

## **Républicanisme et droit naturel dans le *Discours de la servitude volontaire* : Une rencontre aporétique**

**Jean TERREL**

Professeur de philosophie, Université Michel de Montaigne.

*Résumé. Pour La Boétie, la fréquence des régimes tyranniques est devenue un scandale dont on ne peut rendre compte à partir de la nature. L'aporie initiale est donc suscitée par la rencontre problématique de deux discours en apparence incompatibles : le discours républicain, qui postule le plus souvent l'inégalité entre ceux qui sont faits pour la liberté et ceux qui sont faits pour la servitude, et le discours du droit naturel, selon lequel tout homme est naturellement libre. Mais avant d'aller plus loin dans l'analyse de l'aporie initiale et des tentatives pour la résoudre, il est nécessaire d'examiner la crédibilité de notre point de départ. Est-on fondé à parler à cette époque d'une rencontre du républicanisme et du droit naturel, et si oui, de quel républicanisme s'agit-il ?*

Entreprises pour la défendre ou la critiquer, les histoires de l'idée de démocratie libérale ont longtemps privilégié les discours du droit naturel moderne et du contrat social, qu'ils aient (Hobbes, Pufendorf, Rousseau lu d'une certaine manière) ou n'aient pas (Locke) intégré la souveraineté à leur modèle : des hommes libres et égaux en droits instituent par contrat un État en se donnant un souverain ou un gouvernement civil. Dans ce modèle, l'essentiel est la protection des libertés individuelles. Si cet État est une démocratie, cette démocratie est libérale avant d'être démocratique, la participation des citoyens aux décisions sur toutes les affaires qui leur sont communes étant seulement un moyen pour protéger ce qui est propre à chacun : sa personne, sa liberté, ses droits et ses biens, toutes choses qui sont, au sens large de ce terme au XVII<sup>ème</sup> siècle, sa propriété.

Depuis une trentaine d'années, John Pocock, et de manière différente Quentin Skinner, ont proposé une vision alternative : le régime démocratique moderne aurait aussi ses racines dans un tout autre courant, celui qui, depuis la Renaissance, s'inspire de l'expérience républicaine romaine et de l'expérience grecque de la cité : selon que l'on privilégie Rome ou la Grèce – le citoyen romain ou l'animal politique d'Aristote qui accomplit son humanité dans la cité –, on parlera plutôt de républicanisme (Skinner, qui parle aussi de théorie néo-romaine pour indiquer que cet idéal peut aussi se réaliser dans une monarchie constitutionnelle) ou d'humanisme civique (Pocock).

Ce renversement a conduit à faire dériver l'idée de démocratie libérale de deux courants qui seraient restés pendant longtemps complètement indépendants : on se demande alors par quel miracle ils ont pu un jour se rencontrer ! Or des rencontres ont eu lieu depuis le début, même si ce furent parfois des rencontres manquées. Adoptons provisoirement la description de Pocock : l'humanisme civique ne parle pas au départ le langage du droit ; c'est un historicisme, puisque la liberté civique se réalise de manière contingente dans des situations particulières où l'intelligence et le courage des citoyens parviennent à maîtriser les aléas de la fortune ; il implique enfin un idéal d'excellence éthique et civique. Le contraste avec le droit

naturel est saisissant : il s'agit d'un discours qui énonce des droits, qui se réfère à l'universalité d'une nature humaine étrangère aux aléas de l'histoire et qui, à partir de Grotius, se limite à des fins minimales soigneusement distinguées des fins morales et politiques les plus hautes. Ces trois oppositions entre les deux discours ont rendu leurs rencontres problématiques, d'autant que nous n'avons pas encore mentionné la difficulté qui est peut-être la plus importante et qui, en tout cas, est décisive dans le *Discours de la servitude volontaire*, la question de la liberté naturelle : que devient le discours républicain, quand « il ne fault pas faire de doute que nous ne soyons tous naturellement libre » (La Boétie 1992, p. 53)?

Contrairement à une idée très répandue, ce principe de l'égalité de tous n'est pas complètement absent dans l'Antiquité. Platon a bien saisi, même si c'est pour la dénoncer, la dynamique présente chez les démocrates les plus radicaux. Si on désire un régime de liberté pour les citoyens, pourquoi s'arrêter en chemin ? La liberté doit s'insinuer dans les familles et détruire l'autorité du mari sur sa femme et du père sur ses enfants ; elle doit aussi détruire l'autorité du maître sur l'esclave et même celle des hommes sur les chiens et les ânes<sup>3</sup>. C'est bien sûr une caricature, une sorte de passage à la limite, mais nous savons par Aristote qu'il y eut des penseurs pour affirmer que l'esclavage était contre nature<sup>4</sup>. L'idée de l'égalité naturelle n'est donc pas une découverte moderne. Il demeure cependant que les auteurs et les textes qui servent de référence à l'humanisme civique de la Renaissance (Platon, Aristote, Cicéron, Polybe) lui sont étrangers et supposent toujours des hommes naturellement inégaux. Cela permet de rendre compte de la fréquence des régimes despotiques et de la rareté de la cité ou de la république. Dans un langage aristotélicien, on dira que tous les hommes (même les esclaves naturels, pour autant qu'ils sont des êtres humains) sont des animaux politiques, qui réalisent cependant leur humanité à des degrés divers : nous sommes tous hommes, mais certains le sont plus que d'autres et sont capables, si les circonstances leur sont favorables, d'instituer des régimes non despotiques.

Pour La Boétie, la fréquence des régimes tyranniques est devenue un scandale dont on ne peut rendre compte à partir de la nature. L'aporie initiale<sup>5</sup> est donc suscitée par la rencontre problématique de deux discours en apparence incompatibles : le discours républicain, qui postule le plus souvent l'inégalité entre ceux qui sont faits pour la liberté et ceux qui sont faits pour la servitude, et le discours du droit naturel, selon lequel tout homme est naturellement libre. Mais avant d'aller plus loin dans l'analyse de l'aporie initiale et des tentatives pour la résoudre, il est nécessaire d'examiner la crédibilité de notre point de départ. Est-on fondé à parler à cette époque d'une rencontre du républicanisme et du droit naturel, et si oui, de quel républicanisme s'agit-il ?

## **Le *Discours* comme rencontre du républicanisme et du droit naturel**

---

<sup>3</sup> Platon 2002, VIII, 562 d-563 d.

<sup>4</sup> « Car, disent-ils, c'est par convention que l'un est esclave et l'autre libre, mais par nature il n'y a pas de différence entre eux. » (*Politique*, I, chap. 3, 1253 b 20). Aristote pense probablement au fragment suivant d'Alcidamas, un élève de Gorgias cité par un scoliaste d'Aristote en marge de la *Rhétorique* (1373 b) : « Dieu a fait tous les hommes libres ; la nature n'a fait de personne un esclave » (W. C. K. Guthrie 1988, p. 167).

<sup>5</sup> La Boétie 1992, pp. 46-52 (« Pour ce coup, je ne voudrai sinon entendre [...] de son poids mesme fondre en bas et se rompre »).

On trouve un signe de la précocité de la rencontre qui nous occupe dans un texte où Bodin compare, dans leurs formes légitimes<sup>6</sup>, l'état populaire, l'état aristocratique et l'état royal, et expose à cet effet les « commodités » et « incommodités » de l'état populaire. Voilà pour les commodités :

[...] on peut dire que l'estat populaire est le plus louable, comme celui qui cherche une égalité et droiture en toutes loix, sans faveur ni acception de personne : et qui réduit les constitutions civiles aux loix de nature : car tout ainsi que nature n'a point distribué les richesses, les estats, les honneurs aux uns plus qu'aux autres : aussi l'estat populaire tend à ce but là, d'égaler tous les hommes : ce qui ne peut estre fait, sinon en égalant les biens, les honneurs, et la justice à tous, sans privilège ni prerogative quelconque [...]. S'il en est ainsi que la société humaine ne se peut entretenir que par amitié et que la nourrice d'amitié est l'égalité et qu'il n'y a point d'égalité hors l'estat populaire, il s'ensuit que c'est la plus belle forme de République que l'on pourrait choisir : en quoy faisant la liberté naturelle, et la justice égale est toujours renduë à chacun, sans crainte de tyrannie, de cruauté, d'exaction : et la douceur de la vie sociale à tous semble réduire les hommes à la félicité que nature nous montre. Mais encores il y a un point qui est fort considerable, pour monstrier que l'estat populaire est le plus beau, le plus digne et le plus parfait : c'est qu'il y a toujours eu és Democraties ordinairement de plus grands personnages, en armes et en loix, et de plus grands orateurs, jurisconsultes et artisans, qu'il n'y a és autres Républiques, où la faction de peu de Seigneurs entr'eux, et la jalousie d'honneur d'un Monarque empesche les sujets de rien attendre de grand. Et qui plus est, il semble que la vraye marque de République est en l'estat populaire seulement : car tout le peuple jouit du bien public, partageant à chacun les biens communs, les despoilles, les loyers, les conquestes : au lieu que peu de seigneurs en l'Aristocratie, et un seul en la Monarchie semble tourner tout le bien public en particulier (Bodin 1986 [1576], pp. 146-147)<sup>7</sup>.

Les deux derniers arguments sont significatifs de la tradition républicaine. Mieux que les autres régimes, l'état populaire incite les citoyens à la grandeur dans tous les domaines ; il est d'autre part la véritable république puisqu'il est seul à en posséder la marque : au début du *Discours*, La Boétie hésitait à mettre la monarchie au rang des républiques, « pource qu'il est malaisé de croire qu'il y ait rien de publicq en ce gouvernement où tout est à un » La Boétie 1992, pp. 45-46) ; la même remarque vaut dans notre texte pour l'aristocratie et la monarchie, régimes où quelques-uns ou un seul semblent « tourner tout le bien public en particulier ». L'éloge ne se contente pas d'associer, comme souvent dans l'Antiquité, démocratie et égalité : l'état populaire « réduit les constitutions civiles aux loix de nature » en

---

<sup>6</sup> Chacune de ces trois républiques peut être gouvernée en violation des lois naturelles ou au contraire de manière louable. La comparaison porte sur la forme la meilleure, légitime, de chacune de ces républiques.

<sup>7</sup>Rappelons que ce texte paraît en 1576, à un moment où Bodin a pu lire le *Discours*, en manuscrit au moins à partir de 1570 ou dans les premières éditions partielles (1574). La première édition complète est de 1576 (voir Bayard, 1992, pp. 17-22).

cherchant à préserver la liberté naturelle et l'égalité que la nature respecte dans la distribution des biens. Sans exprimer son opinion personnelle, Bodin reconstitue, en faveur de la démocratie, une argumentation qui associe républicanisme et droit naturel. Je ne sais pas s'il a lu le *Discours* : si les références à l'amitié, à la tyrannie et au sens étymologique de *res publica* (« la chose publique ») peuvent faire songer à La Boétie, le *Discours* n'est en aucune manière un éloge de l'état populaire. Ce texte de Bodin montre simplement que les discours de l'humanisme civique et du droit naturel se sont croisés à cette époque et ont induit une version démocratique du républicanisme, non pas pour des raisons pragmatiques, à la manière de Machiavel (parce qu'une république, pour être forte face à ses voisins, devrait avoir le soutien du peuple), mais au nom de l'égalité de tous les hommes.

Nous pouvons maintenant en venir au *Discours*. Avant d'entrer dans l'analyse, il faut préciser la forme qu'il donne aux deux courants de pensée qui s'y rencontrent : l'humanisme civique et le droit naturel.

L'abondance des références républicaines ne fait aucun doute. Faut-il cependant les prendre au sérieux ? La Boétie était-il véritablement républicain ? Réagissant aux lectures militantes qui, dès les premières publications du *Discours*, en ont fait une arme de lutte contre les pouvoirs politiques du moment, beaucoup de commentateurs ont cherché, à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle et encore aujourd'hui, à réduire le *Discours* à un exercice rhétorique de jeunesse, ce qui conduit aussi à récuser, ou à minimiser, tous ses liens éventuels avec l'actualité, qu'il s'agisse de la répression des émeutes de la gabelle ou des allusions textuelles à la monarchie française. C'est se tromper sur le sens et la portée de la culture rhétorique et humaniste à la Renaissance et la comprendre rétrospectivement à la lumière de ce qu'elle tend à devenir au XIX<sup>ème</sup> siècle et dans la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, un phénomène scolaire et livresque sans prise sur la vie.

Curieusement, il y a une seconde manière de ne pas prendre au sérieux le républicanisme du *Discours*, plus récente, contemporaine de la crise du marxisme et méfiante elle aussi envers les lectures militantes (Clastres 1976, pp. 229-246 ; Lefort 1976, pp. 247-307). Si la question décisive est, comme le dit Pierre Clastres, celle de l'énigmatique « malencontre » qui introduit dans la société, avec l'État, la division entre gouvernants et gouvernés, la servitude volontaire est, en aval de cet événement malheureux, « l'invariant commun à toutes les sociétés [...] (à l'exception peut-être rhétorique de l'Antiquité romaine) » (Clastres 1976, p. 230) et, faudrait-il ajouter si on voulait lire le *Discours* de cette manière, d'Athènes, de Sparte et de Venise. Pour Claude Lefort, La Boétie veut « interroger, en tous régimes, la domination » (Lefort 1976, p. 258) ; « ainsi loue-t-il au passage Rome, Athènes, Sparte et Venise, mais sans jamais rien dire de la nature de leurs institutions. Il dérobe au lecteur, de cette manière, la distinction entre bon et mauvais gouvernement » (Lefort 1976, p. 257). Il est vrai que La Boétie, en introduisant le *Discours*, réserve pour un autre temps la dispute classique sur le bon régime et qu'il ne précise jamais ce qu'étaient ou ce que sont des institutions républicaines. Faut-il cependant excéder la lettre de ce qui est écrit et suggérer que l'auteur vise, au-delà des mots, un invariant de la servitude et de la domination ? On notera la gêne de ces commentateurs quand le texte leur résiste : l'exception romaine est *peut-être* rhétorique, déclare Clastres ; c'est « au passage », écrit Lefort, en passant, que

l'auteur loue les régimes républicains, comme si ce qui occupe tant de place dans le *Discours* était de l'ordre de la digression !

C'est la méthode inverse qu'il faut choisir : la lettre du texte, sa rhétorique, sa forme littéraire, ne sont pas un vêtement dont il faudrait le dépouiller pour atteindre l'essentiel. Ceux qui ont dénoncé les dangers politiques de la culture humaniste<sup>8</sup> savaient bien qu'elle n'était pas un vêtement d'emprunt, un temps adopté par une jeunesse enfermée dans ses livres et ses exercices scolaires, mais qu'elle fut une manière de penser et de vivre. La culture républicaine n'apparaît pas seulement par intermittence, à travers les références explicites à des auteurs, à des événements ou à des personnages de l'Antiquité, mais elle fait corps avec le *Discours*, si bien qu'on peut chercher à l'infini, presque dans chaque phrase, des réminiscences de Platon, d'Aristote, de Plutarque, etc. (Barrère 1981). Cela ne signifie pas que nous ayons affaire à une mosaïque de pastiches si brillants et si bien assemblés que les modèles et les raccords seraient devenus invisibles, comme le supposait Joseph Barrère, mais que la culture humaniste est à ce point vivante que la distance temporelle est abolie : les batailles des Grecs pour leur liberté et, par l'exemple, celle du monde (de Marathon, des Thermopyles et de Salamine)

ont été données deux mille ans [y] a et vivent encores aujourd'hui aussi fraîches en la mémoire des livres et des hommes comme si c'eust été l'autre hier qu'elles furent données [...]. (La Boétie 1992, p. 48)

La référence au droit naturel a été généralement mieux reconnue. On peut cependant la minimiser et la neutraliser en interprétant d'une certaine manière la thèse selon laquelle la servitude volontaire est contre nature :

Voici une œuvre qui [...] arrache radicalement la pensée du fait social à l'idée d'un fondement naturel ; qui, plaçant la servitude au cœur de l'énigme du social, en fait un monstre échappant à toute loi de nature : la société comme servitude [...]. (Abensour et Gauchet 1976)

« La servitude au cœur de l'énigme du social », « la société comme servitude » : ces formules montrent que Miguel Abensour et Marcel Gauchet sont proches de Pierre Clastres et de Claude Lefort qui, selon eux, « s'efforcent [...] d'arracher La Boétie à la méconnaissance » (*Ibid.*, quatrième de couverture). Dans leur présentation, il devient le guetteur qui annonce un social de type nouveau, non celui, comme chez Clastres, qui naîtrait au moment où les sociétés primitives renoncent à conjurer la division politique et étatique, mais celui qui apparaît à la Renaissance avec l'État moderne – un État qui renonce à toute attache extérieure, divine ou naturelle, pour produire et transformer à sa guise la totalité sociale et qui, est-il suggéré, rend possible le totalitarisme quand bien même il n'est pas lui-même totalitaire.

Il est vrai que La Boétie oppose la nature et la tyrannie et, plus encore, la nature et la servitude volontaire. Cela doit-il cependant conduire à opposer sans nuance le *Discours* à toute la pensée ultérieure du droit naturel et à laisser entendre que le rappel du droit naturel, au centre du *Discours*, a pour fonction de faire surgir la

---

<sup>8</sup> Sur ce point, voir par exemple Hobbes 1971, chap. 29, § 14, pp. 348-349 ; ou Hobbes 1990, pp. 41-42.

figure d'une société et d'un État définitivement délivrés de Dieu et de la nature ? Faut-il aussi passer si vite sur le vocabulaire de la monstruosité et sur l'ambivalence de la relation du monstre et de la nature ?

Avant de faire l'objet d'un développement au cœur du *Discours*, le droit naturel apparaît une première fois dans le *Discours* avec l'idée de servitude volontaire. Si cette dernière est contre nature, elle suppose aussi le droit naturel :

C'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui ayant le choix d'estre sujet ou d'estre libre, quitte sa franchise et prend le joug, qui consent à son mal ou plustot le pourchasse. S'il lui coustoit quelque chose de recouvrer sa liberté, je ne l'en presserois point, combien que ce soit ce que l'homme doibt avoir plus cher que *se remettre en son droict naturel* et par manière de dire de beste revenir à homme<sup>9</sup>. (La Boétie 1992, p. 49)

La liberté naturelle est la condition de possibilité de la servitude volontaire, qui est monstrueuse en ce qu'elle détruit la condition qui la rend possible. L'exposé sur le droit naturel (La Boétie, pp. 52-55) commence au moment où l'auteur renonce à s'adresser directement aux peuples qui consentent à la servitude et entreprend de chercher comment s'est enracinée l'opiniâtre volonté de servir : le rappel du droit naturel est le préalable de la recherche ; il n'est pas seulement ce qui rend la servitude volontaire énigmatique mais ce dont il faut partir pour découvrir comment elle a pu s'enraciner au point de devenir incurable.

La recherche porte sur « les droictz que Nature nous a donnez et les enseignemens qu'elle nous apprend ». Il y a un curieux va-et-vient entre ce qui est « hors de nostre doute » – si nous vivions avec ces droits et cet enseignement « nous serions naturellement obéissans aux parens, subjectz à la raison et serfs de personne », la question « débattue à fond par les Académiques » – est-ce que la raison naît ou non avec nous ? –, à laquelle La Boétie répond avec prudence en avançant une opinion moyenne (« il y a en nostre ame quelque naturelle semence de raison qui, entretenue par bon conseil et coustume, fleurit en vertu et au contraire, souvent ne pouvant durer contre les vices survenuz, estouffée s'avorte »), et ce qui, de nouveau, plus que tout le reste, est clair et apparent en la nature<sup>10</sup>, l'existence chez tous d'une même forme qui, sans exclure des inégalités de force et d'intelligence, nous destine à « nous entrecognoistre tous pour compagnons ou plustost frères ». De là encore ce dont « il ne fault pas faire doute », « que nous ne soyons tous naturellement libres puis que nous sommes tous compagnons ». Contrairement à ce qui se passe quand Bodin se réfère à la loi naturelle comme à une évidence, nous avons affaire à des droits et enseignements de la nature déjà mis à l'épreuve des arguments sceptiques, académiciens plutôt que pyrrhoniens si on se fie à la lettre du texte et à ce qu'on sait sur l'influence respective des deux traditions sceptiques dans la première moitié du XVI<sup>ème</sup> siècle (Popkin 1995 [1983], chapitre 2). Cependant, les droits et les enseignements de la nature ne sont pas soumis à cette épreuve dans leur totalité. Il y a une dispute légitime à propos de l'innéité de la raison à laquelle La Boétie répond en avançant une croyance raisonnable, mais

<sup>9</sup> C'est moi qui mets les italiques.

<sup>10</sup> « Mais certes s'il n'y a rien de clair et d'apparent en la nature et en quoy il ne seroit pas permis de faire l'aveugle... » (La Boétie 1992, p. 53).

l'essentiel, l'existence d'un compagnonnage naturel excluant tout rapport de domination, échappe à l'épreuve du doute. En ce sens, nous sommes très éloignés du droit naturel reconstruit par Grotius pour répondre aux objections sceptiques. D'une part, la liberté naturelle, entendue comme absence de servitude, est l'envers négatif de relations positives de reconnaissance, d'aide mutuelle et d'amitié, qui excèdent largement ce qui est chez Grotius la première définition du droit : ce qui n'est pas injuste, « ce qui ne répugne pas à une société d'êtres qui usent de la raison » (Grotius 1625, I, chapitre 1, § 3). D'autre part, le droit naturel est dans le *Discours* une réalité tout autant instinctive et affective que rationnelle : « nous ne sommes pas seulement nez en possession de notre franchise mais aussi avec affection de le défendre ». Comme le disait déjà le *Digeste*, la nature, sous la forme des instincts et des affects a enseigné le droit naturel à tous les animaux<sup>11</sup> : faisant monter les bêtes en chaire pour enseigner aux hommes leur nature et condition, La Boétie utilise, contrairement à Grotius qui la refuse explicitement (Grotius 1625, chapitre I, § 11), cette tradition qui étend le droit naturel aux animaux. Et il le fait au moment où l'évidence pourtant indubitable de la franchise naturelle est menacée par l'enracinement de la servitude :

Or, si d'aventure nous faisons quelque doute en cela et sommes tant abastardis, que nous ne puissions reconnoître nos biens ni semblablement nos naïfves affections, il faudra que je vous face l'honneur qui vous appartient et que je monte par manière de dire les bestes brutes en chaire, pour vous enseigner vostre nature et condition. (La Boétie 1992, p. 54)

Si nous sommes abâtardis au point de mettre en doute ce que la nature nous apprend, nous méritons de recevoir cet enseignement des bêtes pourtant destinées à nous servir (La Boétie 1992, p. 55). L'exposé de La Boétie à propos du droit naturel est significatif du moment où la crise de la réforme et la confiance qu'elle semble impliquer en une exégèse rationnelle de l'Écriture incitent certains, dans le camp catholique, à utiliser les arguments du scepticisme académique<sup>12</sup> pour limiter les pouvoirs de la raison au profit de la foi en l'Église et où cependant la vague des arguments sceptiques n'a pas encore mis en crise le droit naturel.

L'exposé de La Boétie à propos du droit naturel doit être également rapporté à un second contexte, sur lequel Pierre Clastres (Clastres 1976, pp. 241-245) et Bernard Graciannette (Graciannette 2009) ont insisté, celui de la découverte de l'Amérique. C'est en tout cas à cette découverte que l'on songe (et à laquelle Montaigne a sans doute songé en plaçant le chapitre sur les cannibales très près du chapitre où il comptait publier le *Discours*<sup>13</sup>) quand l'auteur décrit des hommes d'aujourd'hui, naissant « tous neufs, non accoutumés à la subjection ny affriandez à la liberté » (La Boétie 1992, p. 56). C'est une nation, dit pour sa part Montaigne, à partir d'un

---

<sup>11</sup> Voir Ulpian [Ndr] : « *Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit* », *Digeste*, I, tit. I, Leg. I, § 3.

<sup>12</sup> C'est selon Popkin le cas d'Érasme que La Boétie a beaucoup lu et pour lequel, « les Académiciens sont les moins impertinents de tous les philosophes » (*Éloge de la folie*, cité dans Popkin 1995 [1983], p. 37).

<sup>13</sup> Dans le livre I des *Essais*, le chapitre 29 (« Vingt et neuf sonnets d'Estienne de La Boétie ») est précédé du chapitre qui traite « De l'amitié » et presque immédiatement suivi par celui qui traite « Des cannibales » (*Essais*, I, chap. 31).

témoignage nécessairement postérieur à 1557<sup>14</sup>, en laquelle il n'y a « nul nom de magistrat, ny de supériorité politique » (Montaigne 1962, p. 204). Ces gens ne sont ni accoutumés à la servilité, ni éduqués à la liberté républicaine : il ne suffit donc pas de dire que la domination contredit la nature, il faut noter aussi l'écart entre ces gens neufs, dépourvus de toute éducation civique comme de toute culture des semences naturelles de raison, et les citoyens de Sparte ou de Venise dont il va être question et que l'éducation a rendus friands de liberté. Si la domination est contre nature, il y a un long chemin à franchir pour aller de la naïveté naturelle à un régime républicain.

### **L'aporie et les deux tentatives de solution**

Le scandale initial est le fait massif de la servitude volontaire. Ce qui est nouveau, ce n'est pas le constat d'une servitude consentie qui est assez fréquent dans les textes latins ou grecs de l'Antiquité. Pausanias, dans *Le Banquet* de Platon, distingue deux formes d'esclavage volontaire, l'une honteuse, inacceptable même pour un véritable esclave, quand il s'agit d'obtenir de quelqu'un de l'argent ou une magistrature, l'autre non sujette à réprobation, qui se rapporte au mérite, et où il s'agit de servir quelqu'un pour devenir meilleur<sup>15</sup>. Peut-être La Boétie pense-t-il à cette distinction quand il admet – avec beaucoup plus de réticence que Pausanias –, que l'on puisse accepter d'« augmenter l'honneur et avantage de celui qu'on aime et qui le mérite » (la Boétie 1992, p. 46) : attitude imprudente selon le *Discours*, mais nettement distinguée de la servitude volontaire qui est monstrueuse. De même, l'analyse aristotélicienne de l'esclavage implique l'existence d'une servitude consentie : celui qui est fait pour servir peut comprendre que la servitude lui est avantageuse et y consentir, si du moins il sert quelqu'un qui mérite naturellement d'être son maître<sup>16</sup>. De même encore, l'idée, sinon le terme, de servitude consentie est présente dans le mot rapporté par Plutarque (Plutarque 1587), « que les habitants d'Asie servoient à un seul, pour ne sçavoir prononcer une seule syllabe, qui est Non<sup>17</sup> », et qui, selon Montaigne « donna peut estre la matiere et l'occasion à la Boitie de sa *Servitude volontaire*<sup>18</sup> ». Mais dans l'Antiquité, la servitude volontaire est le plus souvent expliquée, sinon toujours justifiée, par un naturel servile ou, dans le cas non réprouvé par Pausanias, par une excellence incontestable. C'est le

---

<sup>14</sup> Montaigne parle d'un homme qui a vécu dix ou douze ans sur la côte brésilienne où Villegagnon aborde en 1557. Rappelons les dates extrêmes envisagées pour la ou les rédactions du *Discours* : 1546 (les seize ans de l'auteur d'après l'exemplaire des *Essais* de 1588)-1561.

<sup>15</sup> *Le Banquet*, 183 a-184 c. Le terme grec est *ejelodouleia*, rendu à l'époque de La Boétie par *voluntaria servitus* (trad. E. Estienne) et par *servitude volontaire* (Louis le Roy, dit Regius, 1558). Dans la page précédente (182 b-182 c), on trouve un texte dont La Boétie a pu s'inspirer : « C'est que chez les Barbares, l'existence d'un pouvoir tyrannique conduit à faire de cela [céder aux avances d'un amant] en tout cas quelque chose de honteux, tout comme l'est l'amour pour le savoir [filosofiva] et pour l'exercice physique. En effet, ceux qui détiennent le pouvoir ne tirent aucun avantage, j'imagine, de laisser naître, chez ceux qui sont soumis à ce pouvoir, de hautes pensées, ou même de solides amitiés et de fortes solidarités. Les tyrans de chez nous en ont aussi fait l'expérience, puisque c'est l'amour d'Aristogiton et l'amitié affermie d'Harmodios qui ont brisé leur domination » (trad. L. Robin, Platon, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1950, trad. modifiée). Voir dans le *Discours* (p. 62-63) la tactique similaire du Grand turc et la mention un peu plus bas d'Aristogiton et d'Harmodios qui assassinèrent le tyran Pisistrate.

<sup>16</sup> « [...] il y a avantage et amitié réciproques entre un esclave et son maître quand tous deux méritent naturellement <leur statut> » *Politique*, I, chap. 6, 1255 b 10. Plus loin, Aristote parle des hommes qui, nés pour être commandés, n'y consentent pas (I, 8, 1256 b 25) : c'est donc que certains esclaves naturels consentent à servir.

<sup>17</sup> *Essais*, I, chap. 26.

<sup>18</sup> *Ibid.*

postulat de la liberté naturelle qui donne à la servitude volontaire un sens radicalement nouveau : une chose est en effet la servitude non naturelle qui découle de la victoire ou de la conquête, qui est par définition subie et que La Boétie comprend sans la justifier (La Boétie 1992, p. 46), autre chose est la servitude volontaire qui désormais, contrairement à ce qui se passait dans l'Antiquité, a pour condition la liberté naturelle de choisir. Le fait est d'autant plus monstrueux qu'il « se faict en tout pays, par tous les hommes tous les jours » (*Ibid.*, p. 49). L'argument semble être le suivant : si les régimes compatibles avec la liberté naturelle (républicains au sens large du terme) sont très rares et si nous naissons tous libres, la servitude ne peut pas seulement s'expliquer par la contrainte physique et la peur qu'elle entraîne, elle doit, d'une manière ou d'une autre, être voulue pour elle-même. Le premier geste de La Boétie est donc de déplacer l'aporie : si la fréquence de la tyrannie renvoie à la servitude volontaire, c'est cette dernière qui suscite le scandale éthique et sollicite la curiosité.

La recherche suppose donc que nous fassions retour aux droits et enseignements de la nature et que, à leur lumière, l'oubli par les hommes de leur franchise naturelle soit un scandale, l'effet d'un mauvais hasard, d'une « malencontre » (*Ibid.*, p. 55) inexplicable. « Il y a trois sortes de tyrans. Je parle des meschans princes. Les uns ont le royaulme par l'élection du peuple, les autres par la force des armes, les autres par la succession de leur race » (*Ibid.*). Ainsi commence l'enquête, sans que l'auteur ait préparé et justifié ce point de départ. Peut-être faut-il, pour voir naître la servitude, régresser au moment où chaque tyrannie se met en place : en effet les deux premières origines citées, la force des armes et l'élection, vont intervenir un peu plus loin, quand l'auteur fait l'hypothèse de « quelques gens tous neufs, non accoutumés à la sujuction ni affriandés à la liberté » (*Ibid.*, p. 56). Dans une telle situation, ils choisiraient la liberté. Les hommes se laissent donc assujettir quand ils sont contraints ou trompés : contraints par la force des armes ou trompés (par autrui, mais le plus souvent par eux-mêmes) quand ils choisissent ou élisent un chef, par exemple un capitaine, qui va ensuite devenir tyran. La tromperie ou l'erreur peuvent être occasionnées par l'urgence (la pression des guerres), sauf dans le cas étonnant de ceux d'Israël « qui sans contraincte ny aucun besoing se firent un tyran [il s'agit de Saül] » (*Ibid.*). Laissons provisoirement de côté, avec l'auteur qui le présente comme une exception, ce cas étrange où il semble bien y avoir désir de servitude : que la tyrannie naisse de la contrainte ou de l'erreur (le peuple s'abuse ou est abusé), il n'y a pas encore, à strictement parler, désir de servir, et le fait qu'on se laisse assujettir est explicable, comme il l'était au début du *Discours* quand l'auteur avait pris soin de distinguer le normal (l'obéissance par contrainte, par peur ou par admiration pour la vertu) et le monstrueux, le véritable désir de servir. Le surprenant et l'incroyable surgissent ensuite brusquement, sans transition dans le texte, à la suite de l'exemple du peuple de Syracuse qui s'est imprudemment donné un capitaine qui se fit roi et de roi tyran :

Il n'est pas croyable, comment le peuple, deslors qu'il est assujecty, tombe soudain en ung tel et si profond oubly de la franchise, qu'il n'est pas possible qu'il s'esveille pour la ravoir, servant si franchement et si volontiers qu'on diroit à le voir qu'il a, non pas perdu sa liberté mais sa servitude. (*Ibid.*, p. 57)

Il s'agit bien maintenant de servitude volontaire : étrangement, elle renverse la franchise naturelle tout en la mimant puisque cette manière volontaire et franche de servir peut faire croire à des gens qui auraient perdu leurs fers ! Ce qui est incroyable, c'est la profondeur et le caractère soudain de la chute qui se produit : quel lecteur non prévenu pourrait imaginer que l'auteur va enchaîner avec l'analyse du lent travail de l'accoutumance ?

Or la coutume est la première raison de la servitude (*Ibid.*, pp. 57-64), renforcée d'abord par l'effet direct d'une condition servile, la lâcheté au combat (*Ibid.*, pp. 64-65), accentuée ensuite par l'action des tyrans (*Ibid.*, pp. 65-66), qui cherchent aussi à endormir leurs sujets en usant des jeux (*Ibid.*, pp. 66-67), des plaisirs de la bouche (*Ibid.*, pp. 67-68) et de la superstition (*Ibid.*, pp. 68-72). La coutume entraîne en effet deux effets distincts : 1/ les sujets deviennent lâches, mous et efféminés ; 2/ les tyrans s'en aperçoivent et s'efforcent d'accentuer ce pli. Ce que ce que l'auteur appelle à deux reprises<sup>19</sup> la première raison de la servitude volontaire n'est pas la cause la plus importante, mais celle qui apparaît d'abord, la plus visible, nettement distinguée du point qui est « le secret et le resourd de la domination, le soustien et fondement de la tyrannie » (*Ibid.*, p. 72). C'est le contraste entre le dispositif le plus visible (la coutume et ses deux effets) et le fondement ou ressort caché qui est la clef de toute la suite du *Discours*.

### **Le dispositif le plus visible : le gros populus et les mieux nés**

La coutume a été une première fois mentionnée au moment où l'origine de la raison (naît-elle ou non avec nous ?) a été soumise à l'épreuve des arguments sceptiques : pour fleurir en vertu, « quelque naturelle semence de raison » présente en notre âme doit être entretenue « par bon conseil et coustume » (*Ibid.*, pp. 52-53). À défaut, la semence est étouffée par les vices. « Les semences de bien, que la nature met en nous, ajoute maintenant l'auteur, sont si menues et glissantes qu'elles n'endurent pas le moindre heurt de sa nourriture contraire » (*Ibid.*, p. 58). En somme, l'action de la coutume, même si elle est dénaturante, est rendue possible par la nature, « telle naturellement qu'il [l'homme] tient le ply que la nourriture lui donne » (*Ibid.*, p. 61)<sup>20</sup>. Dans le cas qui nous occupe, le mauvais pli consiste d'abord, pour ceux qui sont nés et élevés dans la servitude, à prendre « pour leur nature l'estat de leur naissance » (*Ibid.*, p. 57). La seconde nature dissimule la nature véritable ; il consiste ensuite à devenir lâche et efféminé, pli que le pouvoir en place remarque et s'efforce d'accentuer.

Ce dispositif a cependant une limite. S'il agit sur « le gros populus » (*Ibid.*, p. 62), « le menu populaire » des villes (*Ibid.*, p. 66), « les lourdautz » (*Ibid.*, p. 67), « le menu et grossier populaire » (*Ibid.*, p. 72), « toujours en demeure il quelques uns mieus nais que les autres [...] qui ne s'appriivoisent jamais de la subjection » (*Ibid.*, p. 62). Cette distinction entre « le naturel du menu populaire » (*Ibid.*, p. 66) et le naturel de ceux

---

<sup>19</sup> « La première raison de la servitude volontaire c'est la coustume » (La Boétie 1992, p. 62) ; « la première raison pourquoi les hommes servent volontiers est qu'ilz naissent serfz et sont nourris telz » (*Ibid.*, p. 64).

<sup>20</sup> Le pli peut être favorable à la servilité ou à l'esprit de liberté, si bien que Montaigne, pensant sans aucun doute au *Discours*, compare « les peuples nourris à la liberté et à se commander eux-mêmes » et ceux « qui sont duicts à la monarchie » : « deffaitz de l'importunité d'un maistre », « ils courent à un replanter un nouveau avec pareilles difficultez, pour ne se pouvoir resoudre de prendre en haine la maistrise » *Essais*, I, chap. 23.

qui ont la tête bien faite semble nous reconduire, comme on l'a souvent remarqué, à un humanisme civique aristocratique, à une inégalité de nature qui expliquerait que la coutume asservissante ait prise sur les uns et non sur les autres. Dans le passage antérieur qui traite des droits et enseignements de la nature, l'auteur avait d'ailleurs pris soin d'indiquer que la communauté de nature et l'égle franchise étaient compatibles avec une distribution naturelle inégale, en particulier en ce qui concerne les dons de l'esprit (*Ibid.*, p. 55).

Par deux fois, le long développement sur la coutume et ses effets est interrompu par une digression. Au cours de la première, il est question des gens biens nés : des tyrans qui les empêchent de « s'entreconnaître » et se protègent ainsi de leur résistance vertueuse, et aussi de ce que peut leur amitié, quand elle se réalise, pour tuer les tyrans et restaurer la liberté. La seconde digression concerne la question délicate de la monarchie française, qui divise les commentateurs. Relevons les indices que l'auteur a disséminés tout au long du *Discours*. Il est malaisé, déclare-t-il tout d'abord, de mettre au rang des républiques un gouvernement (la monarchie) où tout est à un, et cependant Ulysse est excusé d'avoir fait un éloge mensonger de la monarchie pour apaiser la révolte de l'armée<sup>21</sup>. Plus loin le même Ulysse, qui par mer et par terre cherchait à voir la fumée de sa case, est comparé à ceux qui, mieux nés que le gros populas, ne renoncent jamais à leur franchise naturelle (*Ibid.*, p. 62). En parlant, à la différence de Homère, de la révolte de l'armée, La Boétie veut-il suggérer qu'un esprit avisé, qui a souvenance de la liberté, doit, dans certaines situations où l'émeute conduirait seulement à changer de maître, accepter de faire un éloge mensonger de la monarchie ? Le deuxième indice est placé au début de l'enquête : « Il y a trois sortes de tyrans. *Je parle des meschans princes* »<sup>22</sup>. Tout monarque, semble-t-il, n'est donc pas un tyran. Pourtant on peut devenir tyran par élection ou succession héréditaire. Dans la discussion classique pour savoir si le mot « tyran » désigne celui qui a usurpé la souveraineté sans y avoir droit ou celui qui gouverne de manière tyrannique, La Boétie choisit la seconde solution, puisque la manière d'accéder au pouvoir est finalement secondaire. Comme nous l'avons observé, il utilise ensuite les cas de l'élection et de la force des armes et réserve celui de la succession héréditaire. Un troisième indice est la différence entre les « mauvais roys » qui « se servent d'étrangers à la guerre et les soudoyent, ne s'osans fier de mettre à leurs gens [...] les armes à la main » et « de bons roys » qui, en France, l'ont fait pour préserver la vie de leurs sujets (*Ibid.*, p. 65). Un dernier indice est la référence à « quelque joly propos de bien commung et soulagement public » (*Ibid.*, p. 68), allusion probable aux formules des ordonnances et édits royaux qui peuvent servir, en France, à habiller, souvent avec finesse, une

---

<sup>21</sup> Dans l'*Illiade* (II, v. 204-205), il ne s'agit pas exactement d'une révolte de l'armée. Agamemnon a annoncé en conseil restreint qu'un songe lui a conseillé de livrer bataille, et qu'il va sonder l'état d'esprit de toute l'armée en proposant par ruse l'arrêt de la guerre ; or, en assemblée plénière, cela déclenche, avant toute discussion, la ruée de tous vers les vaisseaux. Pour les retenir, Ulysse doit donc à la fois s'adresser à la masse et aux chefs, avec des arguments anti-démocratiques (« nous ne pouvons [...] devenir tous rois ! »), et anti-aristocratiques (ce sont les vers que La Boétie, après beaucoup d'autres [voir Barrère 1981, pp. 58-61], cite). C'est ce contexte qui rend Aristote (*Politique*, IV, chap. 4, 1292 a 10-15) hésitant sur la cible d'Ulysse, qui pourrait être la démocratie radicale ou un régime aristocratique. Dans la version de La Boétie, le texte a une portée anti-aristocratique (« plusieurs seigneurs », « plusieurs maîtres »), alors même qu'Ulysse s'adresse en priorité à l'armée. À la lumière de la fin du *Discours*, on comprend que la domination d'un seul et celle de plusieurs ne peuvent être dissociées, même si on peut, pour des bonnes raisons de circonstances, affirmer mensongèrement que la monarchie est meilleure.

<sup>22</sup> C'est moi qui mets les italiques.

mauvaise politique : c'est suggérer que la domination peut être impudente, comme autrefois en Assyrie, ou fine et dissimulée, comme parfois en France. En ayant en mémoire ce que la digression précédente disait du Grand Turc – l'exemple moderne d'une domination ouverte et impudente puisqu'elle s'acharne contre le savoir et les livres et contraint les têtes bien faites à l'isolement et au silence –, nous sommes préparés à accueillir la digression consacrée à la monarchie française. Or de nouveau, l'auteur cultive l'ambiguïté : si nos rois, encore qu'ils naissent rois - une allusion claire aux tyrans par succession de leurs races qui traitent leurs sujets comme des esclaves naturels (*Ibid.*, p. 71) - ont toujours été « si bons en la paix et si vaillans à la guerre » qu'ils semblent « choisis par le Dieu tout puissant devant que naistre pour le gouvernement et la garde de ce Royaulme » (*Ibid.*, p. 71), pourquoi les formes françaises de superstition sont-elles rapprochées de celles qui ailleurs accompagnent la servitude et la tyrannie ? De même l'éloge de Ronsard et de sa dévotion envers le pouvoir n'est-il pas en partie ironique ? La prise en compte de tous ces indices – les allusions critiques comme l'éloge de nos bons rois, la reprise de la distinction entre les bons et les méchants princes comme le refus de classer la monarchie parmi les républiques – suggère finalement l'hypothèse suivante : la monarchie française, sans être étrangère à la domination et à la tyrannie, représente peut-être, dans des conditions qui rendent impossible la restauration d'un régime libre, un moindre mal par rapport à ces régimes où les têtes bien faites sont isolées et réduites à leurs fantaisies particulières. Mieux vaut le roi de France que le Grand Turc, mieux vaut la monarchie qu'une émeute populaire qui ne pourrait conduire qu'à l'anarchie violente ou à une tyrannie impudente. Comme Ulysse au début du *Discours*, il faudrait excuser La Boétie de prononcer, pour de bonnes raisons, un éloge mensonger de la monarchie.

Si on en restait au dispositif le plus visible – le jeu de la contrainte, de l'aveuglement, de la coutume et de la politique des tyrans – la servitude pourrait finalement être expliquée à partir de la nature : à partir de la différence naturelle des têtes (plus ou moins bien faites) et de notre aptitude naturelle à être pliés dans un sens ou dans un autre par la coutume. De plus, l'auteur du *Discours* ferait un usage très économe du postulat de l'égalité franchise. La conception dominante dans l'Antiquité serait seulement aménagée par une sorte de naturalisation de ce qui apparaissait d'abord comme une dénaturation scandaleuse. Il subsisterait cependant une différence entre l'Antiquité et l'époque moderne : dans les cités ou républiques antiques où les hommes ne sont pas accoutumés à la tyrannie, les actions des hommes bien nés pour tuer les tyrans et restaurer la liberté furent en général couronnées de succès, à l'exception notable du meurtre de César, digne d'éloges mais finalement incapable de restaurer durablement la liberté à Rome (*Ibid.*, p. 63). Dans le monde moderne, le mal semble devenu presque partout incurable : un seul régime libre est cité, celui de Venise.

### **Le ressort caché**

Prenons en pitié et excusons, déclare l'auteur, ceux qui, nés « le joug au col », « ne s'aperçoivent point du mal que ce leur est d'estre esclaves » (*Ibid.*, p. 61). Il faut prolonger cette remarque : ceux qui servent selon le dispositif le plus visible (la coutume et ses effets, accentués par les tyrans) consentent à servir sans que l'on

puisse parler, au sens plein, de servitude volontaire. Si donc on s'arrêtait au dispositif visible, la figure initiale d'une servitude réellement voulue et désirée serait effacée ou plutôt excéderait l'effet effectivement décrit et expliqué, et cet excès ne serait qu'un artifice rhétorique destiné à exagérer l'enjeu et à susciter l'intérêt du lecteur. Mais brusquement, l'auteur annonce un cours nouveau :

Donques ce que j'ay dit jusqu'icy, qui apprend aux gens à servir volontiers ne sert guères aux tyrans que pour le menu et grossier populaire. Mais maintenant, je viens à mon advis à un point, lequel est le secret et le resourd de la domination, le soustien et fondement de la tyrannie. (*Ibid.*, p. 72)

Cette entrée en matière marque clairement que le partage antérieur entre le peuple et les biens nés est insuffisant : la servitude volontaire excède donc la soumission du menu et grossier populaire, elle concerne aussi en partie l'élite, sans que nous sachions si cette élite est seulement sociale ou si l'auteur vise des gens bien dotés par la nature et qui n'useraient pas de leurs dons pour l'amitié, la culture et « l'entre-connaissance », mais plutôt pour être ces plus forts et plus avisés qui, contrairement aux vœux de la nature, se croient mis en ce monde « comme dans ung champ cloz », « comme des brigans armez dans une forest » envoyés « pour y gourmander les plus foibles » (*Ibid.*, p. 53).

L'auteur tire peu à peu à lui, en partant du tyran, le filet des relations de pouvoir : filet plutôt que corde ou chaîne, puisqu'est mise à jour une série d'embranchements ou de nœuds (quatre, cinq ou six ; six cents ; six mille ; cent mille) qui nous conduisent à des millions de petits tyrans, en aussi grand nombre (ou presque) que « ceux à qui la liberté seroit agréable » (*Ibid.*, p. 73). 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.

Comment tenir ensemble le dispositif visible et le ressort caché, puisque le nouvel argument vient compléter, et non annuler, l'analyse qui le précède ? Faut-il s'arrêter à l'idée de deux partages successifs, le premier entre la masse et ceux qui sont naturellement mieux avisés, le second séparant, au sein de cette élite naturelle, ceux qui utilisent leurs dons au service de la liberté, de la culture et de l'amitié et ceux qui se compromettent avec le tyran ? Un certain nombre d'indices nous entraînent dans cette direction : d'abord, le fait que Brutus et Cassius, quand ils entreprirent de délivrer Rome en assassinant César, « ne voulurent point que Ciceron ce grand zelateur du bien public [...] fut de la partie » (*Ibid.*, p. 63). Ce qui manque ici à Cicéron, c'est seulement le cœur et le courage, mais nous apprendrons un peu plus loin, à propos des ordonnances royales qui se réclament du bien public, que l'on peut afficher ce genre de zèle pour dissimuler une politique de domination (*Ibid.*, p. 68). Plus loin encore, il est question d'une « terne de gens de bien » (*Ibid.*, p. 76), Sénèque, Burrus, et Thraséas, qui ne peuvent être assimilés à ceux qui servent pour dominer, mais qui cependant ont eu la naïveté de servir Néron dans l'espoir d'inverser ou au moins modérer sa politique tyrannique.

Il est pourtant impossible de s'arrêter à l'idée que l'auteur distingue le peuple et l'élite, cette dernière étant elle-même divisée selon que les uns désirent la liberté et

les autres une domination servile. Analysant le ressort caché de la domination, l'auteur opère un partage entre tous ceux qui participent, de près ou de loin, au réseau de la tyrannie et ceux qui ne font que la subir, les villageois, paysans, laboureurs et artisans qui, « pourtant qu'ilz soient asservis, en sont quittes en faisant ce qu'on leur dict » (*Ibid.*, p. 74). Les premiers, en s'approchant du tyran, ne font rien d'autre que « de se tirer plus arrièrre de leur liberté » (*Ibid.*), alors que les seconds sont « au pris d'eux fortunés et aucunement [en quelque façon] libres » (*Ibid.*). Remarquons une différence significative de vocabulaire : il avait été question du « gros populas », des « lourdautz », du « menu et grossier populaire », « dont le nombre est tousjours plus grand dans les villes » (*Ibid.*, p. 66) ; ce sont maintenant les villageois, paysans, laboureurs et artisans qui sont d'une certaine manière libres. Remarquons ensuite qu'il y a des millions de petits tyrans. Le réseau de la domination excède très largement la fraction des biens nés qui feraient un mauvais usage de leurs dons naturels, il englobe probablement une partie importante du gros populas des villes, plus près des jeux du pouvoir que les villageois, laboureurs et artisans : « il se treuve quasi aultant de gens, ausquelz la tyrannie semble profitable comme de ceux à qui la liberté seroit agréable » (*Ibid.*, p. 73). À côté de ceux qui, ayant la tête bien faite et bien cultivée, imaginent, sentent et savourent la liberté même quand elle est perdue dans le monde (*Ibid.*, p. 62), il y a donc des millions de gens (ceux qui, tout en étant asservis, sont dans une certaine mesure libres parce qu'ils sont étrangers au réseau des petits tyranneaux) que la servitude n'a pas complètement corrompus : la liberté leur serait agréable s'ils la retrouvaient.

Le tyran, disait l'auteur au début du *Discours*, ne tire pas d'abord sa force de ses soldats et de ses armes, mais de ceux qui veulent le servir, qui lui donnent des mains, des yeux, des pieds, tout ce qui constitue son corps monstrueux (*Ibid.*, p. 51). Or tous ces éléments excédaient ce que le dispositif le plus visible était capable d'expliquer. Ils prennent sens maintenant que nous avons découvert la véritable volonté de servir, celle qui est à l'œuvre tout au long du filet qui, à partir du tyran, recouvre de ses mailles toute la société. C'est la comparaison avec ce que Homère dit de Zeus, le roi des dieux – « Jupiter se vante, s'il tire la chaîne, d'amener vers soy tous les dieux » (*Ibid.*, p. 73), même si, ajoute l'Illiade, ces derniers se liguent pour tirer en sens contraire<sup>23</sup> – qui nous fait passer du filet à la corde ou à la chaîne. On notera la distance prise avec Homère : le tyran n'est pas Jupiter, tout puissant parce que plus fort que tous les autres dieux ; la puissance du tyran est toute entière celle de ses favoris qui, à leur tour, tirent leur force de ceux qui les servent et ainsi à l'infini jusqu'aux dernières mailles du filet.

La fin du *Discours* est une nouvelle raison d'écarter les lectures qui, en isolant les formules qui distinguent les bons rois et les mauvais princes, affirment que la critique de la domination ne concerne pas la monarchie française. Comme cela a été souvent noté, le *Discours* est contemporain du développement en France d'un appareil administratif qui met en place une nouvelle manière de gouverner, un art de la servitude volontaire auquel Michel Foucault pensait sans aucun doute quand il définissait l'attitude critique comme « l'art de l'inservitude volontaire » (Foucault 1990, p. 39) : le fait que la chaîne de la domination croît avec « l'establisement de

---

<sup>23</sup> *Iliade*, VIII, v. 5-27.

nouveaux estatz, élection d'offices, non pas certes, à bien prendre reformation de la justice, mais nouveaux soustiens de la tyrannie » peut renvoyer à ce processus, par exemple à la création et à la vente de 550 nouveaux offices judiciaires en 1552, si du moins ce passage du *Discours* est postérieur à cette date. C'est en tout cas à ce lien entre la croissance du pouvoir royal et la fin du *Discours* que pense d'abord Jacques-Auguste de Thou :

Nulle part, après un tel trouble des esprits, il n'y eut une plus grande tranquillité, presque le calme plat, si grande qu'ait été la crainte présente du châtement ; nulle part, après une monstrueuse rébellion, il n'y eut un plus grand accord de tous pour obéir ; ainsi cet exemple a de nouveau prouvé cette très grande vérité : les mains des princes sont longues et une série de pouvoirs, comme par des chaînes liées tour à tour l'une à l'autre, enserre tout le monde par un lien secret de nécessité. Voilà ce que Étienne de la Boétie, originaire de Sarlat, et ensuite grand ornement du Parlement de Bordeaux, un jeune homme âgé à peine de dix-neuf ans mais qui excellait par un jugement au-dessus de son âge, a saisi l'occasion de développer [*sumpta hinc occasione...persecutus est*] avec une très grande élégance dans un libelle intitulé le *Contre-Un* ou *de la servitude volontaire*. Cependant ceux qui, après le massacre de Paris qui survint 24 années plus tard et après la mort de la Boétie, le mirent en lumière pour jeter le trouble dans les esprits du vulgaire, l'ont détourné pour un usage et un sens complètement étrangers aux vues de l'auteur<sup>24</sup>.

On se réfère généralement à ce texte quand on examine si l'émeute de Guyenne contre la gabelle et sa répression ont inspiré la rédaction du *Discours*. Arrêtons-nous un instant à la situation et au contenu littéral de ce passage. Les magistrats bordelais ont réussi à ramener le calme et le connétable de Montmorency arrive devant Bordeaux et refuse brutalement, au nom de la souveraineté royale, de subordonner son entrée dans la ville à une quelconque négociation : les habitants lui avaient demandé de rentrer sans les soldats allemands ! C'est ici que de Thou interrompt son récit et place le texte que nous venons de traduire. Le calme est donc revenu avant la répression, par l'action des magistrats et notables bordelais qui, tout en étant sans aucun doute sensibles aux raisons de l'émeute, permettent aussi aux princes d'avoir « les mains longues ». Si la crainte du châtement est forte, elle ne suffit pas, selon l'historien, à expliquer l'accord de tous pour obéir, qui excède ce que peut engendrer la menace des châtements, mieux, qui se manifeste *malgré* la peur suscitée par une telle menace. Ce degré extrême de docilité provient selon lui d'un ensemble de chaînes reliées entre elles, une série de pouvoirs qui, dans le *Discours*, est le ressort caché de la domination. Les événements sont d'abord pour l'historien l'occasion de vérifier que la thèse de la Boétie est

---

<sup>24</sup> J'ai choisi de retraduire le texte latin de l'édition de 1733 (*Jac Augusti Thuani historiarum sui temporis*, Londini Excudi curavit Samuel Buckley, 1733, t. I, p. 187), plutôt que de citer la traduction française de 1734 (*Histoire universelle* de Jacques-Auguste de Thou depuis 1543 jusqu'à 1607, traduite sur l'édition latine de Londres, Londres, 1734, t. I, p. 345-346), dont Anne-Marie Cocula cite de larges extraits (*Étienne de la Boétie*, Éditions Sud Ouest, 1995, p. 56). Car le texte latin est plus précis dans l'utilisation d'une grille d'analyse empruntée au *Discours*. La traduction de 1734 omet la seule expression (soulignée dans ma traduction) par laquelle de Thou affirme qu'un aspect des événements a été l'occasion du *Discours*.

pertinente. Considéré dans sa lettre, le texte n'affirme donc pas que la rédaction du *Discours* a eu pour origine l'émeute populaire ou encore l'émotion et l'indignation que l'auteur a ressenties en apprenant la rigueur de la répression. C'est tout au plus un aspect des événements, l'accord général pour obéir à un pouvoir pourtant très répressif, qui est l'occasion dont se saisit La Boétie pour mettre en évidence les liens secrets qui expliquent l'obéissance.

## Conclusion

À l'aporie de la servitude volontaire, qui naît de la rencontre problématique de l'élitisme républicain et du postulat de l'égalité naturelle de tous, La Boétie répond en explorant successivement deux solutions. La première consiste à s'appuyer sur deux faits naturels pour expliquer le partage entre la masse qui consent à servir et les quelques-uns qui continuent à désirer et à goûter la liberté : le pouvoir de la coutume est naturel, même quand ses effets ne le sont pas (1) ; la nature distribue de manière inégale les talents de l'esprit (2). Sans être justifiée ou légitimée, la servilité de la masse devient compréhensible, selon un dispositif qui, dans ce qui en résulte, n'est pas très éloigné de celui qui était dominant dans l'Antiquité.

Cette solution est insuffisante : elle ne rend pas compte de ce qui est énigmatique au début du *Discours*, le fait que la servitude soit réellement objet de volonté et de désir. À la fin du *Discours*, la servitude est véritablement volontaire en chaque maille du filet qui, à partir du tyran, s'étend sur toute l'étendue de la société. Tel qu'il est décrit par La Boétie, ce dispositif existe dans toutes les tyrannies : il est cependant présenté comme un ressort caché rarement mis en lumière, sans doute parce que l'auteur a sous les yeux une situation nouvelle, des rois qui ont les mains ou les bras de plus en plus longs. Rapportée à ce fondement souvent inaperçu et à ce nouveau contexte, la domination divise la société en deux parties presque équivalentes : d'un côté, tous ceux qui, en un point quelconque du filet, servent pour dominer – une partie de l'élite naturelle, mais aussi tous ceux qui, dans les villes, cherchent à tirer partie du réseau de la domination ; de l'autre, ceux qui subissent et acceptent la tyrannie sans véritablement la vouloir, et aussi la partie de l'élite naturelle qui refuse de jouer les jeux de pouvoir qu'on lui propose. Dans ce nouveau partage, le rôle du naturel (le fait qu'une accoutumance dénaturante ait plus de prise sur les esprits grossiers, moins favorisés par la nature) n'est plus déterminant. Sont décisifs les nouveaux rapports de pouvoir qui sollicitent en chacun le désir d'être le maître, si bien que la liberté peut se nier elle-même et devenir désir de servir. La Boétie récuse par avance (comme le fera ensuite Rousseau) ce que Grotius, et après lui beaucoup d'autres, considérera comme une légitimation possible de la servitude, l'aliénation volontaire de la liberté<sup>25</sup>. Loin de s'opposer en bloc à toute la pensée ultérieure du droit naturel, le *Discours* pose ainsi une question qui va durablement la diviser.

La Boétie reste-t-il, à la fin du *Discours*, républicain ? Considérée à la lumière de la première solution (la coutume et ses effets), la référence républicaine est élitiste et implique une éthique aristocratique de l'excellence et de la gloire, celle que l'on met

---

<sup>25</sup> Grotius 1625, I, chap. 3, § 8, 1 ; II, chap. 22, § 11. Rousseau 1762, I, chap. 4.

en pratique quand on accepte de sacrifier sa vie pour la liberté en se battant contre le tyran ou l'ennemi extérieur<sup>26</sup>. Cette éthique réapparaît à la fin du *Discours* pour être opposée à la poignée de favoris qui forment le sommet de la pyramide de la domination : l'honneur et la gloire qu'ils reçoivent, c'est d'être un objet général de haine et de mépris (La Boétie 1992, p. 80)! Ceux qui polissent et cultivent leurs talents naturels ont à choisir entre l'honneur véritable et l'ambition qui conduit à servir le tyran ou à le tuer pour le remplacer<sup>27</sup>, mais un tel choix n'a aucune pertinence pour tous ces paysans et laboureurs qui, tout en subissant la domination, restent dans une certaine mesure libres, et qui veulent moins avoir l'honneur de participer au gouvernement du royaume que préserver leur liberté<sup>28</sup>. Silencieux sur ce que pourraient être les institutions d'une république moderne, le *Discours* dessine cependant en creux ce qui en est l'une des conditions : une éthique démocratique de la liberté et non plus seulement une éthique aristocratique de l'honneur et de la gloire.

## Bibliographie

- Abensour, Miguel et Gauchet, Marcel, 1976, « Présentation », *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot
- Barrère, Joseph, 1981, *L'humanisme et la politique dans le 'Discours de la servitude volontaire'*, Genève-Paris, Slatkine (1<sup>ère</sup> impression 1923, Paris, Librairie ancienne Édouard Champion)
- Bayard, Françoise, 1992, « Présentation », *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Imprimerie nationale Éditions.
- Bodin, Jean, 1986 [1576], *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard
- Clastres, Pierre, 1976, « Liberté, malencontre, innommable », in La Boétie, Étienne (de), *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, pp. 229-246
- Foucault, Michel, 1990, « Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung* », Bulletin de la société française de philosophie, 84<sup>e</sup> année, n°2, avril-juin 1990 (communication à la société française de philosophie, séance du 27 mai 1976)
- Grotius, Hugo, 1625, *De jure belli ac pacis libri tres* Graciannette 2009
- Guthrie, W.C.K., 1988, *Les Sophistes*, Paris, Payot
- Hobbes, Thomas, 1971, *Léviathan*, Traduction de F. Tricaud, Paris, Sirey (numérotation des paragraphes selon l'édition établie par Gaskin, John Charles Adison, 1996, Oxford, Oxford University Press)
- , 1990, *Behemoth*, traduction de Luc Borot, Paris, Vrin (selon la seconde édition anglaise Tönnies, 1969, Frank Cass & CO. LTD)

<sup>26</sup> Voir les références à la grandeur des actes de tyrannicide (La Boétie 1992, p. 63) et à « l'ardeur de la franchise qui fait mespriser le péril et donne envye de achepter par une belle mort parmi ses compagnons l'honneur de la gloire » (*Ibid.*, p. 64).

<sup>27</sup> À la gloire du tyrannicide, le *Discours* oppose les « conjurations de gens ambitieux », « prétendants chasser le tyran et retenir la tyrannie » (p. 63-64).

<sup>28</sup> En comparant ces deux humeurs, je pense à Machiavel. Si l'on examine avec soin les causes qui font qu'un peuple accoutumé à la république désire ardemment être libre, « on trouve alors que quelques-uns, mais en petit nombre, le désirent pour commander ; tandis que tous les autres, qui sont bien plus nombreux, ne désirent être libres que pour vivre en sécurité » (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, chap. 16, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1952, p. 425). La première humeur est celle des Grands, la seconde est celle du peuple, qui désire seulement ne pas être dominé et qui par conséquent a plus de volonté de vivre libre (*Ibid.*, I, chap. 5, p. 392).

La Boétie, Étienne (de), 1992, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Imprimerie nationale Éditions

Lefort, Claude, 1976, « Le nom d'Un », in La Boétie, Étienne (de), *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, pp. 247-307

Montaigne, 1962, *Essais, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard

Platon, 2002, *République*, Paris, Garnier-Flammarion

Plutarque, 1587, *De la mauvaise honte*, in Plutarque, *Œuvre morale*, trad. Amyot, chapitre 7.

Popkin, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, Paris, PUF, 1995, chap. 2

Rousseau, Jean-Jacques, 1762, *Du contrat social*