicéron, celle que Brutus et Cassius auraient tant voulu sauver mais qui finira en «ruine» et

---

<sup>76</sup> Gerbier, Laurent, «Maîtres et servitudes», in *Lectures politiques de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p. 18

<sup>77</sup> Skinner, Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, coll. «Bibliothèque de l'évolution de l'humanité» Ed. Albin Michel, 2009, p. 301 : «Tout en développant les aspects techniques de l'humanisme italien, les humanistes du Nord conservent la profonde empreinte de leurs prédécesseurs du *quattrocento* dans leurs approches des problèmes plus généraux qui se posent à la pensée sociale et politique.»

sera «enterrée avec eux <sup>78</sup>», ce que La Boétie qualifie de «grand malheur». On peut alors non seulement constater l'attachement du parlementaire pour le modèle républicain romain, mais on constate aussi une valorisation du régime tourné vers le «bien public» :

Aujourd'hui ne font pas beaucoup mieux ceux qui ne font guère mal aucun, même de conséquence, qu'ils ne fassent passer devant quelque joli propos du bien public et soulagement commun<sup>79</sup> ;

On remarque cette fois-ci que l'auteur ne se contente plus de regarder les ruines du passé. La Boétie, après avoir marqué que le régime politique doit servir la chose «publique», après avoir souligné son attachement à la Rome républicaine, après avoir loué Venise, vanté la liberté et l'égalité, en vient maintenant à faire une incursion dans un présent qu'il connaît bien, comme le montre l'adverbe de temps «aujourd'hui» qu'il est impossible de négliger. Arlette Jouanna souligne que le «bien public» et le «soulagement du peuple» recouvre une thématique qui se développe à cette époque<sup>80</sup>, même si l'ampleur de ce type de discours n'est pas encore à son apogée. Le discours politique semblera ainsi passer au discours social.

---

<sup>78</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.* p. 40

<sup>79</sup> *id.*, p. 43

<sup>80</sup> Jouanna, Arlette, *Le devoir de révolte*, Paris, Fayard, 1989, p. 356-362



## **DEUXIEME PARTIE**

### **LA SERVITUDE ET SES HISTOIRES**

## Une histoire de langage

Une perspective biographique, sociale, historique et politique reste nécessaire pour entendre le *Discours de la Servitude volontaire*. Son langage s'inscrit au sein d'un cadre intellectuel dont il est nécessaire de se rapprocher si nous voulons entendre La Boétie, rien que La Boétie. Afin d'examiner plus avant le propos de l'auteur, il conviendra à présent d'étudier particulièrement les sources auxquelles il semble s'être abreuvé et les conventions de langage auxquelles il semble adhérer.

## Une histoire de Lettres

Même au sein de son époque, l'oeuvre de l'auteur dénote une certaine originalité. En dépit des codes rhétoriques parfaitement maîtrisés, le texte laisse échapper une valeur singulière. L'alliance des deux termes qui forment le syntagme de la «servitude volontaire» n'y est pas étrangère. En effet, au XVIème siècle la «servitude» est encore un mot peu courant. La «servitude volontaire» apparaît alors comme une création du langage pour nommer une réalité péniblement identifiée, paradoxale et scandaleuse. Les deux termes désignent des éléments plus ou moins abstraits. Soulignons que La Boétie parle de «servitude» et non de «servage» -même si ce mot est également présent dans le *Discours*. En premier lieu, cette construction oxymorique soutiendrait donc davantage une condition morale que sociale -contrairement au servage. Par conséquent, ce syntagme souligne la visée axiologique du propos tenu par l'auteur. En effet, le *Discours* émet un jugement moral sur la conduite des hommes. En dehors du titre, le fameux syntagme n'apparaît qu'une seule fois dans le texte<sup>81</sup>. Il n'est donc pas à prendre au pied de la lettre, si l'on ose dire, et demande d'examiner plus minutieusement le langage et les origines du «discours».

Nous avons retrouvé chez Lucien de Samosate (IIème siècle) la notion de *servitude volontaire* ou d'*esclavage volontaire* selon les traductions. Dans son

---

<sup>81</sup> *Discours de la servitude volontaire, op. cit.*, p.38 : «ainsi, la première raison de la servitude volontaire, c'est la coutume»

traité *Sur ceux qui sont aux gages des grands*<sup>82</sup>, Lucien de Samosate parle de «collier d'or» et d'«esclavage volontaire» en s'attaquant à un censeur. On l'explique ainsi : «en fait, la Renaissance retrouve la "seconde sophistique", ses auteurs comme Philostrate ou Lucien, et ses genres, parmi lesquels figurent la déclamation»<sup>83</sup>, à tel point que l'on aura parfois entendu parler de *Lucianisme* au XVIème siècle. La Boétie et ses contemporains infléchissent ainsi quelque peu les règles de la rhétorique classique (censée favoriser l'élévation morale des jeunes gens) au profit d'une rhétorique plus moderne. On peut alors en déduire que les règles platoniciennes ne sont plus aussi appréciées et remarquer que la nouvelle rhétorique laisse pénétrer des éléments de sophistique plus modernes et plus fantaisistes. On retrouve également cette notion chez Sénèque, dans *La Brièveté de la vie*<sup>84</sup> : «Il en est d'autres qui, à courtiser sans profit leurs supérieurs, se consomment dans une servitude volontaire». On retrouve encore cette même notion dans une *Lettre à Lucilius*<sup>85</sup>. Cicéron, dans ses *Philippiques*<sup>86</sup>, écrit : *Quae, malum, est ista voluntaria servitus ?* (Malheur ! Qu'est-ce donc que cette servitude volontaire ?). On retrouve encore l'expression dans *La République*<sup>87</sup> : *eos qui pareant principibus agitari ab eo populo et servos voluntarios appellari* (ce peuple poursuit de ses insultes ceux qui obéissent aux dirigeants ; il les traite d'esclaves volontaires). Cicéron fait alors allusion aux dirigeants et aux magistrats... et «il n'est pas impossible que La Boétie ait utilisé cette référence précise comme une subtile figure d'ironie dont ses premiers lecteurs comprenaient la véracité en même temps que la force, venant d'un magistrat s'adressant à d'autres magistrats, et non pas un démagogue appelant à la révolte populaire»<sup>88</sup>.

---

<sup>82</sup>Samosate, Lucien de, *Sur ceux qui sont aux gages des Grands*, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k80045k/f282.tableDesMatières>, p.252

<sup>83</sup> Guerrier O., Boulet M., Thorel M., *La Boétie, De la servitude volontaire ou Contr'un*, Paris, Ed. Atlande, Coll. «Clefs Concours - Lettres XVIè siècle», 2014, p. 70

<sup>84</sup> Sénèque, *La vie heureuse, La brièveté de la vie*, Paris, GF Flammarion, 2005, II, 1, p. 103

<sup>85</sup> Sénèque, Lettre 47 à Lucilius «Qu'il faut traiter humainement ses esclaves» ([http://fr.wikisource.org/wiki/Lettres\\_à\\_Lucilius/Lettre\\_47](http://fr.wikisource.org/wiki/Lettres_à_Lucilius/Lettre_47))

<sup>86</sup> Cicéron, *Philippiques*, Paris, Les belles Lettres, 2002, I, 15, p. 62

<sup>87</sup> Cicéron, *La République*, Paris, Les Belles lettres, 2012, I, XLIII, p. 242

<sup>88</sup> Knop D., Balsamo J., *De la servitude volontaire rhétorique et politique sous les derniers valois*, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 172

L'expression «servitude volontaire» semble être un lieu commun du discours contre la tyrannie. Chez Sénèque et Lucien il s'agissait d'une notion morale qui servait à blâmer les courtisans. Il s'agissait alors de traiter d'un excès de *vice*. Par la suite, la dimension morale sera rapportée au politique. La particularité de La Boétie sera justement de rapporter cette notion morale à la catégorie du politique. Le fait que l'auteur n'utilise le syntagme qu'une seule fois dans le texte et le mette particulièrement en valeur dans le titre souligne vraisemblablement davantage son indignation plutôt qu'une volonté de développer une conception de la «servitude volontaire» à proprement parler.

Ce bref tour d'horizon littéraire nous montre au moins une chose : la servitude volontaire appartient à la tradition gréco-latine. Elle apparaît alors plutôt comme une sorte de gène récessif dans le discours général de La Boétie que comme un véritable emprunt à la tradition littéraire antique en particulier. La thématique possède ses occurrences dans tout un pan de la littérature classique. Ce serait donc une erreur de réduire la pensée de La Boétie à la conception pure et simple de la «servitude volontaire».

### **Une histoire de «discours»**

La formule oxymorique servirait à amplifier la force d'indignation du locuteur. Avec la «servitude volontaire», La Boétie semble avant tout adresser une injure à ses pairs. Cette construction oxymorique possède la propriété d'aller contre la *doxa*, tout en restant relativement commune dans la tradition littéraire. C'est aussi cela qui en fait un *savant* paradoxe. On pourrait comparer ce tour rhétorique à celui de Nicolas de Cues qui, en 1440, compose la *Docte Ignorance* (sorte de thèse sur la coïncidence des opposés) ou encore, plus proche de La Boétie, à celui d'Érasme qui compose son *Eloge de la folie* et dont le titre fait lui aussi cohabiter l'impossible : la célébration du délire. On le voit, le procédé est un habile artifice rhétorique aux mains d'érudits qu'il ne faut pas prendre au mot ni conceptualiser littéralement. Ce syntagme est donc bel et bien, avant tout, un artifice d'érudit. Le thème paradoxal est très présent à cette époque et constitue un art rhétorique qui répond à des impératifs stylistiques et intellectuels particuliers. De ce fait, la portée sémantique du syntagme doit être interrogée. En rhétorique, la

«servitude volontaire» constitue ce que l'on nomme une *contradictio in terminis* et repose sur le principe aristotélien de la contradiction, exposé dans la *Rhétorique*. La «servitude volontaire» est alors à entendre comme «soleil noir» et, de fait, à comprendre comme ce qui n'existe pas dans la nature. Dès lors, deux options sont possibles : la figure est ironique -comme le «beau jeune vieillard» dans *Le malade imaginaire* de Molière- ou elle est précieuse -comme l'«obscur clarté» de Nerval. Le langage et le style précieux n'apparaissent qu'au XVII<sup>ème</sup> siècle. Il nous reste donc l'incompatibilité naturelle et l'ironie. Par conséquent, après ce que nous venons de montrer, il convient d'admettre que la «servitude volontaire» ne représente pas une "idée fixe" du *Discours* qui reste bien loin du discours dogmatique avec pour seul objet la «servitude volontaire».

Le fameux syntagme masque une réalité que La Boétie entend bien dénoncer. Comme Érasme avec son *Éloge de la folie*, La Boétie va aussi opérer un retournement des apparences. En premier lieu, on l'aura compris, le discours ambigu sert à agiter l'esprit et à «frapper» le lecteur. Mais bien vite, on s'apercevra que le discours évince l'ambiguïté : le syntagme «servitude volontaire» n'est jamais réemployé et l'auteur nous offre une constellation de sens possibles de la «servitude» en l'inscrivant dans un cadre discursif particulier : la *declamatio*.

La rhétorique reste l'un des trois arts majeurs à la Renaissance, avec la logique et la grammaire. Le droit, la médecine et la théologie viennent ensuite comme les disciplines les plus prestigieuses. Auparavant très pratiquée chez les grecs, elle demeure un exercice à la mode à l'époque de Cicéron qui fait parfois l'objet de représentations publiques. L'orateur est alors appelé à soutenir une thèse *pro* ou *contra* ou parfois avec les deux voix. Ce que pense réellement l'orateur reste, dans ces conditions, bien difficile à déceler.

Lucien de Samosate, dont nous avons déjà parlé, illustre parfaitement le genre paradoxal que l'on remet au goût du jour à l'époque de la Renaissance mais sous une approche un peu différente. Son *Eloge de la mouche* est un bon exemple de ce que l'on nomme «l'éloge paradoxal». On voit alors poindre une sorte d'usage problématique de la rhétorique à cette époque. Des arguments douteux et paradoxaux sont employés, l'ambiguïté naît au cœur de la démonstration et les conclusions deviennent difficiles à établir. Ce jeu avec le langage donne une allure

moins académique que les plaidoyers offerts par Cicéron. Aussi, la *déclamatio* est-elle révisée et sa “mécanique” renouvelée, voire, quelque peu subvertie. On introduit le trouble au coeur de l’argumentation et les propos restent incertains. L’intention claire de l’auteur échappe au lecteur. Encore une fois, rappelons *L’éloge de la folie*, exemple célèbre pour illustrer ce genre. L’auteur se met donc à jouer avec la lettre :

parfois purement ludique, le discours, qui sape le système de vérification sur lequel il se fonde ne peut-être compris au pied de la lettre. Il impose à l’auditeur, ou au lecteur, un travail d’interprétation<sup>89</sup>.

Rappelons que ce type de discours «déclamatif» était initialement destiné à la forme orale. Désormais, les procédés propres au genre s’appliquent à l’écrit et sont donc destinés à la lecture. Il reste des marques de cette tradition orale dans le *Discours* : les digressions, les interpellations, les exclamations, la mise en évidence de l’*ethos* de l’auteur. A l’oral, ils sont la marque d’un discours relativement naturel, mais à l’écrit, ils deviennent la marque d’un artifice délibéré. L’auteur feint l’étonnement, la surprise, le scandale et il accroît volontiers la surenchère du propos. Le ton est ainsi parfois emphatique. Par ailleurs, on sait que le *Discours de la servitude volontaire* n’est pas le fruit d’un premier et unique jet puisqu’il a été amendé et remanié. C’est donc un discours mûrement réfléchi, éminemment travaillé, qui conserve un style oral avec des marqueurs littéraires et rhétoriques qu’il convient de ne pas négliger. Il ne s’agit pas ici de donner une leçon de «style» mais de montrer que la forme particulière de ce *Discours* affecte nécessairement le sens que nous pourrions lui attribuer si nous ne considérons les propos qu’au ras de la lettre. C’est la raison pour laquelle il semble important de prendre un peu de recul pour aborder la manière dont *fonctionne* le discours du *Discours*. Sa nature s’inscrit dans une tradition littéraire et sa fonction s’inscrit dans une stylistique contemporaine qu’il est essentiel d’examiner. Le discours n’a plus ni vocation à être dit ni même à être «vrai» :

le plaisir de la déclamation procède donc autant du jeu, de la mise en jeu de langage, que de cette corruption volontaire de ce par quoi on a coutume de considérer une chose comme vraie<sup>90</sup> ;

---

<sup>89</sup> Guerrier O., Boulet M., Thorel M., *La Boétie, De la servitude volontaire ou Contr’un*, Paris, Ed. Atlande Coll. «Clefs Concours - Lettres XVI<sup>e</sup> siècle», 2014, p.71

<sup>90</sup> Guerrier O., Boulet M., Thorel M., *La Boétie, De la servitude volontaire ou Contr’un*, Paris, Coll. Ed. Atlande, «Clefs Concours - Lettres XVI<sup>e</sup> siècle», 2014, p. 72

La nature même du discours est ainsi corrompue et laisse le lecteur libre d'interprétation. Exercice connu de tous les érudits de cette époque, on sait aujourd'hui que la *declamatio*, si elle demeure un style fantaisiste, n'est pas pour autant nécessairement dénuée d'intention importante -Érasme l'a bien montré. Cependant, les dispositifs langagiers de La Boétie demeurent spécifiquement incertains. Le genre même du discours, on l'aura bien compris, élimine par définition l'univocité des énoncés, la monosémie du vocabulaire, et chasse la véracité des propos par l'entremise de figures stylistiques notamment (oxymore, digression, ironie, prétérition ...), et, par là-même, il donne à la servitude des allures sinon étranges au moins variées.

### **Une histoire de sens**

La «servitude» constitue la clé de voûte de tout le *Discours*. Cependant, il convient de rappeler qu'à cette époque l'on parle encore surtout de «servage». Le plus souvent, les deux termes sont employés dans le discours sous la forme de figure synonymique qui opère une fonction cumulative. Toutefois, il faut l'entendre, c'est surtout la notion de servitude qui prévaut. L'unité lexicale et sémantique de référence est la même pour les deux termes, il s'agit de «serf», dont l'étymon latin *servus* signifie *esclave*. Le «servage» est un terme dont la construction est attesté au XIIème siècle et désigne la condition sociale bien connue dans la société féodale. La «servitude», en revanche, est un synonyme de forme savante qui ne supplantera le terme «servage» qu'à partir du XVIIème siècle. Au moment où La Boétie emploie le terme, il est alors encore peu répandu. Jusqu'au XVème siècle le terme «servitude» désigne couramment «la dépendance d'une domination étrangère»<sup>91</sup>, on parle de pays en servitude par exemple. La première occurrence du terme «servitude» rencontrée dans le *Discours* désigne précisément cette situation :

Qu'on mette d'un côté cinquante mille hommes en arme (...), ou ceux qui ne peuvent attendre autre loyer des coups qu'ils donnent ou qu'ils reçoivent que la servitude d'autrui ?<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> *Dictionnaire Godefroy, 9è-15è siècles*

<sup>92</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit. p. 27-28*

Toutefois, de manière plus particulière, le terme désigne également les redevances imposées aux serfs, et, d'une manière plus générale, le dévouement d'un serviteur. Par extension, il finira par désigner une condition servile. Peu à peu, tandis que le terme désignait des valeurs éminemment concrètes, un glissement sémantique s'opère et produit des valeurs plus abstraites -mais en aucun cas encore évidemment d'ordre psychologique ou anthropologique. Quoi qu'il en soit, le terme «servitude» reste, à ce moment là, un emprunt récent et demeure un terme de type savant. De la sorte, on pourrait concevoir qu'il semble désigner la transposition du «servage» à une autre échelle : sémantique mais aussi sociale.

Dans un premier moment, nous l'avons vu, la première servitude désignée dans le *Discours* signifie la soumission à la force. Elle désigne l'assujettissement, le renoncement à la liberté dans un contexte particulier. Elle est accidentelle et concerne les aléas de la fortune. Pour La Boétie, « il ne se faut pas ébahir qu'elle [la nation] serve, mais se plaindre de l'accident»<sup>93</sup>. C'est ce que montre l'exemple de l'Athènes qui se retrouve accidentellement gouvernée par les trente tyrans. Dans ce cas «une nation est contrainte par la force de servir à un»<sup>94</sup>.

Dans un deuxième temps, par l'entremise de son paradigme antonyme -celui de la liberté- on peut observer l'avènement d'une double servitude :

sinon qu'il semble qu'à ces glorieux jours là ce n'était pas tant la bataille des Grecs contre les Perses comme la victoire de la liberté sur la domination, de la franchise sur la convoitise<sup>95</sup> ;

Si la «franchise» et la «liberté» entretiennent une relation de synonymie étroite -il s'agit d'une figure synonymique mais dont la fonction n'est pas seulement cumulative- on observe que cette relation de proximité sémantique introduit une nuance qui éclaire la conception boétienne de la servitude. La «franchise» est un statut qui s'oppose à la «convoitise», c'est à dire à la dépossession de ses biens. La liberté, en revanche s'oppose à la domination par un tiers. Ce parallélisme de construction permet de confronter indistinctement la servitude à la liberté et à la franchise tout en mettant également en évidence des nuances sémantiques. Le terme «liberté» provient du vocabulaire philosophique politique savant et renvoie plutôt aux Anciens tandis que la «franchise» désigne plus proprement des états de

---

<sup>93</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.* p. 26

<sup>94</sup> *ibid.*

<sup>95</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 28

la société féodale et sa construction est -comme on l'entend- typiquement française. Ainsi pour ne pas être asservi il faut être franc *et* libre, c'est-à-dire jouir de ses biens *et* ne pas être dominé. Cet extrait montre également que la victoire ne tient pas à l'incarnation de la force ou de la puissance des Grecs contre les Perses mais à l'incarnation de la liberté même, de la propriété de soi et de ses biens. Pour La Boétie, un peuple libre et franc sera toujours en mesure de vaincre :

C'est chose étrange d'ouïr parler de la vaillance que la liberté met dans le coeur de ceux qui la défendent<sup>96</sup> ;

À la servitude, La Boétie oppose donc également la «vaillance».

La première servitude désigne donc la soumission à la force, la deuxième servitude insiste sur la duplicité même de son caractère, enfin, signalons une troisième servitude, désignée comme la «servitude sans regret» :

Il est vrai qu'au commencement on sert contraint et vaincu par la force ; mais ceux qui viennent après servent sans regret, et font volontiers ce que leurs devanciers avaient fait par contrainte<sup>97</sup>.

L'auteur du *Discours* retrace alors le chemin empruntée par la servitude. Si dans un premier temps elle répond à la force et à la contrainte, dans un deuxième temps elle répond à l'oubli d'une force et d'une contrainte pourtant disparues. La force et la contrainte évanouies, la servitude demeure. Cette énigme se résout si l'on considère qu'il s'agit d'une servitude acquise et reproduite par l'*oubli* de la condition première -celle de l'*être naturel*- dérobée par la force et par la contrainte. Dans un premier temps «on sert contraint et vaincu par la force», dans un deuxième temps on sert donc «sans regret», parce qu'il est impossible de regretter ce que l'on n'a pas connu et ce dont on ne garde aucune connaissance. Ainsi, les hommes «prennent pour leur naturel l'état de leur naissance»<sup>98</sup>. La servitude devient un *état* de naissance qui s'oppose ainsi à un *être* naturel originel.

La Boétie en vient alors au point de fuite du *Discours* en faisant intervenir la «coutume» comme la raison principale :

Ainsi la première raison de la servitude volontaire, c'est la coutume<sup>99</sup> ;

---

<sup>96</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.* p. 29

<sup>97</sup> *id.*, p. 35

<sup>98</sup> *ibid.*

<sup>99</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.* p. 38

C'est la première fois et la dernière fois que le syntagme sera ainsi utilisé dans le texte. La Boétie annonce que la mauvaise pratique contredit la nature et finit par l'inhiber. On note que c'est la coutume qui finit pas se substituer à la force, même si elle n'est pas le seul facteur causal, elle est la raison première. Il s'agirait alors, dans ce cas précis, de rapporter la servitude à la culture. Mais cette servitude coutumière est elle-même ambiguë et joue sur deux tableaux : social/culturel et juridique/institutionnel.

On finit bien par observer que la servitude se rapporte à diverses catégories : force, contrainte, tromperie -les hommes «sont trompés par eux-mêmes<sup>100</sup>»-, oubli, coutume, culture. On peut ainsi remarquer que la servitude possède plusieurs histoires, de nombreuses causes et différents sens. La Boétie parcourt l'Histoire, retravaille une histoire littéraire, agrmente les formes du discours et remue le sens des mots.

### **La servitude dans tous ses états**

La servitude est loin d'être un concept univoque. Bien que l'auteur en fasse l'élément le plus commun de son *Discours* et de la Cité, la servitude n'en manifeste pas moins une hétérogénéité fondamentale. Ce que les individus ont alors en commun ce n'est plus le bien mais le «mal», presque défendu comme un bien, un sort sur lequel La Boétie ironise volontiers :

on dirait à le [ le peuple] voir qu'il a non pas perdu sa liberté, mais gagné sa servitude<sup>101</sup> ;

Il parle ainsi du peuple en procédant à une exagération délibérément outrancière.

Mais il ne s'en tiendra pas à cela et proposera d'examiner le mal plus en détail :

Cherchons donc par conjecture, si nous en pouvons trouver, comment s'est ainsi si avant enracinée cette opiniâtre volonté de servir, qu'il semble maintenant que l'amour même de la liberté ne soit pas si naturel<sup>102</sup> ;

L'auteur propose de chercher les causes de la servitude et concevra ainsi une sorte de petite étiologie.

---

<sup>100</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p.34

<sup>101</sup> *id.* p. 35

<sup>102</sup> *id.* p. 31

## Les petits moyens : la domination culturelle

La Boétie récuse la naturalité de la condition d'esclave et réfute ainsi la thèse aristotélicienne de l'esclavage par nature<sup>103</sup> :

La nature de l'homme est bien d'être franc et de le vouloir être<sup>104</sup> ;

Il n'existe pas de «naturels esclaves». Le parlementaire va plus loin, on l'a vu, il ne légitime pas non plus l'exercice du pouvoir comme domination puisque celle-ci asservit. Il dénonce donc la domination de l'homme par l'homme. Peu à peu, on voit naître dans le *Discours* une tension entre la nature et la culture. La Boétie montre que ce qui est en premier lieu contraint est ensuite relayé par la «coutume». Contraints, les sujets servent forcés, accoutumés, ils servent volontiers. Or, si la domination n'est pas naturelle, elle est donc construite. L'auteur assimile clairement la coutume à la déshumanisation puisqu'il faut «de bête revenir homme»<sup>105</sup>. La domination serait arbitraire et culturelle. Ce que montre ainsi le juriste, c'est l'élaboration d'une norme artificielle contre-nature. La mauvaise pratique contredit la nature. La coutume établit une sorte de normativité qui finit par asservir les hommes.

Le terme «coutume» dénote deux acceptions : l'une philosophique, qui rejoint la catégorie classique et ancienne de l'*habitus* (l'*hexis* chez Aristote), l'autre proprement juridique. La coutume tire son origine et sa force de sa réputation populaire. Le peuple serait donc ici son propre ennemi. Le long usage des coutumes orales et l'adhésion tacite des populations fait du peuple à la fois le bourreau et sa victime. La coutume, entendue par La Boétie, devient l'inverse de la pratique vertueuse. De surcroît, cette coutume permet de légitimer à bon compte le pouvoir du tyran. L'autorité de la coutume est alors implicitement associée à l'autorité du régime politique. C'est là pour le juriste une manière subtile d'introduire la condition arbitraire de l'existence de la coutume qui ne reconnaît ni la loi de nature (la liberté) ni le droit naturel (offert par la raison). Précisons qu'à cette époque, chez les jurisconsultes, la coutume est un fervent

---

<sup>103</sup> Aristote, *Les Politiques*, Paris, GF Flammarion, 1993 Livre I, chap. 5 p.99-103, p. 103 : «que donc par nature les uns soient libres et les autres esclaves, c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition est juste et avantageuse.»

<sup>104</sup> *Discours de la Servitude Volontaire*, *op. cit.* p. 38

<sup>105</sup> *id.* p. 29

sujet de débat. La coutume passe d'un *usage* de fait à une *norme* juridique. Or, il existe une recherche *active* pour fonder le droit, par opposition à la *passivité* que suggère la coutume. Cette démarche active tend vers une approche *rationnelle* du droit et s'oppose à la contingence et au caractère arbitraire des coutumes. La coutume correspondrait ici à une sorte de loi injuste puisqu'elle ne permet pas de préserver la nature originellement libre de l'homme. Les coutumes iniques sont vivement contestées par ces juristes en action. Rappelons que nous sommes en pleine période de réformation des coutumes depuis l'ordonnance de Montil-Lez-Tours (1454). De la forme orale, celles-ci doivent peu à peu passer à une forme écrite. À long terme, il reste question de pouvoir édifier un droit coutumier commun pour harmoniser et homogénéiser les coutumes du royaume et pacifier le pays. Les juristes, tout en ayant pour mission de rédiger les coutumes, tentent également de les réformer pour les rendre conformes à une certaine idée de justice et surtout conformes à la *raison*. La coutume est perçue comme la source d'un dérèglement commun. Il faut donc noter que la coutume fait de moins en moins l'unanimité au sein de la sphère politique, et particulièrement chez les jurisconsultes dont fait partie La Boétie. On peut maintenant mieux comprendre le *Discours* du parlementaire qui pourfend cette «coutume». Il faut y entendre l'*usage*, certes, mais il faut également y entendre une volonté d'édifier rationnellement des pratiques différentes par le biais des «lois» et donc d'une réforme institutionnelle.

Plus concrètement, les mauvaises coutumes désignent aussi les exactions seigneuriales : ce sont les taxes et les corvées imposées indûment aux sujets par les Seigneurs. Les coutumes désignent aussi des peines jugées trop sévères ou irrationnelles. Depuis le XIII<sup>ème</sup> siècle, l'interprétation des coutumes est léguée au Parlement. Elles permettent surtout de régir des usages privés (relations de biens, relations familiales...). La loi royale ne régissait pas encore ce domaine coutumier, d'où une grande hétérogénéité sur les terres du royaume. Une volonté de codification tentera peu à peu de s'affirmer. Dans le *Discours*, la coutume est la raison première parce qu'elle est le premier *donné* que l'homme rencontre. Elle fait ainsi office de raison. C'est donc dans une puissance empirique que La Boétie inscrit la servitude. On peut alors remarquer que si la coutume opère comme une transcendance (c'est sa fonction) - c'est à dire comme quelque chose qui dépasse

l'homme- elle n'est en rien métaphysique et demeure proprement immanente (c'est sa nature) sous la plume de La Boétie, ce qui singularise l'approche de l'auteur qui rompt ainsi avec l'image augustinienne de la servitude chrétienne transmise par le péché et qui corrompt la volonté. Par la servitude, l'auteur rend ainsi son pouvoir à l'homme et laïcise l'image même de l'homme.

Il ne faut pas faire doute qu'en parlant de coutume, le juriste joue sur les deux tableaux : culturel et juridique. La coutume désigne à la fois cette manière de se comporter -proche de l'habitude- et un terme de jurisprudence féodale. La coutume reste à entendre comme le moyen mystérieux de continuer à dominer les hommes et demeure certainement l'entité la plus coupable mais aussi la moins responsable. La coutume permet de condenser un faisceau de causes et souligne la concaténation de déterminations historiques, culturelles et sociales quasiment indissociables ; elle récapitule ainsi la «première raison» de la servitude tout en restant multi-factorielle. Toutefois, si elle accable le peuple, elle permet aussi, selon La Boétie, de l'excuser :

je suis d'avis qu'on ait pitié de ceux qui en naissant se sont trouvés le joug au col, ou bien qu'on les excuse, ou bien qu'on leur pardonne, si, n'ayant vu seulement l'ombre de la liberté, et n'en étant point avertis, ils ne s'aperçoivent point du mal que ce leur est d'être esclaves<sup>106</sup>.

Par la suite, l'oubli constituera la matrice de reproduction essentielle de la coutume et contribuera ainsi à la régénérescence permanente de la servitude. La coutume reste alors cette seule mémoire par défaut, comme une sorte de mémoire négative. Elle figure une mémoire mécanique, pratique, incorporée, sans trace de souvenir passé. La mémoire ainsi incorporée tourne en quelque sorte à vide et ne se borne qu'à répéter le présent. La répétition immuable de la coutume constitue une sorte de maladie chronique qui souligne le vide de la mémoire et agit comme une sorte de mémoire procédurale, sans souvenir, où le passé ne consiste qu'à reproduire indéfiniment le présent de la servitude. Pour un humaniste qui conçoit la discipline historique comme un guide en matière de vertu et de bonne vie, on perçoit aisément l'embarras :

Il n'est pas croyable, comme le peuple, dès lors qu'il est assujetti, tombe si soudain en un tel et si profond oubli de la franchise, qu'il n'est pas possible qu'il se réveille pour la ravoir<sup>107</sup> ;

---

<sup>106</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.* p.38

<sup>107</sup> *id.* p. 35

Le poids de la tradition anéantit alors toute possibilité de raviver la moindre étincelle de liberté. L'homme reste dominé par une structure archaïque et temporelle qu'il ne maîtrise pas. Il demeure soumis à la coutume et ne maîtrise pas le *chronos*. La domination a besoin de temps pour être incorporée et inscrire la servitude dans la coutume, et la tyrannie a besoin d'immédiateté pour continuer de détourner l'individu. On observe alors une sorte de croisement temporel au sein de la servitude : le *chronos* de la domination dépasse l'individu de manière spatio-temporelle et croise le temps immédiat de la tyrannie qui happe l'individu et finit de le soustraire à lui-même pour féconder encore et toujours la servitude. La tyrannie dérobe le temps, et la domination le rend insurmontable. Ainsi, les hommes «fondent eux-mêmes sous la longueur du temps la possession de ceux qui les tyrannisent»<sup>108</sup>. L'homme est arrimé à un présent qui n'en finit plus de le dépasser. La «longueur du temps» se substituant au raisonnement, la coutume, aux dépens de la raison, devient le maître de l'homme. Un «esprit» des coutumes se dessine dans lequel s'inscrit la servitude. La coutume constitue alors ce paradigme utile pour analyser la société et permet de décrypter les "raisons" ancrées dans la culture du peuple. La coutume montre que la culture, ici, annihile la capacité rationnelle de l'individu. On comprend que ce problème soulevé par le juriste demeure bien cette source culturelle en tant qu'elle tend à devenir la source de normes juridiques... aux dépens de la raison.

Si la mauvaise fortune forme, en premier lieu, les sédiments de la servitude, les individus premièrement contraints par la fortune sont ensuite assujettis *par et à* la coutume qu'ils considèrent comme légitime, et deviennent ainsi les passagers d'un *chronos* sur lequel ils n'ont aucune prise puisque le temps figure un temps irrémédiablement présent. L'homme finit ainsi par être dominé par une structure archaïque qui le dépasse. La domination coutumière s'apparente alors à une sorte de domestication qui finit par produire un «parc de bêtes»<sup>109</sup>. Une fois la nature de l'homme anéantie, il devient difficile de faire machine arrière :

Mais certes les médecins conseillent bien de ne mettre pas la main aux plaies incurables ; et je ne fais pas sagement de vouloir prêcher en ceci le peuple, qui a perdu long temps a

---

<sup>108</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.* p. 38

<sup>109</sup> *id.* p.36

toute connaissance, et duquel puisqu'il ne sent plus son mal, cela montre assez que sa maladie est mortelle<sup>110</sup>.

Nous le confirmons, La Boétie n'entend pas s'adresser au peuple. S'il finit par l'excuser, il n'ignore pas que son mal est ici «incurable» et «mortel», et que le remède, par conséquent, ne passera pas par lui. Dans l'immédiat, il n'est donc pas question de proposer une métamorphose du «gros populas». L'auteur insiste sur la plasticité du corps social et sur sa fondamentale indétermination mais il montre qu'un corps atteint n'est pas si vite soigné. Aussi, le fameux «soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres<sup>111</sup>» résonne-t-il comme une sorte de provocation, d'autant que nous gardons toujours en mémoire les révoltes populaires sanglantes et la situation alarmante des parlementaires qui en ont fait les frais. Il serait aussi curieux pour un parlementaire au service du roi d'encourager le peuple à ne plus obéir : premièrement parce que le peuple ne cesse de se révolter -donc il désobéit- deuxièmement parce que le parlementaire a justement la charge de l'obéissance des sujets. On comprend alors que le peuple est en réalité une interface, que l'important n'est pas ce semblant d'appel au peuple mais l'écho qu'il doit suggérer chez les parlementaires. Si au départ les corps étaient les proies de la servitude, ce sont maintenant des esprits colonisés par la coutume qui sont asservis. La domination se déplace : du corps elle passe à l'esprit, pour autant elle n'en reste pas moins exo-déterminée puisque l'individu ne figure toujours que le lieu de passage de la domination ainsi structurée.

À ce problème, dépeint comme un mal endémique dès l'ouverture du discours avec emphase, La Boétie ajoute un autre problème qui aurait aussi, en partie, à voir avec la coutume. Si dans un premier temps la contrainte, la coutume et l'oubli sont le lot commun des asservis, La Boétie ajoute un élément, celui de la dépossession. Les individus assujettis sont aussi des gens dépossédés. Au XVIème siècle le titre de *propriété* n'existe pas mais le problème de la possession fait débat. L'illégitimité de la spoliation des biens des sujets est un autre élément de discussion au sein du corps politique. En effet, la plupart des juristes considèrent les droits féodaux comme odieux. On peut penser que l'idée du droit de propriété comme un droit naturel est en marche. L'amour de la liberté défendu par La

---

<sup>110</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p.30, 31

<sup>111</sup> *id.* p. 30

Boétie présuppose une condition saine du sujet, non seulement intellectuelle mais aussi matérielle :

Pauvres et misérables peuples insensés, nations opiniâtres en votre mal et aveugles en votre bien ! Vous vous laissez emporter devant vous le plus beau et le plus clair de votre revenu, piller vos champs, voler vos maisons, et les dépouiller des meubles anciens et paternels ; vous vivez de sorte que vous ne pouvez vous vanter que rien ne soit à vous , et semblerait que meshui ce vous serait grand heur de tenir à ferme vos biens, vos familles, et vos viles vies<sup>112</sup> ;

Selon A. Jouanna<sup>113</sup>, La Boétie rejoindrait la dénonciation d'un régime «où tout est à un». Il dénoncerait ainsi un adage du droit romain : *omnia principi esse intelligentur* (tout est censé appartenir au prince). On rappelle qu'à cette période la pression fiscale est accrue. Le roi a recours à l'emprunt et aliène les biens pour remplir les caisses du royaume. Les levées d'impôts sont de plus en plus nombreuses et vivement contestées. On rappelle à ce titre la violente révolte contre la Gabelle en 1548 en Guyenne, sur les terres de La Boétie. L'image de la servitude serait ainsi de plus en plus associée au paiement de l'impôt. Les nobles et les bourgeois sont eux aussi spoliés par l'Etat et, de fait, sont communément apparentés à des «serfs». La polémique fiscale enfle et devient un lieu commun des débats politiques. Le problème de la propriété survient à plusieurs reprises au sein du *Discours* et, s'il semblerait effectivement que La Boétie adresse cette critique à la monarchie qui dépossède les sujets comme l'indique A. Jouanna, il semblerait aussi pour nous que cette critique vise le régime de la propriété d'une manière plus générale. En effet, plus généralement, déposséder les hommes c'est les asservir et les maintenir dans le régime de la domination. L'indépendance matérielle souligne une condition de possibilité de la liberté. On retrouve notamment cette idée chez Machiavel<sup>114</sup>. La tyrannie désigne un régime de propriété qui passe par la dépossession, même si pour cela il reste préférable d'employer quelques subterfuges comme le montre l'exemple de la «largesse» chez les tyrans :

---

<sup>112</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 30

<sup>113</sup> Jouanna, Arlette, *La France de la Renaissance*, Paris, Ed. Perrin, Collection «Tempus», 2001, p. 465

<sup>114</sup> Machiavel, Nicolas de, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Ed. Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1996, p. 223 : «En outre, nul n'apprécie, tant qu'il en jouit, le bénéfice qu'apporte la liberté : jouir librement et sans aucune crainte de ses biens, ne craindre ni pour l'honneur de sa femme et de ses enfants, ni pour soi-même.»

Les tyrans faisaient largesse d'un quart de blé, d'un setier de vin, et d'un sesterce ; et lors, c'était pitié d'ouïr crier «Vive le Roi» ! les lourdauds ne s'avisait pas qu'ils ne faisaient que recouvrer une partie du leur, et que cela même qu'ils recouvraient, le tyran ne leur eût pu donner, si devant il ne l'avait ôté à eux-mêmes<sup>115</sup> ;

La Boétie n'est pas dupe : il sait que ce qui est «donné» a nécessairement été spolié auparavant et est en réalité partiellement rendu. Le parlementaire pointe un régime de distribution illusoire qui satisfait les «lourdauds». Le tyran s'approprie les biens des sujets. Le Bien Commun se convertit en biens particuliers qui, lorsqu'il est à peine redistribué, passe pour être imputé à la magnanimité du roi. La ligne de démarcation entre «république» et «tyrannie» s'effectue aussi selon les modalités du partage et du régime de la propriété. Il faut ici relever que ceux que le peuple nomme «roi», La Boétie les nomme alors «tyran». On en conclut que l'illusion se cache aussi -encore une fois- dans le nom. L'auteur rompt ainsi avec l'idée selon laquelle dans une monarchie le roi est toujours légitime (d'autant plus lorsqu'il est légitimé par l'ordre divin). Une fois de plus, on observe que la religion semble toujours plus loin de la servitude et que le divin demeure bien absent de cette communauté trompée, preuve que la servitude est induite par un ordre proprement humain, c'est-à-dire immanent, contingent et culturel. Ajoutons que lorsque la religion intervient, elle fait office de «garde-corps»<sup>116</sup> et permet seulement d'accroître la puissance de la domination et d'enfermer les individus dans la servitude. Le juriste comprend que le divin et le politique, dont les atours finissent par être communs, ne sont plus qu'une mauvaise alliance. Lorsqu'elle se pare des attributs de la religion, la structure de la domination "divinise" la servitude et recouvre la domination pour mieux l'instituer. Comme chez Machiavel entre autres, jamais Dieu n'est perçu comme une instance qui légitime le gouvernement, au contraire, la religion finit par rendre outrageusement illégitime et douteuse le politique puisque le clergé corrompu corrompt l'essence même du politique.

D'une manière générale, dans une approche qui tend vers le rationalisme, La Boétie souligne de plus en plus la crédulité du peuple, qu'il s'agisse de croyance religieuse, mystique, ou thaumaturgique comme lorsque l'auteur en vient à l'anecdote du gros doigt de Pyrrhus qu'il rapporte ainsi :

---

<sup>115</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 42-43

<sup>116</sup> *id.*, p. 45

Que dirai-je d'une autre belle bourde, que les peuples anciens prirent pour argent comptant <sup>117</sup>?

Mais plus encore que la croyance, La Boétie dénoncera la «dévotion» devant les *regalia* (symboles de la royauté) qui figure encore une autre forme d'asservissement "sacré" pour parachever la structure :

il n'a jamais été que les tyrans, pour s'assurer, ne se soient efforcés d'accoutumer le peuple envers eux, non seulement à obéissance et servitude, mais encore à dévotion<sup>118</sup>.

Ainsi, on le voit, la domination s'exerce de loin -on ne contraint plus les corps- mais attaque de plus en plus près la sphère intime du sujet, lequel «trompé» continue de servir religieusement.

À cela, les tyrans n'oublient pas d'ajouter quelques artifices pour finir de recouvrir parfaitement la domination. En effet, les plaisirs et les divertissements contribuent à alimenter la *passivité* d'un peuple déjà bien abêti. Les divertissements font partie de la panoplie de la domination et finissent de consolider le ciment culturel de la servitude. C'est ainsi que Cyrus «s'avisa d'un grand expédient pour s'en assurer<sup>119</sup>» appelé *lude*. Ainsi, accoutumé, amnésique, dépossédé, trompé, dévot, happé puis bien diverti le peuple n'en finit plus d'oublier d'être libre.

La domination croise ainsi le politique et forme le *pouvoir*. Le pouvoir se réduit ici à l'exercice de la domination : une fois celle-ci atteinte, il suffit simplement de la conserver et de la maintenir le moins bruyamment possible. C'est la raison pour laquelle Cyrus préféra «[établir] des bordels, des tavernes et [des] jeux publics <sup>120</sup>» plutôt que dépêcher une armée pour contenir la révolte du peuple Lydien. La puissance dominatrice s'exerce ainsi de plusieurs manières et finit même par être ludique. Mais, selon qu'il s'agisse du «gros populus» ou selon qu'il s'agisse des «grands», la puissance dominatrice ne s'exerce pas de la même manière. Il faut alors insister, le peuple n'est ni le seul dominé, ni le plus dominé. Jusqu'à présent, si La Boétie semblait s'être exclusivement consacré au grossier peuple, il n'entendra pas moins, dorénavant, atteindre le coeur de sa cible. C'est à

---

<sup>117</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.* p. 44

<sup>118</sup> *id.* p. 46

<sup>119</sup> *id.* p. 41-42

<sup>120</sup> *id.* p.42

ce moment-là que le texte semblera verser dans un discours plus sobre mais autrement politique. En effet, le parlementaire annonce à présent qu'il va s'introduire dans les arcanes de la «domination» et dans le coeur même du système :

Mais maintenant je viens à un point, lequel est à mon avis le ressort et le secret de la domination, le fondement et le soutien de la tyrannie<sup>121</sup> ;

Nul doute, l'auteur compte s'attaquer non plus à une «plaie» superficielle mais à une «plaie» bien plus profonde.

### **Les grands moyens : une corruption *presque* naturelle**

Tandis que la première stratégie de domination consistait à renforcer la coutume, à entretenir l'ignorance, à divertir, à féconder la sottise pour obtenir une servitude aménagée ; la deuxième stratégie de domination s'avèrera être une épreuve sans répit. Dans un premier temps, il s'agissait de flatter les appétits grossiers du peuple, dans un deuxième temps, il s'agira d'attiser les passions politiques des petits maîtres. Il sera ainsi question de flatter l'«ambition», de faire briller l'«avarice» et de nourrir la cupidité pour finir par corrompre littéralement la personne et, par voie de conséquence, le politique :

La problématique du *Discours de la servitude volontaire* est manifestement celle de la domination, et l'originalité de son approche de la domination est double. D'une part la domination n'est pas réduite à une forme d'exercice du pouvoir politique illégitime, contredisant la liberté, l'égalité et la solidarité naturelles, mais elle est également considérée comme un processus social impliquant la formation d'habitudes, la constructions d'intérêts sociaux et un ensemble de relation de pouvoir traversant les interactions<sup>122</sup> ;

Dans le discours, on distingue une servitude éminemment plurielle. Elle est à la fois variable de manière qualitative et variable de manière quantitative. Les *media* qui concourent à l'établissement de la servitude sont divers. Tandis que la servitude s'appuyait sur des causes exogènes pour faciliter l'emprunt de voies endogènes et ainsi consolider l'endogénéisation d'un processus exo-déterminé, nous allons maintenant découvrir un autre mode d'établissement de la servitude : celle-ci va prendre appui sur des éléments purement endogènes -les vices et les

---

<sup>121</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 46-47

<sup>122</sup> Renault, Emmanuel, «Domination et pathologie sociale chez La Boétie», in *Lectures politiques de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, Cahier La Boétie n°3, 2013, p.137

passions- pour être poussée à son paroxysme, altérer la nature de l'être humain et gangréner ainsi tout le corps civique et politique.

Cette fois encore, le régime de la possession reste dénoncé mais dans un autre sens. C'est la «cupidité», l'«avarice» et l'«ambition» qui seront en première ligne :

Car, à dire vrai, qu'est ce autre chose de s'approcher du tyran, que se tirer plus arriére de sa liberté, et, par manière de dire, serrer à deux mains et embrasser la servitude ? qu'ils mettent une petit à part leur ambition, et qu'ils se déchargent un peu de leur avarice, et puis qu'ils se regardent eux-mêmes et qu'ils se reconnaissent ; et ils verront clairement que les villageois, les paysans, lesquels tant qu'ils peuvent ils foulent aux pieds, et en font pis que de forçats ou esclaves, ils verront, dis-je, que ceux-là ainsi malmenés, sont toutefois aux prix d'eux fortunés et aucunement libres<sup>123</sup> ;

Si déposséder les individus c'est asservir les sujets, vouloir posséder c'est s'asservir soi-même. Ainsi, la servitude trouve son «ressort» dans les mauvaises passions. Ici, la domination des uns par les autres produit des affections fondamentales qui modifient les «complexions». L'individu se soumet à ses passions et à son maître qui lui fait miroiter les biens comme de précieux trésors qu'il voit reluire. Cependant, servir le tyran, indique La Boétie, c'est s'éloigner davantage de la liberté et être toujours plus la servitude. Le pas est franchi : servir, dans ce cas, c'est entrer en servitude. La concupiscence, la convoitise et l'avidité façonnent la servitude des courtisans. Cette thématique est assez courante dans la littérature de la Renaissance, pour n'en nommer qu'un l'on se souviendra du livre de B. Castiglione, *Le Courtisan*, que nous avons déjà mentionné. D'une manière générale, le courtisan qui bénéficie du régime de la «faveur» et qui quémande est communément associé au serf, y compris dans le *Discours* :

En somme, que l'on en vient là par les faveurs ou sous-faveur, les gains ou regains qu'on a avec les tyrans, qu'il se trouvent en fin quasi autant de gens auxquels la tyrannie semble être profitable, comme de ceux à qui la liberté serait agréable<sup>124</sup> ;

C'est ainsi par l'illusoire «profit» que l'on fait miroiter aux «favoris», par une chaîne de la dépendance maintenue par une structure pyramidale que l'on en vient à édifier la corruption à l'échelle d'une communauté politique et d'une nation puisque «le tyran asservit les sujets les uns par le moyen des autres<sup>125</sup> ». Le «flatteur» est un lieu commun des discours et des *Miroirs* de cette époque. La

---

<sup>123</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 49

<sup>124</sup> *id.*, p.47

<sup>125</sup> *id.*, p. 48

littérature anti-curiale illustre la récurrence de cette thématique. Pour La Boétie, s'approcher du tyran ce n'est pas s'éloigner de la servitude c'est au contraire s'en rapprocher. La courtisan s'aliène. La servitude devient ainsi un *mode* du politique qui conduit à la domination intégrale de la communauté. À mesure que l'on s'élève dans la pyramide, la servitude ne décroît pas, au contraire, elle devient de plus en plus complexe et pesante mais reste, pourtant, visiblement, toujours ignorée. Les ressources deviennent un motif de cruauté qui alimentent les passions démesurées. La servitude est ainsi conduite par la possession : les courtisans «veulent servir pour avoir des biens <sup>126</sup>». Les biens se substituent ainsi au Bien Commun. Le désordre des passions, le déséquilibre des appétits, la mauvaise appréciation des intérêts constituent désormais un *vice* inhérent au pouvoir. Le dérèglement extérieur provient cette fois-ci du dérèglement intérieur des sujets, de l'érosion des vertus. Cette fois-ci, le vice se répercute à l'échelle de la communauté politique tout entière, de haut en bas, à la manière d'une cascade. L'homme qui n'est pas "sain" ne saurait incarner un citoyen "sain". Une fois l'individu ainsi "dérégulé", le vice structure le pouvoir. Il devient inutile de s'attarder sur le fait que le tyran incarne la figure de l'excès par excellence, c'est la «bête sauvage <sup>127</sup>» illustrée par Néron. Le dérèglement des passions induit ici le dérèglement des institutions et corrompt par là-même la «république» évoquée par La Boétie.

Toutefois, la notion de «vertu» -dont le terme présente plusieurs occurrences dans le *Discours*- ne possède pas seulement une dimension morale. La notion de *vertu* possède au moins deux acceptions philosophiques distinctes (en plus d'une polysémie sémantique suffisamment explicite pour que l'on ne s'y attarde pas) : l'une concerne la vertu antique -au sens civique- l'autre concerne la vertu associée à la noblesse. En plus de la vertu de *tempérance* qui semble bien corrompue, la servitude produit en outre une nature altérée qui fait de l'homme un individu «lâche» et «efféminé» :

aisément les gens deviennent sous les tyrans lâches et efféminés<sup>128</sup>;

---

<sup>126</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 49

<sup>127</sup> *id.*, p.43

<sup>128</sup> *id.*, p.40

Tout au long du *Discours*, l'auteur défend avec ardeur le «combat», la «vaillance», le «coeur», le courage, la bravoure et dénonce la veulerie de l'individu «femelin». Les qualités viriles sont vivement célébrées. La vertu bellique reste encore très en vogue à cette époque. Il faut donc non seulement savoir maîtriser ses passions mais aussi savoir affronter les périls avec «vaillance» et savoir s'accommoder de «la poudre des batailles». La vertu possède un sens éminemment civique qui doit guider le bon citoyen. Il faut pouvoir défendre sa nation. Conformément à l'époque, pour la majeure partie de la noblesse, la «féminisation» des moeurs corrompt le citoyen. La vertu est intellectuelle mais aussi physique :

Or est-il doncques certain qu'avec la liberté se perd tout en un coup la vaillance : les gens sujets n'ont point d'allégresse au combat ni d'âpreté ; ils vont au danger quasi comme attachés engourdis, par manière d'acquit, et ne sentent point bouillir dans leur coeur l'ardeur de la franchise, qui fait mépriser le péril, et donne envie d'acheter par une belle mort entre ses compagnons l'honneur et la gloire<sup>129</sup>;

La vertu possède un sens cicéronien : elle s'oppose à la femme *passive* et désigne l'*activité* du citoyen. La vertu opère ainsi à la croisée du domaine moral et du domaine physique. Elle doit être consacrée à l'action *dans* la Cité *pour* la Cité. La liberté exige le combat de l'esprit mais aussi du corps. L'excellence humaine passe par cette noblesse de «coeur». Cicéron, mais aussi Sénèque -tous deux cités dans le *Discours*- ou encore Plutarque, que La Boétie a traduit, offrent des modèles de vertu illustres à l'époque de la Renaissance. Le célèbre Caton, élogieusement présenté dans le texte, est l'exemple typique de la vertu civique incarnée.

Pour La Boétie, nul doute, la tyrannie «effémine» les individus et leur ôte la vertu virile et par là-même la liberté puisqu'ils deviennent incapables de défendre leur nation contre la menace extérieure de l'asservissement. On pourrait y voir sans difficulté quelque trace de la célèbre *virtù* machiavelienne. Machiavel déplore aussi dans ses *avant-propos* des *Discours sur la première décade de Tite-Live* cette perte de la vertu antique<sup>130</sup>. Et comme Machiavel<sup>131</sup>, La Boétie dénonce

---

<sup>129</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 40

<sup>130</sup> Machiavel Nicolas de, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Ed. Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1996, Livre premier, avant-propos, p. 187 : «(...) il ne nous reste aucune trace de cette antique vaillance (...)»

<sup>131</sup> Machiavel Nicolas de, *L'Art de la guerre*, Paris, Ed. Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1996, Livre I, chap. 5, p.483-485

également l'emploi de mercenaires et rappelle d'après le *Hiéron* de Xénophon que «les mauvais rois se servent d'étrangers à la guerre et les soudoient<sup>132</sup>».

La vertu renvoie ici à une question d'efficacité politique, il ne s'agit pas de la vertu au sens moral, privé, individuel... Cette vertu doit permettre de renouer avec la liberté des Anciens. La Boétie célèbre l'honneur et la gloire acquis au combat. Rappelons-le, l'honneur, chez la noblesse, est précisément ce qui doit pousser aux actions glorieuses et au combat. La vertu de l'homme de bien se confond alors ici avec la vertu du citoyen qui se bat pour sa patrie mais surtout pour l'indépendance de celle-ci. Corrompre la vertu, c'est corrompre la noblesse et la citoyenneté.

Pour autant, l'humaniste n'entend pas développer un discours de plus sur la vertu. Il semble avoir remarqué, nous l'avons mentionné, que la nature de la vertu était elle-même subvertie dès lors que la liberté première était ôtée. Par ailleurs, il fait observer que la vertu ne saurait être l'unique source du problème : d'une part, celui qui s'est montré vertueux restera toujours susceptible de mal faire -c'est l'exemple que l'auteur donne au début de son *Discours* avec le «grand personnage»-, ce serait donc manquer de *prudence* que de se fier entièrement à lui ; d'autre part, mettre en avant celui qui a bien fait, c'est aussi rompre l'*égalité* prônée par l'auteur, c'est défaire la «compagnie» et la complémentarité envisagée. Or, concevoir ainsi une inégalité structurelle consisterait encore à emboîter le pas à la servitude. Par ailleurs, La Boétie insiste : au milieu de citoyens corrompus et d'un ordre ainsi dégénéré, un citoyen vertueux reste insuffisant, la «terne de gens de bien»<sup>133</sup>, Sénèque, Burrhus et Thraséas, l'illustre à ses dépens. Le pouvoir exige une pratique vertueuse mais il n'exige pas que cela. Il exige une structure saine, or l'inégalité corrompt inévitablement toute la structure politique.

La servitude n'est pas seulement une aberration sociale, elle est une aberration morale et surtout politique. Si tout semble ainsi imbriqué, il faut bien entendre que le *principe* de cette succession de maux compilés demeure la source tarie de la liberté. Une fois le bien premier supprimé -la liberté-, on peut alors considérer que les *Discours*, les traités pédagogiques, et les *Miroirs* ne seront pas suffisants. Le «monstre de vice» culturel finit par engendrer un homme *presque* naturellement vicieux qui finit par corrompre les institutions en les détournant du

---

<sup>132</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 41

<sup>133</sup> *id.*, p. 50

Bien Commun. Le vice n'est ici que l'hypostase d'une nature humaine conditionnée et corrompue. La Boétie rappelle que même les meilleurs se sont vus anéantir parce que la vertu n'est précisément pas suffisante. Le vice est structuré et structurel : il détermine le sujet, conditionne la pyramide et devient l'essence même du politique. La vertu finit par être complètement ensevelie par la structure. On obtient l'addition de forces rivales -celles des «complices- et non l'union ou l'association des vertus -celles des «compagnons»- en vue du Bien Commun. La Boétie dénonce une servitude politique intéressée qui intronise ses vices et n'exalte plus sa vertu.

Les ressources deviennent un motif de crime : on s'enrichit sous la faveur des «dépouilles». Il faut «ôter tout à tous, et ne laisser rien qu'on puisse dire être à personne <sup>134</sup>». À ce niveau de la pyramide, le régime de la propriété opère bel et bien une fonction politique et non plus strictement sociale. Il ne s'agit plus de conserver ses «meubles», ses «champs», ses «maisons» pour assurer sa liberté comme indiqué au début du *Discours*<sup>135</sup>. Il s'agit de ne pas *défaire* le Bien Commun, de ne pas attaquer l'intégrité de la communauté. La Boétie ne fait pas répondre le régime de la propriété à la sphère économique qui se développe, il la fait répondre à une mission d'indépendance, à la sauvegarde du Bien Commun. La propriété ne sert pas non plus à établir un statut social qui conduirait encore à une hiérarchie : le plus possédant étant généralement le plus élevé dans la hiérarchie. Les tyranneaux sont moralement corrompus et les institutions sont ainsi souillées. *L'hubris* est aux commandes du politique et corrompt le projet du «bien public». La corruption du politique procède ainsi de l'érosion des vertus, de l'accroissement du pouvoir de particuliers incompetents qui favorisent leur «ambition» et satisfont leur «avarice». On rejoint alors ici le concept de la domination servile, le plus corrosif, celui qui défait les «affections», désintègre les «complexions» et ronge le Bien Commun. On obtient ainsi un sujet *passif* - littéralement en proie à ses passions- et un citoyen passif - «efféminé» et «lâche».

Toutefois, la servitude que montre La Boétie sous toutes ses formes paraît être un *vice* à l'échelle de l'humanité. La servitude désigne l'inhibition de la vertu corrompue et les vices qu'elle régénère sans cesse. La coutume désigne de

---

<sup>134</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 49

<sup>135</sup> *id.*, p. 30

mauvaises habitudes, aussi bien chez le «gros populas» que chez les courtisans où elle désigne un mode d'actions sociales et politiques mu par les «faveurs». La coutume entretient donc le vice et anéantit la vertu :

mais certes, la coutume, qui a en toutes choses grand pouvoir sur nous, n'a en aucun endroit si grand vertu qu'en ceci, de nous enseigner à servir<sup>136</sup> ;

On connaît la valeur accordée par les humanistes à l'enseignement. Dire que la coutume prend en charge l'enseignement c'est avouer que l'enseignement est mal dispensé. La «vertu» de l'enseignement prend ici un tour bien caustique sur lequel l'auteur ironise volontiers. La coutume devient ainsi la morale qui régit le vice et favorise l'engourdissement des vertus. C'est la corruption à grande échelle. Dès le début de son *Discours*, La Boétie s'étonne devant ce «monstre de vice» qu'il ne parvient pas à réellement nommer. Il introduit alors délibérément la catégorie de *vice* à son propos. Il ne s'agit plus d'un «malheur» -purements accidentel-, d'une contrainte -purements exogène-, mais d'un «malheureux vice». Tandis que le malheur est accidentel, lié à la fortune, le vice reste imputable à la personne. Ce n'est pas un défaut de nature que l'on trouverait de manière éparse parmi quelques gens de la société, auquel cas il s'agirait d'un manque de vigueur, on dirait alors «que c'est faute de coeur <sup>137</sup>» ; il s'agit d'un vice généralisé, à une échelle que l'on pourrait dire universelle. La vertu ne fait plus recette et l'éducation non plus. La vertu est une puissance -au sens aristotélicien-, elle est une potentialité, une virtualité. Eduquée par la coutume qui dispense son enseignement, la vertu est abolie ou mal orientée. Cette dernière se trouve instantanément corrompue par la coutume :

Disons ainsi, qu'à l'homme, toutes choses lui sont comme naturelles, à quoi il se nourrit et accoutume<sup>138</sup> ;

Irrémédiablement, une tension persiste entre l'homme -sa nature- et la coutume. La Boétie combine deux éléments : l'un appartient à la fortune -le malheur- l'autre appartient à l'homme -le vice. L'association de la fortune et du vice donne la servitude. Le vice ne se trouve pas hors de soi et n'existe pas dans la nature mais par la force de la coutume il finit par s'incarner *presque* naturellement.

---

<sup>136</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 35

<sup>137</sup> *id.*, p. 27

<sup>138</sup> *id.*, p.38

La Boétie pratique ce que l'on nomme l'épanorthose (l'auto-correction). Il se ravise pour préciser et ajuster son propos :

Quel malheur est celui-là ? quel vice ? ou plutôt quel malheureux vice <sup>139</sup>?

De la sorte, il précise : la servitude n'est ni exclusivement le malheur ni exclusivement le vice. Elle est à la croisée de deux mondes : l'un extérieur et l'autre intérieur à l'homme. L'enseignement a pour mission d'accompagner le développement des vertus et des facultés embryonnaires et de favoriser l'épanouissement de la nature propre de l'homme. Mais, progressivement, le vice finit par s'inscrire dans la plasticité naturelle de l'homme. La Boétie, avec cette épanorthose, met en évidence la difficulté et la complexité du cas qui souligne un paradoxe supplémentaire. Un vice est généralement particulier, limité et concerne quelques individus :

il y a en tous vices naturellement quelque borne, outre laquelle ils ne peuvent passer <sup>140</sup>;

Or, ici, le vice s'établit à l'échelle de toute une humanité. La Boétie conçoit donc un vice naturellement limité et circonscrit en général. Or, la servitude figure ce vice hors catégorie, ce qui intrigue l'auteur et nourrit sa grandiloquence. Par conséquent, pour qu'un vice devienne une réalité sociale aussi étendue il faut qu'il ait été «nourri». Le vice n'est pas universel. Pour que ce mal vicieux devienne une norme élémentaire il a fallu nécessairement qu'il ait été entretenu. La servitude n'est pas un vice inhérent à l'homme, elle procède d'une culture et relève de l'inhibition de la vertu :

les herbes ont chacune leur propriété, leur naturel et singularité, mais toutefois le gel, le temps, le terroir ou la main du jardinier y ajoutent ou diminuent beaucoup de leur vertu<sup>141</sup>;

L'éducation trouve là ses limites et La Boétie pose un doute sur l'actualité et la capacité de la vertu. Le vice survenu finit par subvertir la nature et la possibilité même de la vertu parce que «les semences de bien que la nature met en nous sont si menues si glissantes, qu'elles ne peuvent endurer le moindre heurt de la nourriture contraire <sup>142</sup>». La servitude est donc le résultat d'une nature viciée.

---

<sup>139</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p. 27*

<sup>140</sup> *ibid.*

<sup>141</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p. 35*

<sup>142</sup> *ibid.* 35

## La servitude, une histoire contre-nature

### L'homme et la nature

Chez La Boétie, la liberté reste l'expression accomplie de la nature humaine. L'auteur récuse l'idée d'une nature hostile : la nature n'est pas le règne de la force. Cette «bonne mère» est juste et l'on n'y trouve ni dominant, ni dominé. Tandis que la thèse d'Aristote (les uns sont nés pour commander les autres sont nés pour obéir) rencontre un succès croissant à cette période, La Boétie prétend le contraire, les hommes ne sont pas *nés* mais *faits* et surtout aucun ne saurait être né pour commander :

Qui verrait les Vénitiens, une poignée de gens vivant si librement que le plus méchant d'entre eux ne se voudrait pas être le roi de tous <sup>143</sup>;

Les vénitiens qui vivent librement l'ont bien perçu : être libre, ce n'est ni servir ni commander. C'est ainsi l'association des «compagnons» qui doit permettre de *réaliser* la liberté. La communauté est ainsi l'alliée de la liberté et non une entrave. La communauté consiste à mettre en commun les dons ou les talents distribués par la nature et à les répartir selon les «besoins» :

Et, si, faisant les partages des présents qu'elle [la nature] nous faisait, elle a fait quelque avantage de son bien, soit au corps ou en l'esprit, aux uns plus qu'aux autres, si n'a-elle pourtant entendu nous mettre en ce monde comme dans un camp clos, et n'a pas envoyé ici-bas les plus forts ni les plus avisés comme des brigands armés dans une forêt pour y gourmander les plus faibles, mais plutôt faut-il croire que faisant ainsi les parts aux uns plus grandes, aux autres plus petites, elle voulait faire place à la fraternelle affection, afin qu'elle eût où s'employer, ayant les uns puissance de donner aide, les autres besoin d'en recevoir<sup>144</sup>.

On le voit, la liberté n'exclut pas les «communs devoirs de l'amitié <sup>145</sup>». Il ne s'agit donc pas ici d'une liberté négative, au sens où l'homme serait soustrait à toutes les interférences. La liberté prescrit des devoirs et des actes. Toutefois, ces devoirs doivent restés en conformité avec l'ordre de la nature «étant toute raisonnable» qui se manifeste par l'entremise de la *raison* et figure en adéquation avec notre nature propre.

---

<sup>143</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 35

<sup>144</sup> *id.*, p. 31

<sup>145</sup> *id.*, p.26

Dans le *Discours*, l'homme apparaît comme une puissance sous-déterminée qui va devenir une puissance sur-déterminée. Il est possible de concevoir que la liberté physique puisse ne pas être entravée sans que pour autant la liberté d'agir soit parfaitement libre. La liberté morale et la liberté physique vont apparaître comme indissociables.

Avec l'humanisme, bien connu pour affirmer la place de l'homme au sein de l'univers, le schéma de la créature subordonnée à son créateur s'estompe peu à peu. La question du libre-arbitre est très présente dans les débats. Érasme, notamment, ne peut soutenir la thèse que l'homme n'aurait aucun libre-arbitre. C'est, entre autres, ce qui sépare les humanistes de Luther. Une tension se manifeste alors chez les humanistes au sujet de la volonté et du libre-arbitre qui les oppose notamment au luthérianisme -pour lequel l'homme ne saurait être maître de son salut. Pour La Boétie, à l'inverse d'un augustinisme encore très prégnant, l'homme n'est pas cette créature servile enlisée dans le péché. La volonté appartient à l'homme pour le meilleur et pour le pire. La Boétie n'ignore pas la faiblesse de la nature humaine pourtant bien pourvue par la Nature. L'auteur pointe une nature humaine dévoyée qui corrompt la nature propre de l'homme et la soustrait au règne de l'ordre naturel. La nature est le prolongement du divin. Il n'y a pas de *finalisme*, comme chez Aristote. La Nature ne possède pas cette même dimension téléologique. On voit apparaître dans le *Discours* une sorte de "seconde nature" qui contredit la nature originelle de l'homme. On constate alors une distorsion de la nature première. Ainsi, l'observation empirique de la servitude par La Boétie n'aura pas occulté le postulat d'une nature humaine originellement libre. La liberté comme condition naturelle est à la fois principe et conséquence du lien social. L'homme reste le principe *dynamique* de la liberté. Par voie de conséquence, le peuple reste le moteur de la liberté puisque la liberté est nécessairement intersubjective et relationnelle. Dans la communauté, on est libre *par* l'autre :

Il ne faut pas faire doute que nous soyons naturellement libres, puisque nous sommes tous compagnons<sup>146</sup>;

À l'inverse, la solitude et l'isolement sont représentés comme les ferments de la tyrannie et les adjuvants du régime de la servitude.

---

<sup>146</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 32

La liberté est aussi un bien dont il faut faire l'*intellection* pour pouvoir en jouir. Elle doit être appréhendée par l'esprit pour pouvoir être efficace. Elle est également un sentiment que l'on trouve dans l'«affection». La liberté se pense, se sent, se pratique, se vit et même perdue elle peut encore être imaginée par quelques uns :

ce sont ceux qui, ayant la tête d'eux-mêmes, bien faite, l'ont encore polie par l'étude et le savoir : ceux-là, quand la liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent<sup>147</sup> ;

Elle suppose donc l'activité du sujet (la mise en oeuvre de ses facultés propres) mais aussi celle du citoyen (l'application des devoirs envers autrui, l'ardeur au combat pour la nation).

Toutefois, La Boétie insiste clairement sur l'ambivalence de la nature humaine :

La nature de l'homme est bien d'être franc et de le vouloir être ; mais aussi sa nature est telle que naturellement il tient le pli que la nourriture lui donne<sup>148</sup> ;

Il montre une nature glissante qui ne saurait «endurer le moindre heurt de la nourriture contraire»<sup>149</sup>. La Nature est initialement bonne : elle place en nous «quelque naturelle semence de raison» et des «semences de biens<sup>150</sup>». Mais cette Nature n'est pas maîtresse et semble elle-même asservie aux contingences des «vices survenus». On relève que, si des semences de raison et de vertu sont offertes et innées, les vices, quant à eux, «surviennent». Ils ne sont donc pas innés mais acquis et produits. Les vices ainsi survenus et alimentés finissent par corrompre la nature car la Nature «a en nous moins de pouvoir que la coutume»<sup>151</sup>. Mais il est un autre pouvoir, c'est celui de l'homme *sujet à la raison* :

Premièrement cela est, comme je crois, hors de doute que si nous vivions avec les droits que la nature nous a donnés, et avec les enseignements qu'elle nous apprend, nous serions naturellement obéissants aux parents, sujets à la raison, et serfs de personne<sup>152</sup>;

---

<sup>147</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 39

<sup>148</sup> *id.*, p. 38

<sup>149</sup> *id.*, p. 35

<sup>150</sup> *ibid.*

<sup>151</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 35

<sup>152</sup> *id.*, p.31

La Boétie inscrit la raison dans le programme de la nature humaine pour de «bête revenir homme». Tandis que la servitude déshumanise l'homme, l'humaniste entrevoit une possibilité pour la « bonne vie ».

### **Les droits de la nature**

La tradition jusnaturaliste se développe au XVIème siècle. La religion ne suffit plus à légitimer l'ordre politique ni l'ordre humain. Le droit naturel n'exclut pas la religion mais il s'en détache même si les deux restent conjoints. Le droit naturel est indissociable de la raison. La rationalité doit légitimer le droit. La nature nous donne des droits qu'il faut rendre intelligibles. La servitude désigne un assujettissement absurde qui n'est fondé ni en droit ni en raison. La liberté est au principe d'un ordre juste et bon. Le «droit naturel» n'apparaîtra comme tel dans le *Discours* qu'une seule fois pour venir au secours de la liberté :

Combien qu'est ce que l'homme doit avoir plus cher que de se remettre en son droit naturel, et, par manière de dire, de bête revenir homme <sup>153</sup> ?

Le *jus naturale* est un des piliers du droit romain qui réapparaît au XVIème siècle. Selon le droit romain, l'homme est naturellement libre. La servitude ne vient que dans un second temps. En France, le droit coutumier domine davantage au Nord, tandis que le droit romain prévaut au Sud, sur les terres de La Boétie donc. À l'origine, le droit naturel ne reconnaît pas la servitude. La captivité et l'esclavage sont contre le droit naturel. À cette époque, les parlementaires exercent fréquemment leur droit de remontrance en invoquant justement régulièrement le droit naturel. En règle général, le droit naturel permet de s'opposer au tyran ou à la tyrannie. Ce droit se fonde sur l'observation de la nature comme le fait La Boétie notamment lorsqu'il fait monter ostensiblement «les bêtes brutes en chaire»<sup>154</sup>. Il n'est donc pas question du droit du plus fort -ce qui n'est pas si courant à cette époque. Même si l'on constate des disparités entre les individus, une hétérogénéité naturelle, La Boétie ne considère pas la chose en faisant appel à la *caritas* de Saint Thomas d'Aquin, mais en faisant appel à une politique commune et à une égalité entre semblables «figurés à même patron» -et

---

<sup>153</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 29

<sup>154</sup> *id.*, p. 32

non pas à une égalité devant Dieu. L'Eglise, jusqu'alors, se chargeait des inégalités mais pas la politique. Ce droit naturel, à l'inverse du droit coutumier, concerne chacun de manière égale. Un principe de justice enjoint de prendre soin des autres et de prendre en compte les intérêts communs. Les hommes se trouvent *obligés* : ils ont des obligations morales les uns envers les autres et aussi des obligations civiques. La Boétie part de la Nature comme «ministre de Dieu» et «gouvernante des hommes» pour en venir ainsi à la nature de l'homme.

En rejetant la coutume et en invoquant le droit naturel, le juriste marque bien sa réticence à l'égard des conventions. S'il ne congédie pas Dieu, qu'il mentionne à plusieurs reprises, en revanche, il a clairement marqué son scepticisme à l'égard de la religion, nous l'avons dit. Le droit naturel reste donc valide indépendamment de l'ordre religieux. Il faut ainsi se conformer à un ordre naturel et envisager une réorganisation pour agencer les parties de manière à parvenir à une harmonie commune. La nature demeure un principe organisateur mais l'homme reste le principe distributeur de cette nature et de ses dons.

On observe que la loi de nature n'est pas immédiatement efficiente et n'est pas immédiatement accessible. L'effet de nature doit être médiatisé, par les facultés intellectuelles de l'homme et par la raison en particulier. On perçoit ainsi des catégories juridiques héritées des romains mais on relève également une influence du stoïcisme avec cette «nature [...] toute raisonnable <sup>155</sup>». On entrevoit également le principe de la *recta ratio* cicéronienne. La nature renvoie à l'homme mais le droit renvoie à ses facultés. La rationalité de l'homme doit lui prescrire sa conduite puisque la conduite ne se trouve pas dans la nature, seules les semences s'y trouvent. Le droit naturel renvoie ici aux facultés du sujet, certes, mais aussi à la *propriété* : l'individu doit rester maître de ses biens propres. Dans le *Discours*, la liberté renvoie donc conjointement aux facultés et à la propriété -cette dernière renvoyant ici aux biens premiers (objets domestiques, maison, champs... ).

Les individus, s'ils naissent originellement libres, ne sont pas auto-suffisants. Ils sont complémentaires, c'est aussi ce qui leur permet de *réaliser* la liberté. Par conséquent, on peut supposer que les hommes ne sont pas libres hors de la communauté puisque l'ordre tyrannique, parce qu'il isole et esseule les sujets, les asservit. Il est donc question chez le juriste d'une égalité et d'une liberté

---

<sup>155</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p. 32*

naturelles qui se convertissent toutes deux dans un ordre politique : l'égalité de nature revêt alors la figure d'une égalité géométrique et proportionnelle au sein de la Cité ; la liberté, quant à elle, revêt une forme positive que l'on a précédemment détaillée. La nature humaine ainsi rattachée à la Nature devient universelle. L'homme a des obligations naturelles envers ses semblables. Il existe donc un droit naturel qui vient fonder des obligations civiles. À présent, la sociabilité naturelle doit être organisée rationnellement pour permettre à chacun d'accomplir de manière propre sa nature et sa liberté.

Si la coutume regroupe des règles auxquelles le sujet consent passivement, en revanche, le droit naturel nécessite l'activité du sujet qui doit retranscrire et élaborer les droits présents dans la nature. La coutume désigne la passivité et la soumission irrationnelle à des normes contingentes. Le juriste que représente La Boétie disqualifie la coutume comme norme juridique. La raison fonde le droit, la coutume fonde la servitude. Dans le *Discours*, la coutume et la loi sont donc antinomiques. La Boétie signifie ainsi qu'il n'est pas admissible que la coutume soit établie comme norme juridique sans examen rationnel au préalable. Une loi présuppose un examen rationnel. Chez les Anciens, on remarque que la loi, comme règle publique et rationnelle protège de l'arbitraire : il vaut donc mieux être soumis à la loi qu'aux caprices d'un tyran. Chez Aristote, en particulier, la loi correspondrait à une «raison sans désir<sup>156</sup>». Rappelons que chez les Anciens, la figure du législateur précède celle du dirigeant. Le législateur fait la loi en se conformant à la nature et en y conformant les institutions. Les institutions doivent être conformes à la nature. La coutume, qui désigne un ensemble commun de comportements, ne saurait suffire à légitimer le fondement d'une norme juridique. La coutume ne peut décemment fonder un ordre légal. Elle produit des comportements illicites qui ne sauraient être validés par du droit. La coutume est une sorte de droit *positif* en puissance -de fait, il est appliqué mais non reconnu juridiquement- tandis que le droit naturel reste une sorte de droit virtuel fondamental que les jurisconsultes doivent positiver. Le peuple n'est pas précisément l'auteur de la coutume mais il l'accepte sans examen. Le droit naturel

---

<sup>156</sup> Aristote, *Les Politiques*, Paris, GF Flammarion, 1993, Livre III, chap. 16, p. 267 : «Ainsi donc vouloir le gouvernement de la loi c'est, semble-t-il, vouloir le gouvernement du dieu et de la raison seuls, mais vouloir celui d'un homme c'est ajouter celui d'une bête sauvage, car c'est ainsi qu'est le désir, et la passion fait dévier les magistrats, même quand ils sont les meilleurs des hommes. Voilà pourquoi la loi est une raison sans désir.»

procède de la nature mais doit être découvert par la raison, c'est le jusnaturalisme moderne, qui se distingue du jusnaturalisme des Anciens en ce qu'il considérait que le droit était dans la *phusis*. La raison doit donc explorer la nature pour en extraire le droit. Les règles de la nature sont un reflet procuré par la raison. La raison commune à chacun -au moins en semence- permettrait d'aboutir à un consensus. Ainsi, tandis que la nature prodigue des droits, la raison doit fournir des lois. La république ne saurait «reconnaître autre seigneur que la loi et la raison<sup>157</sup>». Les deux éléments sont éminemment corrélés chez le juriste.

### **L'amitié : une servitude naturelle**

La Boétie met en avant la naturalité et l'utilité d'un lien qui libère : l'*amitié*. Cette dernière s'inscrit dans une tradition philosophique bien connue : de la *philia* aristotélicienne en passant par l'*amicitia* cicéronienne. L'amitié est un *topos* de la philosophie éthique, politique mais aussi juridique. C'est aussi un thème qui fédère les humanistes. À l'époque de la Renaissance, l'amitié est une vertu très célébrée au cœur de la République des Lettres. Elle reste une bonne manière de faire valoir sa *vertu* au sein de cette noblesse constituée d'érudits. C'est notamment ce type d'amitié «exceptionnelle» que célèbre Montaigne dans ses *Essais* en rendant hommage à son fameux ami disparu. Toutefois, l'auteur du *Discours*, quant à lui, célèbre une amitié non pas comme exception mais comme régime ordinaire de la communauté :

Notre nature est ainsi, que les communs devoirs de l'amitié emportent une bonne partie du cours de notre vie<sup>158</sup> ;

L'amitié désigne une puissance associative naturelle qui permet d'édifier une communauté juste et libre «ayant les uns puissance de donner aide les autres besoin d'en recevoir<sup>159</sup> ». L'amitié ne désigne pas seulement un régime de réciprocité elle appelle en outre un régime de complémentarité. L'échange ne se fait pas qu'au sein d'un entre-soi. La complémentarité ici dépasse la seule réciprocité des relations et des intérêts bien gardés. Cette complémentarité

---

<sup>157</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 36

<sup>158</sup> *id.*, p. 26

<sup>159</sup> *id.*, p. 31

favorise ainsi l'harmonie du tout. L'absence d'amitié est la source d'un désordre qui crée de l'injustice et alimente l'instabilité et l'insécurité des régimes tyranniques. L'amitié est perçue comme l'élément naturel et indispensable de toute «république» viable. Dans le *Discours*, elle figure une sorte de pendant négatif qui s'oppose symétriquement à la «complicité» chez les tyranneaux. Elle est précisément ce qui fait défaut au sein des rapports de domination. Il ne peut y avoir d'amitié sans «sûreté» et sans «constance» :

le pouvoir de changer arbitrairement dans ses affections est constitutif de la domination, tandis que le pouvoir d'y durer est constitutif de l'amitié<sup>160</sup>;

La tyrannie instaure un régime de déliaison et participe à la déconstruction du *chronos* pour s'inscrire dans l'immédiateté. À l'inverse, l'amitié instaure le régime de «la communion des volontés<sup>161</sup>» et procède d'un temps long et de la *médiation*. L'absence de liens et de durée consolide le régime de la domination et entretient la servitude. La tyrannie suppose précisément l'absence de *médiation*, tandis que la liberté, à l'inverse, procède de la *médiation* (temporelle, intellectuelle, intersubjective). L'inscription de l'amitié dans la durée et dans son rapport à l'autre ne constitue pas une entrave à la liberté mais participe à la réalisation même de sa possibilité et en devient une condition. Le temps de la liberté est un temps long et un temps de devoirs. Tandis que la tyrannie diffuse une force centrifuge qui atomise la société, l'amitié offre une force centripète qui permet de conserver l'intégrité de la communauté et des individus. Le régime de l'amitié favorise ainsi l'unité tandis que la tyrannie organise le démantèlement. L'amitié est un lien unificateur et pacificateur qui requiert le régime de la constance tandis que le régime de la tyrannie impose celui de l'«inconstance».

Au moment où les troubles religieux s'accroissent au sein du royaume, on peut penser que l'amitié pourrait apparaître comme un remède. La religion désunit il faut donc trouver une autre sphère commune. La «fraternité» devient alors une donnée civile et non plus religieuse -puisque'il y a dissensus au sein de la religion, elle ne peut plus fonder l'unité en son sein. À ce titre, on note que La Boétie ne mentionne jamais la religion -sauf pour la discréditer- mais continue de faire appel

---

<sup>160</sup> Gerbier, Laurent, «L'incompatibilité de l'amitié et de la tyrannie dans le *Discours de la servitude volontaire*», in *Amitié & Compagnie. Autour du Discours de la servitude volontaire de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°1, 2012, p. 117

<sup>161</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 31

à un «Dieu tout libéral et débonnaire» à la fin du *Discours*. Notre identité de nature -et non pas religieuse- nous destine donc à l'amitié civile. L'amitié garantirait ainsi la cohésion indispensable de la nation au sein d'une Europe en proie aux guerres.

Par ailleurs, elle donne lieu à l'ajustement de certaines différences accidentelles qui sont le fruit de la nature. Elle permet ainsi de compenser et de rééquilibrer une distribution naturelle inégale. En effet, cette Nature qui fait «avantage de son bien, soit au corps ou en l'esprit, aux uns plus qu'aux autres»<sup>162</sup> ne crée pas d'inégalité radicale parmi les hommes. Il s'agit seulement d'une inégalité de "condition" et celle-ci ne justifie pas une inégalité de nature et ne légitime pas non plus une inégalité sociale et civile. Cette inégalité de condition saura être corrigée par la communauté des «compagnons». De plus, il est fondamentalement impossible d'être libre dans un régime qui organise l'inégalité parce que l'inégalité est liberticide. L'amitié «a son vrai gibier en l'égalité <sup>163</sup>». Renoncer à l'amitié, c'est renoncer à l'égalité, c'est renoncer à la liberté.

Tandis que le tyran prodigue «largesse» et dispense sa «libéralité», l'amitié consiste à se «diminuer souvent de notre aise pour augmenter l'honneur et avantage de celui qu'on aime et qui le mérite»<sup>164</sup>. L'amitié n'est évidemment pas compatible avec *l'hubris* du tyran. On voit une générosité artificielle et démonstrative s'opposer à une générosité naturelle qui amenuise l'individu au profit véritable de l'autre. On observe ainsi les artefacts de la tyrannie. La diminution de son aise instaure une relation asymétrique au bénéfice de l'autre et vient se loger au coeur même de la notion d'égalité. Tandis que l'inégalité dans la domination structure la pyramide et asservit «les uns par le moyens des autres», l'inégalité dans le régime naturel de l'amitié favorise l'équilibration des dons et établit la justice. L'égalité de nature appelle à *penser* une égalité civile. L'amitié est une disposition naturelle qui engage la communauté sociale et favorise la communauté politique : «chacun pour le bien commun, chacun pour soi<sup>165</sup>». L'éthique rejoint le politique.

---

<sup>162</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 31

<sup>163</sup> *id.*, p. 51

<sup>164</sup> *id.*, p. 26

<sup>165</sup> *id.*, p. 40

La tyrannie érode les prédispositions naturelles ; les courtisans confondent ainsi le règne de la «faveur» et le régime de l'amitié. Les «favoris» se laissent prendre au piège des apparences. La tyrannie instaure un monde factice où de fausses valeurs artificielles se substituent à de vraies valeurs naturelles. Indarne, le tyranneau persan, illustre parfaitement cet exemple -ce glissement des valeurs- et confond précisément «amitié» et «faveur». Ainsi, lorsqu'il demande aux deux citoyens de Sparte «pourquoi ils refusaient tant l'amitié du roi» ceux-ci lui répondent : «tu as éprouvé la faveur du roi ; mais de la liberté, quel goût elle a, combien elle est douce, tu n'en sais rien»<sup>166</sup>. La Boétie assimile ainsi littéralement la faveur à la sujétion, et non à l'amitié.

---

<sup>166</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p. 37*



## **TROISIÈME PARTIE**

### **L'ÉCLAT DU MYTHE**

## Discours et réflexivité

Il n'en faut pas douter, La Boétie pratique «l'art du discours» avec les conventions de langage propres à son époque.

### Les mots et les choses

La Boétie connaît et reconnaît les pièges du langage. Dès les premières lignes du texte, le langage est ainsi mis en cause :

Il en faudrait d'aventure excuser Ulysse, auquel possible lors était besoin d'user de ce langage pour apaiser la révolte de l'armée, conformant, je crois, son propos plus au temps qu'à la vérité<sup>167</sup>;

Le *Discours* s'ouvre sur la parole d'Ulysse dont La Boétie mentionne ouvertement l'erreur. La parole publique d'Ulysse, qui s'adresse à son armée, est récusée : les propos d'Ulysse ne sont pas conformes à la «vérité» mais à la "nécessité". En effet, le «temps» est à entendre ici comme la «nécessité» -c'est à dire l'impératif souverain à un moment opportun- et indique que la parole publique a parfois des exigences autres que celle de la vérité. La vérité devient ainsi, elle aussi, une affaire de temps. L'auteur du *Discours* s'empare de l'erreur d'Ulysse pour rectifier le propos et s'engager à «parler à bon escient». De la sorte, il semble que le *bien dire* soit mis en rapport avec la parole publique comme faisant partie du bien public -ou d'un régime public- dont l'auteur parle seulement quelques lignes plus loin. La Boétie entend ainsi montrer que même la parole est «corrompue», c'est-à-dire ici altérée par les besoins du temps. Par conséquent, il convient d'apprendre à s'en méfier.

L'humaniste rompt avec le mythe du héros grec, pourtant célébré pour ses discours. Pour La Boétie, parler en public, c'est «parler à bon escient». Il souligne une disjonction du *logos* : la raison, alliée de la vérité, ne gouverne pas nécessairement la parole. Il fait ainsi éclater l'*apparence* du langage pris au piège du «temps», le temps du présent, celui dont la tyrannie s'empare si bien. Or, nous l'avions déjà perçu, pour La Boétie, la vérité n'est pas cette affaire d'immédiateté. La vérité suppose la maîtrise du *chronos*, elle enjoint de regarder «et derrière et

---

<sup>167</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p.25*

devant <sup>168</sup>» et ne conforme pas son propos à la «nécessité» qui reste une affaire de contingences. Le locuteur d'un discours public, s'il entend parler «à bon escient», doit parler un autre temps que celui d'un présent conditionné. Par conséquent, la parole publique souvent conditionnée par la «nécessité» et happée par le présent doit être mise en doute. Dans le cas d'Ulysse, la parole tente de *persuader* une armée révoltée. De fait, la parole publique devient l'espace de l'erreur, celui d'une erreur qui va s'inscrire dans le temps puisqu'elle consiste -dans la cas d'Ulysse- à légitimer la domination. Le spectacle de l'erreur commence donc *dans* et *par* le discours public.

L'exorde du *Discours de la servitude volontaire* prend le contre-pied de toute une tradition européenne qui se référait précisément au propos d'Ulysse pour établir la légitimité de la royauté. Cette référence est donc bien plus significative qu'elle ne le paraît :

Elle prend sens en relation à ce que l'on a appelé l'"homérisation" de la Cour, en relation à un imaginaire monarchique, et peut ainsi apparaître d'emblée comme l'allégorie de ce conflit. La Boétie récupère en fait la figure du héros le plus prestigieux de la nouvelle mythologie royale que François 1er, assisté des lettrés courtisans, avait fait représenter à Fontainebleau dans la galerie d'Ulysse peinte à sa gloire<sup>169</sup>.

En s'opposant à une tendance curiale bien connue, La Boétie dévoile la figure d'un héros mythique comme celle d'un héros trompeur. L'humaniste dévoile des opportunités de langage qui masque la vérité. Il montre que ces opportunités de langage sont autant d'occasions pour faire "passer" la tyrannie. On peut alors également déceler chez le parlementaire une certaine résistance à la tyrannie oratoire qu'il voit se répandre. L'auteur n'aura pas manqué de le remarquer : la tyrannie est aussi dans le langage. Le langage devient ce *medium* -bien connu depuis Platon- au service de la tyrannie. L'exemple du «Tribun» illustre parfaitement cela. Une fois de plus, le mot ment :

Ils n'oublièrent pas aussi cela, les empereurs romains, de prendre communément le titre de Tribun du peuple, tant pour ce que cet office était tenu pour saint et sacré, qu'aussi il était établi pour la défense et protection du peuple ; et sous la faveur de l'état par ce moyen ils s'assuraient que le peuple se fierait plus d'eux, comme s'il devaient en ouïr le nom, et non pas sentir les *effets* au contraire<sup>170</sup> ;

---

<sup>168</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 39

<sup>169</sup> Knop D., Balsamo J., *De la servitude volontaire rhétorique et politique sous les derniers valois*, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 189

<sup>170</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 43

La tyrannie s'empare donc aussi des mots. On le voit dans cet extrait, du langage à la tyrannie, il n'y a qu'un mot, ici, celui de «tribun». Celui qui *prend* le nom de «tribun», de fait, incarnerait immédiatement, aux yeux du peuple, ce fameux «père du peuple<sup>171</sup>» dont La Boétie se méfie. Pour consolider notre propos, ajoutons que si les hommes sont naturellement «obéissants aux parents et sujets à la raison», alors le prince ne saurait en aucune manière incarner le «père du peuple». Après l'erreur d'Ulysse, le parlementaire souligne ainsi l'*efficacité* du discours politique en dépit d'une réalité à laquelle il s'oppose. L'auteur met en avant la performativité du langage (se *dire* tribun, c'est *être* tribun) employé contre la nature même des choses. Le langage est ainsi parfaitement corrompu.

L'auteur s'attarde sur les *effets* contraires du nom. En quelques pages, il passe d'une erreur contextuelle -celle d'Ulysse- au mensonge délibéré et aux abus de langage des fameux tribuns. La Boétie n'hésitera pas à s'avancer davantage :

Aujourd'hui ne font pas beaucoup mieux ceux qui ne font guère de mal aucun, même de conséquence, qu'ils ne fassent passer devant quelque jolis propos du bien public et soulagement commun<sup>172</sup>.

Sans aucun doute, le langage comme source d'erreurs recèle mensonges, tromperies et abus. La dénaturation et l'altération du langage continuent de corrompre la nature même du politique et de la «république» : le «bien public» et le «soulagement commun». La fonction de tribun, dévoyée par les empereurs, cède «aujourd'hui» la place à ceux qui se cachent derrière de «jolis propos». Le mot se passe de *réfèrent*, il se suffit à lui-même, pour peu qu'il soit «joli», l'ironie dénonce ici cette fiction du langage. Les mots deviennent ainsi une sorte de miroir aux alouettes : comme dans la célèbre technique de chasse, les mots réfléchissent une lumière artificielle qui fédère et enferme les «serfs». Le discours reproduit les erreurs, irrigue les croyances et contribue à l'enlissement de la servitude. L'espace public du *logos*, comme celui du Bien Commun, est subverti. Ulysse, le Tribun, le pourvoyeur de «jolis propos» sont autant de reflets de cette domination *par et dans* le langage. Le *pouvoir* est aussi, indubitablement, dans les mots.

La Boétie dénonce encore clairement cette comédie du langage lorsqu'il montre que le «nom seul d'un» suffit à fédérer :

---

<sup>171</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 43

<sup>172</sup> *ibid.*

voir un million d'hommes servir misérablement, ayant le col sous le joug, non pas contraints par une plus grande force mais aucunement (ce semble) enchantés et charmés par le nom seul d'un<sup>173</sup> ;

Un «nom» suffit alors à lui seul à conduire la servitude, à légitimer le pouvoir et à assurer la domination du tyran. La corruption des facultés d'un peuple «enchanté» et «charmé» est au service de la domination. L'homme, de sa caverne, observe l'aveuglante lumière d'un monde qu'il ne parvient pas à déchiffrer. Les mots sont inmanquablement devenus les suppôts de la tyrannie, les artifices de la domination.

Pour se départir de cette fiction du langage et revenir à l'origine, La Boétie engage alors une expérience de pensée :

Mais à propos, si d'aventure il naissait aujourd'hui quelques gens tout neufs, ni accoutumés à la sujétion, ni affriandés à la liberté, et qu'ils ne sussent que c'est ni de l'un ni de l'autre ni à grand peine des noms, si on leur présentait ou d'être serfs, ou vivre francs, selon les lois desquelles ils s'accorderaient : il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieux obéir à la raison seulement, que servir à un homme<sup>174</sup> ;

L'auteur exclut clairement le langage et propose de «présenter» les “choses” -être serf et vivre franc-, sans les mots. L'expérience de pensée révèle que, par nature, ces hommes feraient *a priori* le choix de «vivre francs» sous la conduite de la raison qui produirait les «lois». On observe que la raison précède le langage et que le choix serait rationnel précisément parce qu'il serait «naïf». Chez La Boétie, la naïveté représente cette nature première de l'être originel et désigne l'inné. C'est donc une pensée à rebours que suggère l'auteur. Il propose de défaire les mots/maux pour retrouver la bonne voix/voie. La langue originelle, issue de la nature, semble elle aussi altérée, elle ne reflète plus la nature mais la recouvre. Cette mise en jeu du langage dans le *Discours* nous révèle que le langage, lui aussi, est en inadéquation avec la raison. La Boétie fait voler le langage en éclat : l'apparence dévoile ses appareils, un premier mythe est défait.

À certains égards, on le voit, il est possible de considérer le *Discours* comme un discours sur le discours où le sens des mots masque l'essence des choses. Si la nature humaine possède la propriété d'être «plastique», le langage aussi. La Boétie nous invite ainsi à le réviser. Notons qu'à cette époque on observe un débat entre les réalistes et les nominalistes : pour les réalistes le nom

---

<sup>173</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 26

<sup>174</sup> *id.* p. 34

comporte des vertus propres qui entretiennent un lien naturel avec le référent ; chez les nominalistes, au contraire, le langage désigne un système de signes arbitraires et conventionnels sans réel rapport avec les choses.

Après cette mise en garde contre le langage savamment distillée mais immédiatement annoncée par l'entremise du héros grec par excellence, il semblerait opportun d'examiner le langage qui annonce cette *servitude volontaire*. Originellement, la servitude n'a pas de nom puisqu'elle n'existe naturellement pas, le *Discours* peine donc à lui attribuer un nom. La langue devient cet élément «plastique» et anachronique qui doit sortir du «temps», à l'inverse d'un Ulysse qui «plie» la langue aux exigences du «temps».

### **Jeux de langage... l'éclat du style**

À y regarder de plus près, le *Discours de la servitude volontaire* paraît plus alambiqué<sup>175</sup> qu'il n'y paraît. À l'époque où le servage est encore un statut social, La Boétie choisit le mot «servitude» pour nommer le «malencontre». La servitude et le servage seraient-ils donc distincts ? La Boétie fait le choix d'un oxymore pour nommer ce qui n'existe pas. Il fait donc advenir au langage un syntagme qui recouvre une chose qui n'a pas de nature réelle dans une nature originelle. On le voit, l'auteur du *Discours* est donc lui-même obligé de jouer avec le langage pour édifier une construction artificielle qui devra décrire un élément qu'il peine à nommer justement du fait de sa nature artificielle :

Comment dirons-nous que cela s'appelle ? (...) Comment pourrions-nous nommer cela ? (...) Doncques quel monstre de vice est ceci, qui ne mérite pas encore le titre de couardise, qui ne trouve point de nom assez vilain, que la nature désavoue avoir fait, et la langue refuse de nommer <sup>176</sup>?

En premier lieu, il n'existe pas de nom pour désigner la chose car la chose n'est pas dans la nature. Par conséquent, à l'artefact il convient de répondre par l'artifice. La Boétie pressent qu'il est souhaitable d'articuler les concepts différemment et d'appréhender les éléments d'une autre manière car le langage est

---

<sup>175</sup> Fanlo, J.-R., «Les digressions nécessaires d'Étienne La Boétie», in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n°7-8, Juill.-Déc. 1997, p. 63 : «tous les commentateurs l'ont observé, le *DSV* a un caractère rhétorique fortement marqué, et cette ostentatoire stratégie d'énonciation demande réflexion (...).»

<sup>176</sup> *Discours de la Servitude Volontaire*, op. cit., p.27

en inadéquation avec la réalité. Le langage usuel est littéralement dépassé par le phénomène de la servitude. La Boétie va alors (se) concevoir un espace de liberté dans le langage. Il vient ainsi rompre avec le cours ordinaire de la langue en commençant par associer des catégories antinomiques. À la différence d'Ulysse, la parole de La Boétie n'est pas publique, tout au plus convie-t-elle quelques intimes. Le discours de l'auteur est donc d'ordre privé : la langue circule d'intime à intime et de fait, «le texte s'excepte de la collectivité<sup>177</sup>». À ce titre, La Boétie peut user d'artifices pour être entendu, il n'est soumis à aucun impératif d'ordre public. La connivence affichée avec l'interlocuteur privilégié Guillaume de Lur Longa montre l'intimité de la discussion qui s'établit entre quelques uns. La Boétie peut faire une allusion au «formulaire<sup>178</sup> » en interpellant Longa, à la *Franciade*, à la Pléiade, il peut feindre de digresser, il sera suivi.

À plusieurs reprises, l'humaniste, qui maîtrise parfaitement les arts du langage, engage des modalités rhétoriques qui illustre ce que l'on peut qualifier de "crise rhétorique". La crise du langage corrobore la crise de la nature. L'auteur opère une mise à distance réflexive du langage pour interroger la pertinence du langage lui-même. En plus d'évaluer l'adéquation du langage à la réalité nous l'avons vu, La Boétie utilise des marqueurs linguistiques qui mettent en évidence cette démarche *critique* du langage. L'auteur entend bien mener une réflexion sur la dénomination. Pour cela, La Boétie questionne et utilise le procédé de l'autonymie<sup>179</sup> comme le montre cet énoncé : «Appèlerons-nous cela lâcheté<sup>180</sup>?». Le mot n'est plus utilisé *en usage* mais *en mention* : il ne renvoie pas à un référent extra-linguistique. Le mot devient opaque puisqu'il ne renvoie plus à la chose. De la sorte, La Boétie procède à un usage réflexif de la langue : il la tient à distance en se demandant à quoi renvoie le mot, ce qu'il reflète, ce qu'il réfléchit. Il attire ainsi l'attention sur le verbe comme procédé réflexif. Cette mise à distance réflexive est précisément la marque d'un rapport à la langue rendu critique. Ainsi, après avoir montré que l'auteur était parvenu à déjouer les pièges du langage, à

---

<sup>177</sup> Fanlo, J.-R., «Les digressions nécessaires d'Étienne La Boétie», in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n°7-8, Juill.-Déc. 1997, p. 68

<sup>178</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 44

<sup>179</sup> L'autonymie est un procédé stylistique qui consiste à faire que le langage se prenne lui-même pour objet, le mot adopte alors une fonction métalinguistique.

<sup>180</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p.27

débusquer les erreurs, les mensonges et les abus il convient d'affirmer qu'il décide de s'emparer du langage et de ressaisir le mot *lui-même*.

La Boétie pratique aussi la *correctio* (l'équivalent de notre épanorthose, procédé qui consiste à s'auto-corriger) :

Mais ô bon Dieu, que peut être cela ? Comment dirons-nous que cela s'appelle ? Quel malheur est celui-là ? Quel vice ou plutôt quel malheureux vice<sup>181</sup>;

Il cherche littéralement une dénomination adaptée pour qualifier un état et recherche le terme adéquat pour nommer un phénomène qui contredit la nature. Manifestement, La Boétie travaille la signification du langage. La faculté de langage est naturelle mais les mots -comme le phénomène de la servitude- sont des produits, des conventions, des artifices. La pensée de La Boétie semble ainsi balbutiante : comment dire le non-être ? On comprend alors que l'auteur lui-même doit utiliser les artefacts du langage. Il ne parviendra alors qu'à associer deux termes oxymoriques : la servitude -fait historique contre nature- et la volonté -qui relève, au moins dans ce *Discours*, de la nature de l'homme.

En réalité, comment «parler à bon escient» et comment *dire* sont les premières questions posées par le *Discours* et le premier élément affiché reste la méfiance du locuteur à l'égard du langage. Toutefois, ajoutons que dès le début du texte le problème du langage est converti en problème politique. Ulysse, rusé et connu pour son éloquence, à la tête d'une flotte conséquente, habile et prudent, fin diplomate qui cherche à maintenir l'union entre les grecs, figure le héros type attaqué par la raison boétienne qui intervient alors pour démystifier le discours de cette figure mythique en nous invitant à ne pas être dupe.

Le langage figure cette norme artificielle dont il faut se déprendre pour ne pas se méprendre. Le *Discours* de La Boétie lui-même ne s'exclut pas de certaines conventions de langage. La portée critique du langage chez La Boétie n'exclut donc pas les procédés rhétoriques bien connus des érudits : les références sont entendues, les procédés stylistiques connus et reconnus. Les figures de mots et les figures de pensée sont la marque de l'art rhétorique illustré par Cicéron qui a ses adeptes à la Renaissance. À cette époque, le discours écrit continue de garder les marques du discours oral, l'*éthos* du locuteur est mis en avant et cette rhétorique savante ne manque ni d'emphase ni d'artifices. Le lecteur non averti peut donc se

---

<sup>181</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p.27*

laisser prendre au piège de ces artifices. Il devient de moins en moins possible de soutenir la thèse selon laquelle La Boétie engage une parole spontanée, en adéquation avec la nature et adressée à tous, avec pour seul objet la «servitude volontaire» :

Avec les mots et les formes de la vérité, les catégories de l'éthique, la *Servitude Volontaire* décrit l'économie d'une fiction dans un univers sans sujet ni valeurs, sans réalité même, puisqu'il n'est de vrai que la circulation d'une illusion, d'un manque à être<sup>182</sup>.

Le syntagme contient lui-même une illusion, et non une vérité en adéquation avec un certain objet ou une réalité.

### **Le discours d'une société sur elle-même**

Ce *Discours de la servitude volontaire* est en conformité avec les conventions de langage telles qu'on les découvre dans la *declamatio* mais aussi dans le discours de forme cicéronienne. La référence à Cicéron, précisément, présente un enjeu oratoire qui alimente l'imaginaire sénatorial des parlementaires de cette époque dont l'éloquence civique fait éminemment partie<sup>183</sup>. Plutôt qu'un discours abstrait, ouvert et intemporel nous y voyons de plus en plus les stigmates d'une époque et le retour certain à une conception antique de la république.

Les nobles n'échappent ni au «regard» ni à la «reconnaissance». L'honneur, la gloire et la vertu restent les piliers d'une noblesse qui porte un idéal de conduite très fort. Or, en décidant de renverser la pyramide, nous l'avons vu, La Boétie montre que ces valeurs qui fondent les qualités de la noblesse sont corrompues : les tyranneaux sont les «nouveaux soutiens de la tyrannie<sup>184</sup>» et, de surcroît, ils sont les plus asservis. Mais Arlette Jouanna le rappelle : «seule la condition

---

<sup>182</sup> Fanlo, J. R., «Les digressions nécessaires d'Étienne La Boétie», in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n°7-8, Juill.-Déc. 1997, p.66

<sup>183</sup> Knop D., Balsamo J., *De la servitude volontaire rhétorique et politique sous les derniers valois*, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 187 : « L'idéologie sénatoriale se complétait d'un enjeu oratoire, qui donnait à la *Servitude volontaire* toute sa portée, en tant qu'oeuvre littéraire. Marc Fumaroli a mis en lumière la persistance de l'idéal romain, cicéronien, d'une grande éloquence civique et d'une magistrature oratoire, et leur rôle de modèle, voire de contre-modèle dans la France des Valois, puis des Bourbons.»

<sup>184</sup> *Discours de la Servitude Volontaire*, op. cit., p. 47

nobiliaire semblait permettre à l'homme de donner toute sa mesure de vivre debout et non pas courbé sur le sillon(...)185» .

La Boétie opère un retournement des apparences : les plus asservis ne sont pas ces *laboratores* courbés sur le sillon. Les plus asservis sont les «favoris», les «mignons», ainsi nommés dans le *Discours*. La structure pyramidale édifiée par le parlementaire, cette «chaîne» verticale, est en réalité le miroir inversé de la servitude. De fait, la «servitude» s'avère être plus puissante que le «servage». La servitude n'atteint pas également chaque individu, elle comporte des degrés. Cette société où la domination s'exerce de proche en proche et se construit palier après palier fonde un pouvoir où la domination structurelle remet en question l'essence du politique. Premièrement, le pouvoir n'est pas remis aux mains d'une noblesse vertueuse, deuxièmement, la structure ainsi élaborée contribue à l'asservissement de toute une nation. On observe ensuite la réflexivité même des procédures de domination. Les tyranneaux et le tyran sont eux-mêmes perméables au processus de la domination ainsi structurée :

Se peut-il donc faire qu'il se trouve aucun qui, en si grand péril et avec si peu d'assurance, veuille prendre cette malheureuse place de servir en si grand'peine un si dangereux maître 186?

À la fin du texte, les serfs ne sont plus les mêmes. La Boétie ne s'attarde plus sur le «gros populus», il s'intéresse précisément aux «serviteurs». Cette distribution de la servitude que fait le parlementaire pourrait sembler anachronique si l'on considérait qu'il porte un intérêt primordial au peuple. Ce n'est pas le cas, la cible ce sont finalement et principalement les «serviteurs», la thèse est enfin annoncée. Par conséquent, cette distribution n'est pas anachronique et concerne un débat très prégnant dans les sociétés européennes<sup>187</sup> de la Renaissance. Si La Boétie admet que tous les hommes sont naturellement libres, il semble convaincu que la liberté reste pour l'heure précisément l'*exercice* de la noblesse, son privilège et sa prérogative absolue. Le clivage classique dominant-dominé ne saurait être

---

<sup>185</sup> Jouanna, Arlette, *Le Devoir de Révolte*, Paris, Ed. Fayard, 1989, p. 21

<sup>186</sup> *Discours de la Servitude Volontaire*, *op. cit.*, p. 52

<sup>187</sup> Skinner, Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, coll. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité» Ed. Albin Michel, 2009, p. 303 : «L'un des traités les plus complets dans ce genre est le *Cadran des princes*, d'Antonio de Guevara, publié initialement en 1529 (...).»

pertinent puisque tout le monde, sans exception, est asservi<sup>188</sup>. La base de la pyramide qui constitue la partie la moins asservie de l'édifice incarne le moindre mal. Il ne serait donc pas rationnel que l'auteur se focalise sur un problème mineur et secondaire. Il faut alors concevoir que l'attention portée au «gros populus» n'est qu'un artifice analogique utilisé pour les besoins du *Discours*, le peuple est le «faire valoir», l'élément symétrique opposé qui permet de tendre un miroir aux conseillers en leur adressant finalement un pâle reflet de leur condition servile. La Boétie présente donc le reflet d'un peuple outrageusement et injustement asservi pour illustrer la proximité de la ressemblance malgré la distinction des catégories sociales et la différence de degré de la condition servile. Le véritable scandale est là : comment se fait-il que cette minorité de la population pourtant dotée de «franchise» ressemble à ce «gros populus» né sous le joug ? La servitude est aux «grands» ce que le servage est au peuple, mais en pire. Le tyran, sommet de la pyramide, n'est lui-même pas épargné :

le régime de la «désassurance» que le tyran entretient pour assurer sa propre domination se retourne *in fine* contre lui, et c'est l'excès même de sa domination qui le condamne à subir la même servitude que ses sujets<sup>189</sup>;

La réflexivité atteint là son comble.

La Boétie montre que le «gros populus», constitué de *laboratores*, ne fait qu'exécuter les consignes :

le laboureur et l'artisan, pour tant qu'ils soient asservis, en sont quittes en faisant ce qu'on leur dit ; mais le tyran voit les autres qui sont près de lui coquinant et mendiant sa faveur ; il ne faut pas seulement qu'ils fassent ce qu'il dit, mais qu'ils pensent ce qu'il veut, et souvent, pour lui satisfaire, qu'ils préviennent encore ses pensées ; ce n'est pas tout, à eux, de lui obéir, il faut encore lui complaire, il faut qu'ils se rompent, qu'ils se tourmentent, qu'ils se tuent à travailler en ses affaires ; et puis, qu'ils se plaisent de son plaisir, qu'ils laissent leur goût pour le sien, qu'ils forcent leur complexion, qu'ils dépouillent leur naturel (...) <sup>190</sup> ;

---

<sup>188</sup> Jouanna, Arlette, *La France de la Renaissance*, Paris, Ed. Perrin, Collection «Tempus», 2001, p. 289 : «S'en tenir à la description des différents groupes qui composent la société de la renaissance ne suffit pas pour comprendre en profondeur les mécanismes fondamentaux qui la structurent. Les outils conceptuels forgés par les historiens pour tenter de les appréhender sont encore bien rudimentaires. L'influence marxiste a poussée certains à utiliser la notion d'antagonisme de classe et à voir essentiellement dans les relations sociales une opposition d'intérêts (...) entre dominants et dominés (...)»

<sup>189</sup> Gerbier, Laurent, «"C'est un nom sacré, c'est une chose sainte". L'incompatibilité de l'amitié et de la tyrannie dans le *Discours de la servitude volontaire*», in *Amitié et Compagnie. Autour du Discours de la servitude volontaire de La Boétie*. Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie , p. 128

<sup>190</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 49

Le problème de la servitude n'est pas tant celui des *laboratores* qui se soumettent en ne faisant qu'exécuter la consigne. Le problème majeur ne provient pas de ceux qui *obéissent* mais de ceux qui *servent*. La servitude n'est pas l'obéissance, c'est «voir un nombre infini de personnes, non pas obéir, mais servir<sup>191</sup>». On rappelle que l'obéissance<sup>192</sup> est au coeur des débats politiques et religieux. Il est maintenant de plus en plus probable que La Boétie s'intéresse principalement au coeur du mal, c'est à dire aux «serviteurs» davantage qu'aux «serfs»... Le plus mauvais choix reste indéniablement celui de «favori», de courtisan. La pyramide serait donc une sorte de miroir trompeur de la servitude : à mesure que l'on croit s'élever, on s'avilit.

Par ailleurs, en rédigeant ce texte en français, La Boétie montre qu'il s'inscrit dans le projet politique de promouvoir la langue française. Il s'agit en effet d'un essai rhétorique qui répond parfaitement au programme qui a pour ambition de valoriser la langue française tout en restant capable de rivaliser avec l'éloquence cicéronienne. Il s'agit donc d'imiter mais aussi de dépasser, c'est aussi ce que nous dit la forme même de ce *Discours* qui s'inscrit en cela dans son époque. La référence à la *Franciade* (commande royale), en revanche, semble plutôt indiquer une rivalité avec les contemporains (en l'occurrence Ronsard). La Boétie illustre le discours sénatorial qui ne se réduit pas au style du palais. La *Franciade* est censée représenter la royauté depuis Clovis et encenser les *regalia*. Or, juste avant cette allusion à Ronsard, La Boétie dénonce précisément les abus des symboles de la royauté divins et sacrés et met ainsi en doute ces *regalia*. À l'instar d'Aristote, il est possible de supposer que pour La Boétie poésie et politique ne constituent pas une bonne alliance (les sonnets de La Boétie étant par ailleurs exclusivement consacrés à la célébration d'autres thèmes que celui du politique). Le projet d'illustration de la langue française correspond à une exigence qui répond au désir monarchique : écrire un beau discours pour illustrer la langue française c'est aussi répondre au vœu du roi. Ce projet d'illustration de la langue française est un projet royal avant tout. Les réalisations du type de la *Franciade* sont au service de la monarchie. Du Bellay, également nommé dans le

---

<sup>191</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 27

<sup>192</sup> Jouanna, Arlette, «Présentation», in *Nouvelle revue du XVIème siècle*, Vol. 22, n°1, 2004, p.7-18 (disponible sur [www.jstor.org](http://www.jstor.org)) : «Le thème de l'obéissance est, au XVIè siècle, au coeur de la pensée religieuse et politique.»

*Discours*, incarne le «dévouement confiant<sup>193</sup>» au monarque. De cette manière, on peut en conclure que La Boétie ne semble guère s'associer aux rimes de la Pléiade sur lesquelles il semble bien plutôt ironiser. Avec La Boétie, c'est ainsi l'exemple même de l'éloquence civique qui marque sa place au sein de la monarchie mais pas nécessairement en faveur d'une monarchie qui affiche de plus en plus son pouvoir hégémonique :

Le mythe de la volonté de servitude, La Boétie l'élabore à l'aide des matériaux que lui fournit sa culture : l'image traditionnelle de la tyrannie, du pouvoir d'un seul érigé en maîtrise absolue, à laquelle répond l'image, non moins traditionnelle, de la vertu républicaine en révolte contre le despotisme<sup>194</sup>;

Pour entendre cette révolte républicaine et nobiliaire, il convient également d'insérer le *Discours* du parlementaire dans un autre courant de pensée : celui des partisans du régime mixte ou de la monarchie mixte plus précisément qui voient dans l'exercice solitaire du pouvoir un danger. Pour Arlette Jouanna «l'oeuvre fameuse d'Étienne La Boétie, le *Discours de la Servitude Volontaire*, est vraisemblablement à interpréter à la lumière de ce courant de pensée(...)<sup>195</sup>».

## **Paradoxe artificiel et métonymie réelle**

### **derrière le «malencontre», le malentendu**

Affirmons-le maintenant : le *Discours* est un discours trompeur. Derrière les artifices, la critique du langage comme instrument de la tyrannie, l'éloquence sénatoriale, l'imitation des Anciens, la rivalité avec les contemporains La Boétie égare quelque peu le lecteur. Il devient de moins en moins possible de lire le *Discours* au ras de la lettre. Tout au long du texte, l'auteur ne cesse de jouer avec les apparences et les paradoxes pour aboutir à un renversement de la pyramide. Le *Discours* est un discours déceptif, trompeur. La Boétie joue avec le verbe, comme chez Cicéron, chez qui l'art consiste à savoir dissimuler son art (c'est la

---

<sup>193</sup> Jouanna, Arlette, «Présentation», in *Nouvelle Revue du XVIème siècle*, vol. 22, n°1, 2004, p. 12 (également disponible sur [www.jstor.org](http://www.jstor.org))

<sup>194</sup> Graciannette, Bernard, «La Boétie contre le pouvoir. Un sauvage anthropologue», in *Lectures politiques de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p.62

<sup>195</sup> Jouanna, Arlette, *Le Devoir de Révolte*, Paris, Ed. Fayard, 1989, p. 289.

négligence diligente). L'emphase et les artifices nous conduisent subtilement vers ce qu'il nomme le «secret». Le "scandale" est la figure du *Discours* des premières pages et constitue ce que l'on nomme la *captatio benevolentiae*. L'auteur s'attire la bienveillance du lecteur-interlocuteur, emprunte un thème bien connu et cherche l'adhésion. Il s'insurge contre la tyrannie, lieu commun des débats chez les humanistes. La *captatio benevolentiae* prend la forme d'un trait commun qui fédère ainsi tous les humanistes : la liberté. C'est l'introduction de l'auditeur par et dans le discours qui constituera ainsi une sorte de mise en abyme subtile. Les *exempla* sont la marque de l'inflation rhétorique qui confère au discours son efficacité argumentative. La Boétie soulève alors un autre paradoxe : comment pourrait-il parler de servitude volontaire en s'attachant au seul peuple au moment où celui-ci multiplie justement les révoltes populaires et au moment où de nombreux insoumis s'insurgent contre le clergé ? En dehors du paradoxe artificiel et rhétorique savamment mis en avant, le vrai paradoxe reste celui-ci. C'est là le véritable paradoxe que l'on résout désormais si l'on considère que La Boétie, en s'adressant à ses pairs, prend pour cible les «serviteurs». Ainsi, alors qu'on s'émeuvait au début du texte -via la grandiloquence de cet *ethos* narratif- en observant la multitude servir, La Boétie finit par montrer en réalité qu'il ne s'intéresse pas à ceux que l'on traite *comme* des esclaves. Ce ne sont donc pas ces sujets-là qui doivent constituer le mouvement de non-obéissance.

Dans le *Discours de la servitude volontaire*, le peuple ne vaut que par analogie, pour l'image dégradante qu'il permet de renvoyer aux serviteurs. Les qualificatifs péjoratifs qu'utilise La Boétie pour désigner le peuple sont classiques dans cette tradition et «servent, de façon classique, à définir le peuple dans une antithèse, avec ceux que La Boétie appelle les biens-nés ou mieux-nés <sup>196</sup>». Le peuple devient présent à la manière d'un «choeur antique». Comme dans les tragédies grecques, il aide à suivre les événements et sert à aviser le propos. Il est également brandi à la manière d'un d'épouvantail, sauf qu'au yeux du lecteur, le choeur pourrait finir par occuper le devant de la scène. Mais aucun doute, l'exhortation finale renvoie bien à l'élite :

---

<sup>196</sup> Knop D., Balsamo J., *De la servitude volontaire rhétorique et politique sous les derniers valois*, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p.178

levons les yeux vers le ciel, ou pour notre honneur, ou pour l'amour même de la vertu<sup>197</sup>;

L'honneur et la vertu ne sauraient tromper : ils concernent bien une petite élite. Si La Boétie n'exclut pas le peuple du salut du royaume et entend bien se battre pour le Bien Commun, ce n'est pas le peuple qui est interpellé et engagé à agir ou désobéir. Le parlementaire ne se soucie pas autant du peuple que de l'élite dans ce *Discours*. Le texte s'apparente maintenant davantage à une sorte de discours cathartique qui viserait à expurger le «vice», la «corruption» et la «domination» du corps politique et par la suite du royaume puisque l'auteur garde en vue le «bien public». Il figure ainsi une sorte de miroir déformant et grossissant à l'endroit du peuple pour montrer vers quoi tend le corps politique... Croire que La Boétie écrit pour le peuple, prendre le concept de «servitude volontaire» au mot conduisent inéluctablement à la parallaxe et donne au *Discours* du parlementaire une tout autre portée. Tout comme Érasme pointait la folie des individus en apparence les plus sages (le Clergé), La Boétie désigne la servitude chez des gens de condition «franche», celle d'une minorité, d'une élite qui semble bien avoir perdu sa vertu de résistance.

### **La volonté : un paradigme artificiel**

La liberté disparue, il reste un semblant de volonté, une apparence, une illusion. La volonté devenue un bien corrompu est devenue servile. La suppression initiale de la liberté corrompt tous les biens qui viennent à la suite. Or, précisément, la volonté ne peut venir qu'à la suite de la liberté. La volonté ne peut ainsi logiquement pas nier la liberté puisqu'elle ne la connaît pas. La volonté est donc incompatible avec la servitude. La «servitude volontaire» impose ainsi l'image d'une *apparente* -là encore- liberté. Mais la domination et la corruption ont aboli les conditions de possibilité de la vraie liberté. Par conséquent, si la liberté n'a pas pu rencontrer la volonté, il ne peut logiquement y avoir volonté. La volonté possède une valeur sémantique éminemment faible et une valeur sociale artificielle.

La volonté est un élément dont la nature est variable. On le perçoit avec l'asymétrie entre un tyran qui veut excessivement et un peuple qui ne saurait

---

<sup>197</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p. 53*

vouloir. La Boétie oppose ainsi une volonté positive et une volonté négative. Le roi veut beaucoup et peut trop, en revanche, le peuple ne veut pas -ou est abstenu de vouloir- et ne peut rien. L'association vouloir/pouvoir est ainsi interrogée chez La Boétie comme c'est aussi l'usage chez les parlementaires à cette époque<sup>198</sup> qui s'intéressent également à la nature vraie de l'obéissance. La Boétie montre que vouloir et pouvoir font généralement mauvaise alliance. La volonté opère comme une vue de l'esprit et figure une sorte d'illusion d'optique pour le lecteur. Il convient donc de ne pas se tromper de perspective pour appréhender l'objet mal identifié au risque de n'en voir que la partie émergée -la servitude du peuple- soit la plus insignifiante. A cette époque, la volonté désigne une «affection<sup>199</sup>». Si la servitude n'existe pas dans la nature comment pourrait-elle être l'objet d'une volonté, le produit d'une «affection» naturelle ?

Nous ne sommes pas nés seulement en possession de notre franchise, mais aussi avec affection de la défendre<sup>200</sup>;

Notre nature originelle comprend cette «affection» pour la liberté, pas pour la servitude. Cette dernière ne peut pas être le produit d'une affection et donc le produit de la volonté. La «servitude volontaire» est un apparaître, un phénomène, qui recouvre la réalité de causes multiples.

La dénomination, on le voit, ne saurait suffire à livrer le «secret». Elle devient secondaire et presque accessoire. La volonté est un *effet* engendré et non une cause. Il n'y a ni volonté, ni consentement car il n'y a ni liberté ni raison au préalable. Il n'y a donc pas de choix. Le choix imposerait une alternative : liberté ou servitude, mais celui qui naît sous le joug ne connaît précisément pas cette alternative, il n'a donc pas de choix. Il ne peut y avoir objection puisque la raison est mal «ensemencée», reste embryonnaire et détient une fonction minimale et quasiment inopérante. On naît serf par un défaut de liberté, on est serf par un défaut de volonté. La Boétie perçoit donc en premier lieu une volonté précisément là où elle n'a pas cours. La volonté, dans un premier temps, n'est qu'apparence.

---

<sup>198</sup> Renoux-Zagamé, M.-F., *Du droit de dieu au droit de l'homme*, Paris, PUF, Coll. Léviathan, 2003, p. 202 : «Là se trouve, aux yeux des magistrats, le fondement de ce qu'aucune force armée ne saurait produire, mais dont aucun État ne peut se passer, cette obéissance qu'ils qualifient de "volontaire"»

<sup>199</sup> Huguet, *Dictionnaire du 16<sup>e</sup> siècle*

<sup>200</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p.32

Elle oscille ainsi au gré des déterminations et des sujets dont elle émane. L'auteur n'élabore pas une théorie de la volonté. Dans le *Discours*, la volonté reste plurivoque, mais on rappellera qu'elle est précisément requise chez les magistrats et fortement connotée en politique.

L'oxymore et le paradoxe ne recèlent donc ici que des phénomènes qui recouvrent une réalité qui reste à déchiffrer. Ce n'est pas la nature que nous livre La Boétie, c'est l'apparence d'une nature dévoyée. L'auteur montre que la volonté s'est substituée à la raison et c'est là un problème éminemment politique puisque le tyran est celui qui «[compte] sa volonté pour raison»<sup>201</sup>. Les rôles sont ainsi inversés. La volonté du prince est au coeur des débats à cette époque, les excès de sa volonté sont vivement contestés. Enfin, comme la servitude, la volonté s'inscrit, elle aussi, dans une histoire et occupe manifestement une fonction opératoire au sein du *Discours* -nous voulons dire que jamais il n'est fait mention de sa nature- et souligne ainsi la contingence d'un ordre arbitraire.

Aussi, le seul paradigme volontariste de la servitude ne résiste-t-il pas à l'épreuve d'un examen plus approfondi des causes :

C'est cela, que les hommes naissant sous le joug et puis nourris et élevés dans le servage, sans regarder plus avant se contentent de vivre comme ils sont nés<sup>202</sup>;

La volonté, ainsi arrimée à des conditions d'existence, n'est ni plus ni moins que le fondement d'une action mécanique et d'une subjectivité passive. Elle traduit le point d'origine des volitions. Elle demeure une affection incontrôlée et n'implique pas une conduite délibérée. La volonté engage une action physique et non morale, raisonnable ou intellectuelle. Il s'agit d'une force motrice qui ne veut donc, en premier lieu, rien *en soi* mais se contente de réfléchir un ordre corrompu et soumis aux forces des passions et du temps. À ce titre, la coutume incarnée demeure l'antonyme de la volonté propre. Pour que la volonté soit le propre d'un sujet, elle doit précisément être fondée en raison. Or, ici, la volonté est hétéronome, exodéterminée, et aucunement fondée en raison -puisque'elle est en inadéquation avec l'ordre naturel- et extérieure au sujet dont le propre se manifeste précisément par la raison.

---

<sup>201</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 52

<sup>202</sup> *id.* p.35

## La servitude volontaire : un concept opératoire ?

On observe une coutume sans auteur, une action sans acteur et une servitude sans volontaire. L'accord des consciences n'est pas raisonné mais occasionné - voire occasionnel. L'équation paraît simple : il y a servitude et comme il n'y a pas de contrainte visible il y a volonté, donc il y a servitude volontaire. Or, il n'y a ni sujet au sens fort, ni liberté originelle. Par conséquent, il ne peut y avoir volonté. Un acte volontaire présuppose le primat de la raison, une délibération, un jugement, une conscience, une liberté de choix et surtout un choix. Or, on trouve une inclination, des «affections», des «complexions» mais précisément pas de volonté. Ce que reproche en réalité La Boétie c'est l'absence de volonté, l'absence de jugement, de raison, de délibération. Il n'entend pas réaliser une ontologie de la "servitude volontaire", il déplore un phénomène qui ne recouvre que domination et corruption et passivité du corps politique.

Par ailleurs, l'appel à la désobéissance envers le peuple en 1548, sur les terres de Guyenne, après des révoltes populaires et une répression sanglante n'aurait aucun sens. On pouvait alors éventuellement reprocher au peuple la rébellion mais pas la servitude. La liberté à laquelle renvoie La Boétie n'a rien de moderne. Il ne s'agit pas non plus d'écrire un programme d'émancipation pour le peuple. Il est certain selon M.-F. Renoux-Zagamé «qu'aucun publiciste, et *a fortiori* aucun magistrat, n'a jamais songé sérieusement à subordonner l'obéissance à la loi à l'examen par les sujets de sa légitimité<sup>203</sup> ». Ce n'est pas l'obéissance du peuple qui est en cause. Les institutions sont instables, la monarchie de plus en plus sévère et illégitime. On ne trouve que tensions, séditions et répressions. Ce qu'il faut, au contraire, c'est un ordre. La Boétie lance donc un appel à l'*obéissance* des «lois» : celles de la nature converties en droit. Seule l'obéissance à la raison peut légitimer la sujétion et serait à même de délivrer un consensus afin d'établir des institutions légitimes qui conduiront à la stabilité et garantiront le Bien Commun. Le faux scandale de la servitude volontaire est en réalité un appel à la raison comme faculté de gouverner et un rappel à l'«obéissance volontaire» comme devoir

---

<sup>203</sup> Renoux-Zagamé, M.-F., *Du droit de dieu au droit de l'homme*, Paris, PUF, Coll. Léviathan, 2003, p. 202

civique. Ce n'est pas un appel à ne pas obéir à l'injustice (ce qui se fait déjà) c'est un appel à reconfigurer les institutions sur la base de la rationalité seule capable d'établir la justice en vue du «bien public». Il est inconcevable que le parlementaire -qui a précisément pour charge l'obéissance du peuple et se trouve engagé sur le terrain- soit celui qui prône la désobéissance. L'obéissance ou la non-obéissance du «gros populas» est aussi la conséquence de l'obéissance ou de la non-obéissance des parlementaires. La première est conditionnée, en amont, par la seconde, elle est donc subséquente. La tyrannie porte sur le peuple en général, mais ladite «servitude volontaire» porte sur l'élite en particulier. C'est donc à l'obéissance des parlementaires que La Boétie s'adresse. La «servitude volontaire» est un pied de nez lancé aux «serviteurs». Il dénonce en réalité une absence d'obéissance volontaire au bénéfice d'une servitude volontaire. Pour Arlette Jouanna, l'auteur «s'acquitte consciencieusement de ses devoirs de magistrat <sup>204</sup>». La Boétie, en homme politique cherche la stabilité du royaume, l'indépendance de la nation et l'unité. Il parle donc des magistrats assujettis. Tout comme la Folie d'Érasme n'est pas vraisemblable (la Folie qui s'adresse à son public et qui fait son éloge), la servitude volontaire est une fiction. La rhétorique paradoxale qui se cache sous les artifices de la *declamatio*, l'apparence désordonnée du discours avec ses digressions, ses épanorthoses et ses procédés autonymiques font de ce concept un artifice éminemment douteux. Le *Discours* donne l'illusion d'un texte classique conçu à la manière antique avec des artifices proprement issus de la Renaissance qui conduisent à des infléchissements du style classique et véhiculent un propos dont la validité demeure restreinte et incertaine. En effet, paradoxes, retournements et artifices rhétoriques amenuisent considérablement la validité du propos. Il est de moins en moins possible d'affirmer une thèse claire de l'auteur qui aurait pour objet la «servitude volontaire». La Boétie invite à une résistance institutionnelle, celle du Parlement :

La *servitude volontaire* appelle à la non-obéissance plus qu'à la désobéissance. Dans la France de 1550, avant la prise de conscience d'un «devoir de révolte» de la noblesse qui ne se formula clairement qu'au moment des guerres de religion, l'exhortation à la non obéissance avait un sens précis, en termes institutionnels, si elle était adressée à la seule

---

<sup>204</sup> Jouanna, Arlette, *La France de la Renaissance*, Paris, Ed. Perrin, Collection «Tempus», 2001, p.469

instance capable de bloquer la décision royale : le Parlement, ou plutôt les différents Parlements<sup>205</sup>.

La «servitude volontaire» n'est pas ce produit de l'«entendement» mais une force de l'histoire, une construction de la coutume, un artifice du langage, une dénonciation de la servitude curiale avec les moyens de la rhétorique. La Boétie l'affirme bien, la servitude ne découle pas de l'entendement :

Et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude nous ayant tous mis en compagnie<sup>206</sup>.

La servitude volontaire est une métonymie qui confond le processus générateur -domination et corruption- et l'effet engendré -la servitude. La volonté -le contenant- est prise pour le contenu -la servitude. La volonté est une force motrice qui désigne en réalité l'inertie du sujet et du corps social et politique. La volonté finit par *causer* la servitude mais elle n'est pas la *raison* de la servitude. La Boétie nous parle des caractéristiques contingentes et arbitraires qui sont devenues des caractères permanents des institutions. Cette empreinte historique est inscrite dans les «complexions» des individus qui ne sont que les résidus d'une évolution arbitraire. Ce syntagme artificiel fait entendre qu'il faut rompre avec le cours ordinaire des choses, de la pensée et des mots.

La «servitude volontaire» représente cette fiction sociale, ce mythe qui fournit un modèle perpétré et rendu pérenne par la coutume et une nature humaine viciée. Le mythe fonde et fige ainsi la société. C'est une fiction littéralement *pratique*. Il n'existe pas de volonté qui désire *naturellement* la servitude. Il existe une volonté qui désire *socialement* la servitude. La servitude volontaire est donc cette fiction sociale *incarnée* par le sujet mais pas *voulue* par lui-même. Il n'y a pas à proprement parler d'évènement. Le «malencontre» n'est pas cet évènement soudain ni cette énigme anthropologique qu'a bien voulu voir Pierre Clastres<sup>207</sup> notamment. La distance est alors clairement requise pour examiner le processus et l'artifice. Il convient alors de repenser la servitude dans un ordre total et historique. Pour comprendre la partie, il faut penser le tout. Le mal est une illusion

---

<sup>205</sup> Knop D., Balsamo J., *De la servitude volontaire rhétorique et politique sous les derniers valois*, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 158

<sup>206</sup> *Discours de la Servitude Volontaire*, *op. cit.*, p. 32

<sup>207</sup> Clastres, Pierre, «Liberté, Malencontre, Innommable» *in* : La Boétie, Étienne de, *Le Discours de la Servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, «petite bibliothèque payot», 2002, p. 247-267

produite. Le peuple qui «fait lui-même ses mensonges» alimente le mythe du politique. La volonté est une sorte d'organe reproducteur qui oriente ainsi l'individu à désirer des objets socialement conçus mais pas rationnellement perçus. Il est impossible de concevoir l'oeuvre de La Boétie comme une oeuvre atemporelle qui fait de la servitude volontaire une donnée anthropologique. La volonté n'est pas une faculté mais une puissance, une force motrice, agissante.

La Boétie confirme que ce qu'il dit dans un premier temps «ne sert guère aux tyrans que pour le menu et grossier peuple<sup>208</sup> ». Cette facette du "concept" n'est que la partie superficielle de la «plaie» :

Nous sommes maintenant très éloignés de ceux qui servent volontiers parce qu'ils prennent leur servitude pour naturelle et parce que les pains et les jeux les tiennent dans l'oubli de leur liberté naturelle : le désir de servir est désormais l'envers du désir de domination<sup>209</sup>.

Le parlementaire ne peut écrire ce *Discours* sans avoir présent à l'esprit que l'exercice de la volonté est précisément ce qui est attendu d'un magistrat. En effet, après examen et délibération par l'entremise de la raison, les magistrats doivent faire valoir leur volonté. La volonté est donc précisément l'affaire des magistrats. Elle est en réalité au coeur du débat politique -et non pas social- dans un premier temps. Les magistrats parlent communément d'«obéissance volontaire», tandis que les hommes d'Eglise prônent une obéissance aveugle. Pour autant, il ne s'agit pas de s'opposer à Dieu même si La Boétie rompt avec l'idée d'une obéissance absolue. La volonté n'est plus cet élément sacrificiel qui doit conduire à l'obéissance inconditionnelle. La volonté doit être réaffirmée, soutenue par l'examen de la raison et rendu accessible par les voies de la conscience. Sans cette «obéissance volontaire», les États sont compromis. Les magistrats doivent précisément rester des sujets inaliénables. Ils ont le *devoir* de ne pas être aliénés comme des biens. Or, La Boétie indique qu'ils sont corrompus et que ce sont les plus aliénés. Peu à peu, c'est une autre volonté qui est désignée et c'est une autre servitude qui est dénoncée.

À cette époque, Il est de plus en plus question de l'excès de *volonté* du roi et de l'anéantissement de la *volonté* des magistrats. La Boétie, avec cet oxymore,

---

<sup>208</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 46

<sup>209</sup> Terrel, Jean, «Républicanisme et droit naturel», in *Lectures politiques de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p. 54

montre que la volonté mise en rapport avec l'exercice du pouvoir est néfaste et dessert le «bien public» et la stabilité des institutions. Le parlementaire ne dénonce pas ici un statut social mais une posture morale et politique. La volonté ne saurait être, à elle seule, un bon guide. Sous une apparente simplicité, La Boétie montre un réel éminemment complexe qui ne saurait se condenser en une simple formule rhétorique. Après ces analyses, nous devons en conclure que la «servitude volontaire» ne vaut pas comme concept opératoire. Elle désigne une concaténation, un épiphénomène, qui renvoie à des éléments absents du *Discours*, et demeure l'empreinte d'un auteur qui répond aux conventions de langage de son époque.

### **Contre l'aveuglement du mythe, le miroir de la raison**

La servitude, omniprésente, reste aveuglante. Le peuple «insensé» souffre de cécité, ses facultés sont inhibées. La condition fait écran à la clairvoyance. Comme le fou enfermé dans sa folie chez Érasme, le serf est enfermé dans sa servitude. Les tyranneaux, quant à eux, sont autrement aveuglés :

Ces misérables voient reluire les trésors du tyran, et regardent tout ébahis les rayons de sa braveté ; et alléchés de cette clarté, ils s'approchent, et ne voient pas qu'ils se mettent dans la flamme qui ne peut faillir de les consommer<sup>210</sup> ;

La vie politique est perçue comme un artefact, la servitude volontaire est une «seconde nature». «Le peuple sot fait lui-même ses mensonges» qui concourent à la diffusion mythique du politique et nourrissent la fiction sociale qui a rompu avec l'état de nature. La réflexivité induite par le pronom réflexif «lui-même» indique que la servitude s'incarne dans un sujet dé-subjectivé qui a rompu avec l'ordre naturel, c'est-à-dire un ordre véritable et rationnel. Le politique se construit ainsi dans un imaginaire corrompu. La coutume, avec ses croyances, sa thaumaturgie, ses idoles, ses mystères, ses passe-temps qui la conduisent précisément hors du *chronos*, constitue les codes de cette réalité mythique et régénère la fixation de cette fiction sociale. Selon B. Graciannette, «le récit mythique consiste donc ici à reporter sur la seule volonté des sujets l'origine de la

---

<sup>210</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p. 52*

servitude<sup>211</sup>». À cela, il convient d'ajouter que la servitude volontaire repose à la fois sur une fiction sociale mais aussi sur une fiction rhétorique au sein même du *Discours*.

### **Le miroir de la raison... la raison d'espérer**

La Boétie dénonce un ordre social contingent et irrationnel. La tyrannie résulte d'un défaut de rationalité, d'une inadéquation entre l'ordre naturel et la raison. Sans raison, la volonté est mal orientée. L'auteur fait ainsi apparaître une structure sociale qui associe la sphère privée (facultés intellectuelles et morales) et la sphère publique (amitié, partage, vertu civique pour défendre sa nation). Le seul remède envisagé réside donc, en filigrane, dans la sujétion de l'individu à la raison. La Boétie interroge la participation *active* du sujet au sein de l'ordre social et politique. La politique doit s'incarner en chacun par la raison et par la vertu. L'humaniste engage ainsi une réflexion sur une forme de citoyenneté rationnelle et active en adéquation avec la nature.

C'est donc précisément à l'aune de principes rationnels qu'il convient de déconstruire un ordre coutumier. Il revient ainsi aux magistrats de s'interroger sur le bien fondé des règles reçues, héritées. La loi naturelle n'est pas immédiatement accessible et applicable et nécessite l'intervention de la raison. La raison est donc ce *medium* par lequel la nature doit être appréhendée. C'est seulement par ce miroir de la raison qui réfléchira les «droits de la nature» que la nature de l'homme pourra espérer s'accomplir. Il faut ainsi rétablir la place des facultés et, plutôt que céder le pas à la volonté comme faculté motrice, céder le pas à la raison comme faculté maîtresse, car la liberté est nécessairement la qualité de l'être rationnel.

La Boétie appartient à cette culture humaniste selon laquelle c'est par la raison que nous nous forçons une nature qui nous rend dignes de notre humanité, et préfigure une tradition rationaliste pour laquelle les coutumes sont des préjugés qu'il faut opposer au jugement sain de la raison<sup>212</sup>.

---

<sup>211</sup> Graciannette, Bernard, «La Boétie contre le pouvoir», in *Lectures politiques de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p. 64

<sup>212</sup> Giocanti, Sylvia, «La coutume : déformation ou formation de l'homme ?», in *Les figures de la coutume. Autour du Discours de la servitude volontaire*, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétien°2, 2012, p.219

Tout au long du *Discours*, La Boétie montre que les enjeux politiques sont relatifs à l'activité intellectuelle et physique du sujet. Sa pensée politique est bien celle d'un humaniste qui reconsidère les facultés et la place de l'homme au sein de la communauté. La raison doit révéler à l'homme sa juste nature, et ainsi devenir la créatrice et la productrice d'un ordre proprement humain. Avant de penser un ordre politique ou un régime à proprement parler, l'humaniste pense donc un ordre humain et citoyen car la question politique repose sur le sujet en tant que citoyen.

Par ailleurs, il reste toujours question, à cette époque, de déterminer la nature d'une vraie obéissance. Les hommes de lois, on l'a dit, n'ignorent pas les vertus de l'obéissance pour le bien de l'État et de la nation. La Boétie rompt avec l'idée d'une obéissance absolue, inconditionnelle et mystique. La raison reste la seule condition de l'obéissance :

(...) sans doute les hommes obéissent au commandement, parce qu'il est ordre, mais aussi, et de manière indispensable, parce qu'il est raison<sup>213</sup> ;

Désormais, le politique doit émaner de chaque individu en particulier afin d'assurer l'indépendance de la nation, de pourvoir au bien public et de garantir ainsi la stabilité de la nation. La domination -au même titre que la transcendance (politique ou religieuse)- est proprement exclue. L'ordre social ne doit plus reposer sur la figure arbitraire de la coutume ni sur l'ordre contingent de la domination. L'ordre social et politique, en plus d'être immanent (qui réside dans la nature), doit être rationnel (offert par la raison humaine). La Boétie aborde ainsi l'idée d'une humanité capable de s'auto-fonder. Il montre un pouvoir inefficace et instable, un régime de la désassurance corrompu puisqu'il ne sert pas le bien public mais les intérêts particuliers. De surcroît, cette corruption du politique et du social nuit à l'indépendance de la nation en produisant une nature humaine altérée, dont la «vaillance» corrompue rend les hommes «lâches» et «efféminés» allant au combat « comme attachés et tout engourdis <sup>214</sup>».

Le pouvoir, soumis aux passions et structuré par la domination des uns par les autres, est réduit au calcul d'intérêts illusoires et à la volonté capricieuse. Au paradigme volontariste de l'analyse de la société, La Boétie envisage donc un

---

<sup>213</sup> Renoux-Zagamé, M.-F., *Du droit de dieu au droit de l'homme*, Paris, PUF, Coll. Léviathan, 2003, p.210

<sup>214</sup> *Discours de la Servitude Volontaire*, op. cit., p. 40

paradigme rationaliste, seul capable de produire l'unité de la communauté, la justice et de garantir l'indépendance de la nation et d'assurer la liberté de chacun. La raison doit non seulement déterminer un ordre interne, celui du sujet, et un ordre externe, celui de la communauté. Sans cette réflexivité offerte par la raison, l'homme devient incapable de déchiffrer la nature et d'accomplir sa nature au sein d'une communauté politique. La liberté suppose à la fois l'*activité* interne du sujet et l'action externe du citoyen. Par conséquent, la raison apparaît comme la vertu première, seule capable d'engendrer la bonne tenue de toutes les autres vertus.

En outre, La Boétie soulève la capacité de l'homme à réfléchir et à se *réfléchir*. La raison est la seule faculté capable de nous conduire à nous reconnaître et aussi à nous «entre-connaître». La liberté passe donc non seulement par la médiation de la raison mais aussi par la médiation d'autrui. Être noble c'est savoir se faire reconnaître comme tel. Le *logos* doit faire le lien entre la nature et l'homme, et entre les individus eux-mêmes afin de lutter contre la rupture du lien social engendrée par la tyrannie. C'est cette entre-connaissance et cette reconnaissance qui permettront de lutter contre la servitude.

La Boétie atteste également d'un triomphe possible de la liberté en convoquant l'Histoire. Le reflet offert par l'Histoire est aussi un guide en matière de vertu. Le déploiement de l'Histoire fait lui-même office de raison. On le voit dans le *Discours* : le raisonnement par induction (du particulier au général) en atteste. Sans mémoire, la raison ne renvoie aucune expérience et il devient impossible d'aviser et de faire les bons choix. L'enquête historique débouche alors sur une prescription morale, comme souvent chez les humanistes.

Le politique se loge dans la raison et doit donner naissance aux «lois» seules capables de régir la communauté. La liberté politique reste indissociable de la raison. La raison constitue le remède envisagé par l'auteur face à un ordre contingent et coutumier. Les hommes doivent se donner des «lois» pour ne pas se donner de maître :

si on leur présentait ou d'être serfs, ou vivre francs, selon les lois desquelles ils s'accorderaient : il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieux obéir à la raison seulement, que servir à un homme<sup>215</sup>;

---

<sup>215</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 34

La loi doit donc être une émanation de la raison. À cette époque, le travail des magistrats reposent précisément sur l'usage de la raison. C'est donc le corps parlementaire qui est sollicité. Le Parlement, qu'on appelle aussi Sénat, apparaît comme le défenseur de la raison. Il est celui qui doit garder la raison contre la volonté excessive du roi. La monarchie est consultative le roi n'est donc jamais censé agir ou décider seul. Le roi recueille conseil auprès des membres du Conseil. Les décisions doivent être ensuite débattues. Ainsi, s'il y a tyrannie c'est parce que le Parlement n'exerce pas son pouvoir limitatif. La Boétie affirme ainsi la responsabilité de ces conseillers qui ont la charge de contrôler les édits royaux.

La «règle» artificielle ainsi érigée de la servitude volontaire, parce qu'elle est arbitraire et contingente, reste provisoire : dans ces conditions, la répétition du même n'est jamais certaine. Derrière sa critique, La Boétie prône l'exercice de la raison, la maîtrise des passions, la limitation de la volonté, la réformation des coutumes, le changement d'habitude et de nourriture et une obéissance ainsi raisonnée. D'une manière générale, l'humaniste s'attaque à la cécité des facultés et à l'inhibition des vertus. Liberté et connaissance sont corrélats. La volonté sans la connaissance est tyrannique et conduit à la servitude. La Boétie l'affirme, on ne saurait vouloir ce qu'on ne connaît pas :

l'un et l'autre parlait comme il avait été nourri : car il ne pouvait faire que le persan eut regret à la liberté, ne l'ayant jamais eue, ni que le Lacédémonien endurât la sujétion, ayant goûté de la franchise<sup>216</sup> ;

La raison, nous l'avons souligné, se trouve aussi dans le discours, c'est à dire dans la parole même que l'on retrouve ici conditionnée par la «nourriture». Plus que la volonté, ce sont bien les *représentations* du monde qui sont en cause car elles engagent le «vouloir» qui dirige la parole. L'être humain doit devenir la source de ses représentations et de ses actes par l'entremise de la raison. La sagesse consiste ainsi à retourner ses représentations *passives* en représentations *actives*. Les impressions et les images qui alimentent les sens n'ont pas de contenu rationnel. Il faut purifier à la fois la pensée et le discours. Cette faculté maîtresse doit aussi permettre de ne pas se laisser dominer par les représentations perçues. On pourra bien sûr reconnaître l'influence possible d'un stoïcisme renaissant avec la notion

---

<sup>216</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit., p. 37*

de *phantasia* pour désigner ces représentations, particulièrement lorsque La Boétie parle d'individus qui «deviennent tous singuliers en leurs fantaisies<sup>217</sup>».

À ce titre, on le remarque dans la péroraison de son *Discours*, La Boétie entend bien mobiliser l'élite. Le débat sur la noblesse est d'actualité. Les nobles sont placés sous le regard de tous. L'honneur est une obligation morale et la noblesse dit «faire profession d'honneur<sup>218</sup>». La profession par excellence chez la noblesse reste celle des armes, d'où l'importance de la «vaillance» pour défendre sa Cité que l'on entend aussi dans le *Discours*. Cependant, la noblesse de robe envisage davantage cette «vaillance» au service du roi. Cette noblesse de robe valorise traditionnellement la *prudence* et la *tempérance*, et moins l'épée. Une certaine partie de la noblesse refuse ainsi d'être enfermée dans la catégorie du *faire* (la bataille) et prône également l'excellence de l'*être*. Les stéréotypes sociaux pèsent sur les gentilshommes et l'honneur est ce devoir moral qui permet d'acquérir cette «réputation», indispensable à la «reconnaissance». La noblesse se partage ainsi entre l'héritage de qualités naturelles et l'éducation :

Si les animaux avaient entre eux quelques prééminences, ils feraient de celles-là leur noblesse<sup>219</sup> ;

La Noblesse est bien cette classe qui possède «quelques prééminences». La notion de «race», c'est-à-dire le «lignage», reste très prégnante à cette époque. Les caractères physiques, mais aussi moraux sont transmis, hérités. On hérite des *qualités* (des titres) mais on doit aussi hériter des *vertus*. Pour cela, les prédispositions doivent être entretenues et correctement «nourries». Toutes ces valeurs donnent aux nobles une haute conscience de leur identité qu'ils doivent donc s'efforcer de maintenir.

### **Une élite en question : mieux nés *versus* mange-peuples**

La liberté est aussi, dans une moindre mesure mais peut-être ici la plus significative, envisagée comme une sorte de bien aristocratique même si poursuivre le Bien Commun consiste à poursuivre la liberté pour tous et pour la

---

<sup>217</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p. 39

<sup>218</sup> Jouanna, Arlette, *La France du XVIème siècle*, Paris, PUF, 1996 p. 68

<sup>219</sup> *Discours de la Servitude Volontaire, op. cit.*, p.32

Cité (les deux ne sont pas incompatibles). Chez les Anciens, la liberté était déjà une sorte d'excellence morale réservée à une minorité. Ce discours, adressé à des parlementaires, désigne par là-même un principe de responsabilité envers cette liberté, celui de quelques «mieux nés» :

C'est par devoir aussi que les nobles, lorsqu'ils se révoltaient, disaient agir : argument que l'on se condamne à ne pas comprendre si l'on ne mesure par bien la force qu'avait pour eux l'appel de l'honneur. Ils y puisaient le sentiment d'une responsabilité envers leur ordre, envers leurs «amis» et leurs dépendants, envers leur pays qui exigeaient d'eux qu'ils conseillent le roi et veillent à la légitimité de ses décisions, ils en tiraient aussi une liberté de ton qui pouvait paraître insolente au souverain<sup>220</sup>.

Ce principe de responsabilité rejoint la vertu civique. La Boétie s'adresse aux parlementaires et parmi eux à quelques *gens de bien* qui « sont ceux dont la fortune est censée récompenser la qualité morale<sup>221</sup>», en prenant soin d'exclure ceux «qui veulent servir pour avoir des biens». Au sein de la noblesse, La Boétie fait ses distinctions : «mieux-nés» et «bien-nés» ne sont pas les catégories habituelles de la noblesse à cette époque qui se définit par la race, le sang et le lignage. La Boétie opposerait ainsi une noblesse de l'avoir (titres, richesses) à une noblesse de l'être (esprit, vertu). Ces syntagmes désignent donc, à l'intérieur d'une élite de naissance, ceux qui ont été mieux pourvus intellectuellement et moralement :

L'on ne peut pas nier que la nature n'ait en nous bonne part pour nous tirer là où elle veut, et nous faire dire bien ou mal nés<sup>222</sup> ;

Les qualités sont à la fois naturelles et cultivées. La vertu fonde la distinction d'une certaine partie de la noblesse et la destine au gouvernement. L'opposition avec le peuple est donc sociale mais aussi morale, intellectuelle et culturelle. C'est là encore un rapport antithétique qui corrobore l'idée d'une analogie peuple / bien nés. Les «bien nés» forment une sorte de petite République avec une supériorité sociale, morale et naturelle.

Dans la société-jardin où «les herbes ont chacune leur propriété, leur naturel et singularité<sup>223</sup>» les «mange-peuples» que l'auteur mentionne à la fin de son *Discours* pourraient apparaître comme une sorte d'excroissance. L'accroissement

---

<sup>220</sup> Jouanna, Arlette, *Le Devoir de Révolte*, Paris, Ed. Fayard, 1989, p.51

<sup>221</sup> Jouanna, Arlette, *La France du XVIème siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 59

<sup>222</sup> *Discours de la servitude volontaire, op. cit.*, p. 35

<sup>223</sup> *id.* , p. 35

du pouvoir royal brise la logique auto-régulatrice de la société avec des «avancements» trop rapides provoqués par la vénalité des offices. Des mécontentements se manifestent. D'une autre manière, la «faveur» du roi dérégule également la société. La «faveur» désigne la puissance du «vouloir» royal qui élève ou rabaisse à son gré. Agir conformément à l'honneur peut donner accès à une faveur. Mais la «faveur», plutôt que de discerner les qualités, les compétences, les qualités dites «naturelles», ce que souhaitent les gentilshommes, devient le caprice aveugle du roi. Le régime de la «faveur» devient ainsi un motif de réprobation pour ces gentilshommes. Les «favoris» restent tolérés tant qu'ils ne se substituent pas aux vrais conseillers. La faveur du roi est perçue comme un bouleversement des hiérarchies naturelles. La Boétie sent certainement son ordre menacé puisque le pouvoir royal peut modeler arbitrairement la structure hiérarchique de la société. Or, ces mange-peuples sont ceux qui nuisent à la «réputation» :

ceux-là, les peuples, les nations, tout le monde à l'envi jusques aux paysans, jusques aux laboureurs, ils savent leurs noms, ils déchiffrent leurs vices, ils amassent sur eux mille outrages, mille vilénies, mille maudissons ; toutes leurs oraisons, tous leurs voeux sont contre ceux-là ; tous leurs malheurs, toutes les pestes, toutes leurs famines, ils les leur reprochent <sup>224</sup>;

Les «mange-peuples» sont ceux qui décharnent le peuple. On perçoit la responsabilité qui incombe aux «serviteurs» qui contribuent au désordre public et non pas au Bien Commun. Ce sont précisément ces conseillers qui doivent permettre de maintenir l'obéissance du peuple. Les parlementaires incarnent l'instrument par excellence de l'obéissance des sujets. Les parlementaires qui ne remplissent pas correctement leur fonction compromettent la justice et l'ordre du royaume. Le Parlement doit contribuer à stabiliser le pouvoir en organisant et en veillant à l'obéissance des sujets. C'est un retour à une obéissance raisonnée et rationnelle -et non une servitude- en vue du Bien Commun que prône La Boétie qui tient certainement à s'épargner les reproches du peuple, la calomnie et les troubles.

Les Lettrés sont ces mieux-nés qui cultivent la raison et la vertu et entretiennent un espace social de la pensée. Il faut «faire par la commune et

---

<sup>224</sup> *Discours de la servitude volontaire, op. cit.* p. 53

mutuelle déclaration de nos pensées une communion de nos volontés<sup>225</sup>». La délibération s'impose :

Alors que le tyran et ses suppôts n'entretiennent que des rapports de méfiance réciproque, le combat pour la liberté a toujours été le fait de vrais amis dont la ferme volonté se nourrissait de la connaissance qu'ils avaient les uns des autres. Les amis choisissent l'échange de paroles contre l'échange d'images. C'est ce qui fait leur force<sup>226</sup>.

Pour La Boétie, nul doute, la liberté est aussi dans les Lettres :

ce sont ceux qui ayant la tête, d'eux-mêmes, bien faite, l'ont encore polie par l'étude et le savoir ; ceux-là, quand la liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent<sup>227</sup> ;

Les Belles Lettres doivent aider les hommes à dominer leurs passions et l'étude permet d'atteindre la sagesse. Cette minorité doit donc oeuvrer pour les autres. Les Lettres et leur diffusion servent aussi à l'«entre-connaissance» des mieux-nés. Elles demeurent ainsi une arme puissante que le tyran cherche à détruire, c'est bien pour cela que le Grand Turc «n'a en ses terres guère de gens savants, ni n'en demande<sup>228</sup>». Au sein de cette petite élite, les Lettres seraient une sorte d'adjuvant :

L'identité ne se recueille pas dans l'isolement spirituel, elle doit s'épanouir dans la société où les hommes peuvent se "reconnaître" -au sens réfléchi ("se retrouver soi-même") et indissociablement, au sens réciproque ("s'entreconnaître")<sup>229</sup> ;

A la domination réalisée de proche en proche, La Boétie oppose ainsi une liberté de proche en proche. L'amitié en rapport avec la vertu recouvre ainsi une acception d'ordre culturel et politique. À ce titre, le lien entre La Boétie et Montaigne illustre parfaitement cette amitié à la fois vertueuse et politique : c'est précisément l'échange d'un texte qui marque le début de l'amitié et révèle la «reconnaissance» des pairs. Il existe bien une République des Lettres parmi les gens de robe. Pour autant, il ne s'agit pas d'y voir un élitisme clos sur lui-même :

---

<sup>225</sup> *Discours de la servitude volontaire, op. cit.* , p. 31

<sup>226</sup> Graciannette, Bernard, «La Boétie contre le pouvoir», *in Lectures politiques de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p.73

<sup>227</sup> *Discours de la servitude volontaire, op. cit.* , p. 39

<sup>228</sup> *id.* p.39

<sup>229</sup> Fanlo, J. R., «Les digressions nécessaires d'Étienne La Boétie», *in Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n°7-8, Juill.-Déc. 1997, p 69

Les parlementaires ont une haute idée de leur fonction : leur but est de «suivre le bien»<sup>230</sup> ;

Il n'est donc pas exclu que La Boétie soit sensible au sort du peuple mais ce n'est principalement pas l'objet de son texte. Ceux qui peuvent et doivent résister sont les mieux nés, les biens nés, et non le peuple. Les bien-nés sont toutefois assez difficile à identifier dans une société de faux-semblants où l'on fait «par apparence quelque honneur<sup>231</sup>». Cela justifie peut-être cet appel confidentiel. C'est ainsi que l'on pourrait notamment interpréter la péroraison mais aussi l'adresse à Longa qui «avait quitté Bordeaux pour le Parlement de Paris, un Parlement parfois frondeur, où il semble avoir joué un rôle discret d'animateur de l'esprit de résistance <sup>232</sup>».

---

<sup>230</sup> Daubresse, Sylvie, «L'obéissance du Parlement de Paris entre raison et nécessité», in *Nouvelle Revue du XVIème siècle*, vol.22, n°1, 2004, p. 91 (également disponible sur [www.jstor.org](http://www.jstor.org))

<sup>231</sup> *Discours de la servitude volontaire, op. cit.* , p. 53

<sup>232</sup> Knop D., Balsamo J., *De la servitude volontaire rhétorique et politique sous les derniers valois*, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 164



## **CONCLUSION GÉNÉRALE**

Le *Discours* ainsi réintégré au sein d'une histoire biographique, sociale, politique, littéraire et intellectuelle, il semblerait bien que le voile qui pesait sur le mystère de la «servitude volontaire» soit à présent levé et que l'«énigme» soit ainsi résolue. Nous espérons ainsi avoir pu préserver notre étude de cette «diffraction dommageable» dont se méfiait déjà Michel Magnien<sup>233</sup>.

Le *Discours de la servitude volontaire* n'est pas ce *Discours* autonome qu'ont parfois voulu lire certains exégètes. Assurément, ce *Discours* est bien plus riche que ne peut le suggérer son titre. La tentative aura donc été pour nous de réintroduire la parole de l'auteur dans un régime de pensée éminemment complexe et le plus en adéquation possible avec sa réalité pour enfin rapprocher la Lettre de l'esprit. Nous avons ainsi souhaité proposer une lecture unifiée de cet ouvrage en interrogeant les aspects multiples de la pensée qu'il véhicule pour tenter d'élaborer l'*histoire* d'une idée qui tend à laisser -sinon ses marques- quelques marques.

Les mots que nous lègue La Boétie ont fini par engendrer une conception mythologique de la «servitude volontaire» qui contribue aujourd'hui à alimenter bon nombre de recherches en sciences humaines et sociales devenant par là-même un "concept" très fécond. La mobilisation croissante du "concept" de «servitude volontaire» ces dernières années<sup>234</sup> nous aura conduit à revenir prioritairement aux origines du *Discours* pour voir que l'oxymore n'est en réalité que l'artifice rhétorique d'une métonymie savamment travestie en paradoxe artificiel. Il semblait donc important de revenir à l'origine de cette parole afin de lui restituer son ancrage et sa réalité.

Il est à craindre que, comme dans le *Discours*, la «servitude volontaire» devienne un artifice rhétorique contemporain qui continue de masquer une réalité, comme elle le faisait déjà dans la *declamatio* proposée par l'auteur. En effet, l'utilisation d'une telle formule au confluent, cette fois-ci, des pensées subjectivistes et individualistes pourraient finir par recouvrir d'autres questions -

---

<sup>233</sup> Magnien, Michel, *Bibliographie des Écrivains Français, Étienne de La Boétie*, Paris, Memini, 1997, p.180

<sup>234</sup> L'utilisation dans les livres (corpus français) du syntagme «servitude volontaire» est en constante augmentation depuis les années 1975, cf. Google Books Ngram Viewer : [https://books.google.com/ngrams/graph?content=servitude+volontaire&year\\_start=1550&year\\_end=2015&corpus=19&smoothing=3&share=&direct\\_url=t1%3B%2Cservitude%20volontaire%3B%2Cc0](https://books.google.com/ngrams/graph?content=servitude+volontaire&year_start=1550&year_end=2015&corpus=19&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2Cservitude%20volontaire%3B%2Cc0)

quand bien même ces différentes approches ne manqueraient pas de sens et sembleraient bien pointer un problème manifeste. La «servitude volontaire», ainsi récupérée par la métaphysique de la subjectivité, les sciences cognitives, la psychologie du travail et la sociologie, au sein d'une époque individualiste et dite libérale, pourrait faire écran et il serait à craindre que dans ce cadre intellectuel elle soit aussi le prétexte à souligner le défaut de volonté d'un individu dit libre.

Il n'est pas évident -comme on le croit souvent- de savoir ce que pensait La Boétie mais il est probable qu'il ne pensait certainement pas produire un tel «débordement de sens» en reprenant cette thématique. Il n'y a ni "mystère", ni "fascinante énigme". Il faut oser l'affirmer : la «servitude volontaire» n'existe pas. Il n'y a donc ni scandale, ni découverte -sauf onirique. Il deviendrait alors intéressant de se demander pourquoi, dans cette époque dite libérale où l'individu semble roi, il devient si important d'en parler et si pratique d'utiliser ce "concept". En effet, comment une certaine conception de la «liberté» peut-elle continuer d'alimenter des formes de servitude ?

Il n'est pas incommodant qu'un texte participe à l'Histoire, au «soulèvement de la conscience» -quoi que-, en revanche, il ne reste pas souhaitable qu'un concept artificiel continue d'alimenter des fantasmes contre les mots de son auteur. Plutôt que restaurer un concept pour le plier aux besoins du temps, il nous aura donc semblé préférable de remonter le temps pour tenter de restaurer un héritage.

# BIBLIOGRAPHIE

## TEXTE DE LA BOÉTIE ÉTUDIÉ, édition de référence

- La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par A. et L. Tournon, Paris, Vrin, « Textes philosophiques », 2002.

## AUTRES ÉDITIONS DU DISCOURS CITÉES

- *Le Discours de la Servitude volontaire*, texte établi par P. Léonard, suivi de : *La Boétie et la question du politique*, textes de F. de Lammenais, P. Leroux, A. Vermorel, G. Landauer, S. Weil et de M. Abensour, M. Gauchet, P. Clastres et C. Lefort, Paris, Payot & Rivages, « petite bibliothèque payot », 2002.
- *Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par A. Tournon avec en annexe *Épilogue d'une attribution erronée : La Boétie et l'instauration de l'intérim*, Paris, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», «Philosophies de la renaissance», 2014.
- *Oeuvres complètes*, édition établie par P. Bonnefon, Bordeaux, Éd. G. Gounouilhou, Paris, J. Rouam, 1892, Genève, Slatkine Reprints, (également disponible sur [www.gallica.bnf.fr](http://www.gallica.bnf.fr)).
- Manuscrit de Henri de Mesmes, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9059515n>

## OUVRAGES ET ÉTUDES SUR LA BOÉTIE CITÉS

- Clastres, Pierre, « Liberté, Malencontre, Innommable », in *Le Discours de la Servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, «petite bibliothèque payot », 2002, p. 247-267.
- Cocula, Anne-Marie, *Étienne de La Boétie*, Bordeaux, Éd. Sud Ouest, 1995.
- Delaruelle, Louis, «L'inspiration antique dans le *Discours de la servitude volontaire*», in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, n°17, 1910, p.34-72 (également disponible sur [www.gallica.bnf.fr](http://www.gallica.bnf.fr))
- Fanlo, Jean-Raymond, «Les digressions nécessaires d'Étienne de La Boétie», in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIII<sup>e</sup> série, n° 7-8, Juil-Déc 1997, p. 63-79.
- Guerrier O., Boulet M., Thorel M., *La Boétie De la servitude volontaire ou Contr'un*, Paris, Atlande, «Clefs Concours-Lettres XVI<sup>e</sup> siècle», 2015
- Knop D., Balsamo J., *De la servitude volontaire. Rhétorique et politique en France sous les derniers Valois*, Presse Universitaire de Rouen et du Havre, 2004.
- Boulet, Michaël, «Claude Lefort, lecteur de La Boétie», in *Lectures politiques de La Boétie*, sous la direction de L. Gerbier, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p.115-135.
- Lindfors, Tommi, «Les traductions du *Discours de la Servitude volontaire*» *Sédiments*, Les grands cahiers Périgord Patrimoine, vol. n°1, 2013, p.18-20.
- Gerbier, Laurent, «Maitres et servitude», in *Lectures politiques de La Boétie*, sous la direction de L. Gerbier, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p.13-33.

- Gerbier, Laurent, «Maîtres et servitudes», in *Lectures politiques de La Boétie*, sous la direction de L. Gerbier, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p.13-33
- Abensour M., Gauchet M., «Les leçons de la servitude et leur destin», in *Le Discours de la Servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, «petite bibliothèque payot », 2002, p. 7-44.
- Daubresse, Sylvie, «L'obéissance du Parlement de Paris : entre raison et nécessité», in *Nouvelle Revue du XVI<sup>e</sup> siècle*, vol.22, n°1, 2004, p.89-110 (également disponible sur [www.jstor.org](http://www.jstor.org))
- Sgattoni, Marco, «Les paradoxes apparents de la nature», in *Nature et naturel : autour du Discours de la servitude volontaire*, sous la dir. de L. gerbier et O. Guerrier, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°4, 2014, p. 51-69.
- Gerbier, Laurent « "C'est un nom sacré, c'est une chose sainte" L'incompatibilité de l'amitié et de la tyrannie dans le *Discours de la servitude volontaire*», in *Amitié & Compagnie, autour du Discours de la servitude volontaire de La Boétie*, études réunies par S; Geonget et L. Gerbier, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 113-130.
- Jouanna, Arlette, «Présentation», in *Nouvelle Revue du XVI<sup>e</sup> siècle*, vol. 22, n°1, 2004, p. 7-18 (également disponible sur [www.jstor.org](http://www.jstor.org)).
- Graciannette, Bernard, «La Boétie contre le pouvoir. Un sauvage anthropologue», in *Lectures politiques de La Boétie*, sous la direction de L. Gerbier, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p. 61-73.
- Terrel, Jean, «Républicanisme et droit naturel dans le *Discours de la servitude volontaire*. Une rencontre aporétique», in *Lectures politiques de La Boétie*, sous la direction de L. Gerbier, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, 2013, p. 35-60.
- Giocanti, Sylvia, « La coutume : déformation ou formation de l'homme ? » in : *Les Figures de la coutume, Autour du Discours de la servitude volontaire*, Études réunies par L. Gerbier et O. Guerrier, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 215-230.
- Renault, Emmanuel, «Domination et pathologie sociale chez La Boétie», in *Lectures politiques de La Boétie*, sous la direction de L. Gerbier, Paris, Classiques Garnier, Cahiers La Boétie n°3, p. 137-151.
- Magnien, Michel, *Bibliographie des Écrivains Français, Étienne de La Boétie*, Paris, Memini, 1997.

#### AUTRES OUVRAGES CITÉS

- Aristote, *Les politiques*, Paris, GF Flammarion, 1993
- Aristote, *Rhétorique*, Paris, GF Flammarion, 2007
- Cicéron, *La République*, Paris, Les Belles Lettres, 2012
- Cicéron, *Philippiques*, Paris, Les belles Lettres, 2002
- Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live, L'art de la guerre, in Oeuvres*, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1996
- Sénèque, *La vie heureuse, La brièveté de la vie*, Paris, GF Flammarion, 2005
- Samosate, Lucien de, *Sur ceux qui sont aux gages des Grands*, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k80045k/f282.tableDesMatières>
- Montaigne, Michel de, *Les Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 2007

- Skinner, Quentin, *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, «Liber», 2000

### **OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR L'HISTOIRE DE LA PÉRIODE CITÉS**

- Jouanna, Arlette, *La France du XVIème siècle*, Paris, PUF, 1996
- Jouanna, Arlette, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne*, Paris, Fayard, 1989
- Jouanna, Arlette, *La France de la Renaissance*, Paris, Éd. Perrin, «Tempus», 2009
- Renoux-Zagaté, Marie-France, *Du droit de dieu au droit de l'homme*, Paris, PUF, «Léviathan», 2003
- Skinner, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité», 2009
- Senellart, Michel, *Les arts de gouverner*, Paris, Seuil, «Des Travaux», 1995

### **USUELS**

- *Dictionnaire des termes littéraires*, Paris, Ed. Honoré Champion, «Champion Classiques», 2005
- *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, «Quadrige», 2012

### **SOURCES INTERNET**

- Google Books Ngram Viewer

# TABLE DES MATIÈRES

Introduction	p. 5
PREMIÈRE PARTIE : L'ANCRE DU <i>DISCOURS</i>	p. 15
Un <i>Discours</i> en quête d'auteur	p. 16
La Boétie, un homme de Lettres sur le terrain	p. 19
Inscription sociale du <i>Discours</i>	p. 22
Inscription intellectuelle du <i>Discours</i>	p. 25
Inscription politique du <i>Discours</i>	p. 32
DEUXIÈME PARTIE : LA SERVITUDE ET SES HISTOIRES	p. 45
Une histoire de langage	p. 46
Une histoire de Lettres	p. 46
Une histoire de «discours»	p. 48
Une histoire de sens	p. 51
La servitude dans tous ses états	p. 54
Les petits moyens : la domination culturelle	p. 55
Les grands moyens : une corruption <i>presque</i> naturelle	p. 63
La servitude : une histoire contre-nature	p. 71
L'homme et la nature	p. 71
Les droits de la nature	p. 74
L'amitié : une servitude naturelle	p. 77
TROISIÈME PARTIE : L'ÉCLAT DU MYTHE	p. 82
Discours et réflexivité	p. 83
Les mots et les choses	p. 83
Jeux de langage... l'éclat du style	p. 87
Le discours d'une société sur elle-même	p. 90
Paradoxe artificiel et métonymie réelle	p. 94
Derrière le malencontre, le malentendu	p. 94
La volonté, un paradigme artificiel	p. 96
La servitude volontaire : un concept opératoire ?	p. 99
Contre l'aveuglement du mythe, le miroir de la raison	p.103
Le miroir de la raison... la raison d'espérer	p.104
Une élite en question : mieux nés <i>versus</i> mange-peuples	p.108
Conclusion générale	p.114

Bibliographie  
Table des matières

p.117  
p.120

