

Commentaires autour du
*Discours de la servitude volontaire*¹

I
Essais

Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles et que, néanmoins, il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ; et que considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.

Descartes, *Discours de la méthode* « Première partie »

Ne serait-ce pas, Iskhomakhos, qu'interroger est enseigner ?

Étienne de La Boétie, traduction de *La Ménagerie* de Xénophon

Le *Discours de la servitude volontaire* est une œuvre riche et complexe, qui s'offre à des analyses de

1. Cette série de cinq commentaires a été publiée avec la version originale et la version modernisée du *Discours de la servitude volontaire*. Il propose des interprétations du texte de La Boétie et de divers textes de Montaigne sur son ami. Le livre, publié originellement au Griffon d'argile, est épuisé. Les pages qui suivent ont été refaites en partie. – La version originelle eu *Discours de la servitude volontaire* se trouve sur le site lesreliefs.com dans la rubrique « Textes » sous le titre « La Boétie – DSV – Original ». La version modernisée se trouve au même endroit sous le titre « La Boétie – DSV – Modernisation ». On y trouvera aussi divers textes publiés par Montaigne portant sur son ami La Boétie sous les titres « Montaigne – Textes sur La Boétie – Originels » et « Montaigne – Textes sur La Boétie – Modernisations ».

plusieurs genres. Pour employer une image dans le style de La Boétie, c'est un Protée qui prend diverses formes, comme pour échapper à ceux qui veulent le saisir ; aussi, le chasseur doit-il imiter sa proie, en quelque sorte, et se transformer à quelques reprises. On pourrait aussi le comparer à une place forte : pour la prendre, il faut attaquer de plusieurs lieux à la fois. De quoi entrevoir au moins trois types de textes réponses au *Contre un* : le premier offrirait une interprétation lente, complexe, qui remonterait aux racines de la pensée de La Boétie, la deuxième complèterait et accuserait les traits d'une pensée qui n'est parfois qu'esquissée, la troisième étant un billet court, mais vif, qui épouse le ton et le rythme du *Discours*, mais en le rapprochant du vocabulaire et des expériences de notre temps. Les essais qui suivent sont des tentatives faites dans les directions indiquées ici.

Une autre donnée guide l'auteur de ces pages éclatées. D'après son expérience comme étudiant et ensuite comme professeur, les commentaires suivis, cohérents et bardés de logique, ont tendance à usurper la position intellectuelle qu'ils tentent de révéler. Parti à la recherche du sens de l'œuvre et d'une meilleure compréhension de la réalité qu'elle décrit, le lecteur d'un commentaire, sans mauvaise volonté de sa part, ni de celle du commentateur, se fait le prisonnier des mots et de la pensée d'un autre. Sans avoir vraiment lu l'œuvre et réfléchi sur son sens, le lecteur d'un commentateur autorisé croit tenir captif à son tour, mais à moindres frais, ce que le tiers exclu a voulu dire et ce que vaut sa pensée. En clair, dans le meilleur des cas, le lecteur suppose malgré lui que le commentateur a raison avant l'auteur commenté : l'œuvre n'est qu'un

objet de plus, extérieur à soi, qu'on peut maîtriser grâce au travail objectif, scientifique, transparent d'un expert en la matière. Dans presque tous les cas, le travail de réflexion personnelle, dont chacun est responsable, est à peine encouragé; est ainsi neutralisée la puissance particulière des grandes œuvres : celle de travailler celui qui travaille sur elles.

J'ai cherché à éviter cet écueil en me limitant à ébaucher l'analyse des problèmes soulevés par l'œuvre de La Boétie. Plutôt que de donner une interprétation qui cherche à régner sur toutes les autres, ce commentaire offre divers débuts d'interprétations dans l'espoir que chacun soit encouragé à découvrir pour lui-même la grandeur d'un homme et la justesse de sa pensée. Ces débuts d'analyse se regroupent autour de certains thèmes : les titres de l'œuvre (essais I à III), l'ordre et la division du texte (IV à VIII), la nature problématique de la servitude volontaire (X à XII), quelques-unes des questions que soulève une lecture attentive (XIII à XVII), certaines leçons qu'on peut tirer du *Discours* (XVIII à XXVII), une utopie, qui tente d'incarner dans des institutions politiques imaginaires les intuitions laboétiennes (XXVIII) et, enfin, une dernière remarque sur cette entreconnaissance dont La Boétie fait l'activité humaine par excellence (XXIX).

Le lecteur de ces essais trouvera donc ici un certain désordre, de brusques changements de rythme et de point de vue, qui sont autant de commencements demandant de lui leurs suites. Pour reprendre une image rabâchée, mais exacte, il trouvera, plutôt qu'une peinture ou une sculpture, une mosaïque, appelant l'œil de l'autre pour compléter l'image. À la fin, il est à espérer que le lecteur sera à même de comprendre,

sinon le monde, sinon lui-même, du moins ce passage du *Journal de voyage* de Montaigne : « Ce matin, en écrivant à monsieur Ossat, je me suis mis à réfléchir, douloureusement, à monsieur de La Boétie, et j'ai continué si longtemps sans me retenir que ça me fit grand mal². » Près de dix-huit ans après la mort de son ami, Montaigne en ressent encore la perte cruelle. Avoir lu en vérité le *Discours de la servitude volontaire*, c'est se rendre compte que la vie n'est pleine que lorsqu'on a un ami vrai avec qui parler de la vie.

I

Le premier titre

Discours de la servitude volontaire? Servitude volontaire? Qu'est-ce à dire? Si on se fie au titre, il sera question de la servitude, ou esclavage, dite volontaire, ou libre. Les premières pages parlent du choix qu'ont fait, font et feront certains peuples d'abandonner leur autonomie politique pour mettre leur précieuse liberté entre les mains de leurs maîtres. Clair et net... à première vue.

Tout de suite, avec le mot *discours*, la difficulté se fait sentir. Le titre est comme un objectif anachromatique : les contours, d'abord perçus précisément, se brouillent, se perdent dans le flou, puis se dédoublent. Car il y a discours et discours : discours politique, et discours philosophique ; discours de parti pris, de passion et d'opinion, et discours d'idées, de raison et de vérité ; discours adressé aux nombreuses bonnes gens, et discours adressé à quelques sages. Le

2. Voir le jeudi 11 mai 1581. – Les citations de Montaigne ont été modernisées.

dictionnaire donne comme synonymes de *discours*: *apologie, éloge, panégyrique, plaidoyer*, puis *leçon, exposé, traité*.

C'est avec une promesse de rationalité et de calme que s'ouvre le texte : l'auteur présente quelques questions, en choisit une, propose des divisions pour favoriser une analyse qu'il voudrait fine, voire exhaustive. Mais le texte explose à quelques reprises en appels, en prosopopées, en évocations apocalyptiques. On se sent balancer entre la sérénité de la raison et le bouleversement de la révolte. Montaigne, parlant de ses essais ³, les compare à des sirènes, des monstres mythologiques moitié femme moitié poisson ; il leur préfère cette œuvre de La Boétie, sans doute parce qu'elle serait plus une. Malgré ce témoignage, on est en droit de faire ressortir les deux voix que fait entendre le *Discours*, et surtout de se demander si elles s'harmonisent entre elles ou si elles détonnent. En somme le *Discours de la servitude volontaire* serait-il « contre un » jusque dans la forme ?

II

Le deuxième titre

Le *Contre un*, œuvre passionnée, tranchante, intransigeante, est pourtant le lieu d'une ambiguïté : La Boétie s'y montre le partisan intellectuel du « Oui, mais ». Les vérités qu'il proclame, pour solides qu'elles soient à ses yeux, demandent à être complétées par

3 . Voir *Essais* I.28 « De l'amitié », sect. 1-2. Les divisions apparaissent dans une modernisation qu'on trouvera sur le site lesreliefs.com sous la rubrique « Textes ».

d'autres vérités. Un exemple ? Le deuxième titre le fournira.

La Boétie s'attaque aux tyrans. Or la tyrannie est un régime où un seul monopolise le pouvoir, qu'il exerce dans la violence et la ruse pour son usage privé. Pour s'appuyer sur deux étymologies, à l'instar de l'auteur, c'est contre la définition même des régimes politiques de supposer que le pouvoir « public » – qui dit « public » dit « peuple » et « multiplicité » – puisse être la propriété exclusive d'un monarque, c'est-à-dire d'un seul qui « commande »⁴. De là, le second titre de l'œuvre : *Le Contre un*. Car celui qui voit clair sera contre la détention du pouvoir par une personne, puisque le pouvoir est l'affaire de tous. Les mots mêmes de La Boétie offrent la meilleure exposition du titre : « Pauvres et misérables peuples insensés, nations opiniâtres en votre mal et aveugles à votre bien, vous vous laissez enlever, sous vos yeux, le plus beau et le plus clair de votre revenu, vous laissez piller vos champs, voler vos maisons, vous laissez dépouiller vos maisons des vieux meubles de vos pères ; vous vivez de sorte que vous ne pouvez pas vous vanter que rien ne soit à vous. Et il semblerait que cela soit désormais pour vous un grand bonheur de recevoir à ferme vos biens, vos familles et vos viles vies. Et toute cette destruction, ce malheur, cette ruine ne vous vient pas de vos ennemis. Mais certes oui, cela vous vient bien de l'ennemi et de celui que vous faites aussi grand qu'il est, pour qui vous allez si courageusement à la guerre, pour la grandeur duquel vous ne refusez pas de présenter vos personnes à la mort (sect. 16). »

4. Voir sect. 2.

Si la servitude volontaire est d'abord l'affaire de ceux qui se font esclaves, si le *Discours* s'adresse non pas au prince, mais à ceux qui font les princes et les tyrans, il n'en reste pas moins que l'analyse laboétienne vise aussi le monarque. Qui est-il ? Qu'est-ce qui le fait agir ? C'est un homme égoïste, sans aucun doute, qui ramène à lui tout ce qu'il peut, qui ne voit le monde et la société qu'à la lumière de ses besoins. Mais c'est aussi un homme qui ne se connaît pas, qui ne connaît pas ses besoins, qui ne sait pas ce qui le rendrait pleinement heureux. « Et en vérité quelle amitié peut-on espérer de celui qui a le cœur si dur qu'il hait son royaume qui ne fait que lui obéir et qui s'appauvrit lui-même et détruit son empire parce qu'il ne sait même pas s'aimer (sect. 85) ? » C'est un homme méchant, sans aucun doute, qui fait le mal alors que le bien est à portée de main, qui nuit aux autres alors que l'entraide est naturelle à l'homme. Mais c'est aussi un homme qui ne fait que ce qui est naturel, qui ne fait que réagir de façon prévisible face à des circonstances qu'il ne contrôle pas. « Ainsi donc, si les habitants d'un pays ont trouvé quelque grand personnage qui leur a montré par expérience une grande prévoyance pour assurer leur sécurité, une grande hardiesse pour les défendre et un grand soin pour les gouverner ; si par la suite, ils s'habituent à lui obéir et à s'y fier au point de lui donner quelques avantages, je ne sais si ce serait agir avec sagesse que de l'enlever de là où il faisait le bien, pour le mettre là où il pourra faire le mal (sect. 5). » C'est un homme qui utilise les autres, qui les manipule, qui les transforme en instruments morts. Mais c'est aussi un homme qui se laisse faire, qui est le paravent dont se servent d'autres pour assouvir leurs

propres appétits. «Ça s'est toujours passé ainsi : cinq ou six hommes ont eu l'oreille du tyran ; ils se sont approchés de lui ou bien ont été appelés par lui pour être les complices de ses cruautés, les compagnons de ses plaisirs, les maquereaux de ses voluptés et pour profiter des biens tirés de ses pillages. Ces six dressent si bien leur chef que la société doit supporter le mal non seulement de ses méchancetés, mais aussi des leurs (sect. 73).» Bourreau le tyran ? Sans doute. Mais victime aussi : victime de ses complices, victime de ses victimes, victime de soi. En somme, si la servitude volontaire que s'imposent les gens du peuple est une énigme, le tyran l'est tout autant. Qui est l'Un ?

III

Un troisième titre

L'œuvre principale d'Étienne de La Boétie porte deux titres : *Discours de la servitude volontaire* et *Le Contre un*. Même si le deuxième titre lui vient de personnes inconnues de l'auteur et étrangères à l'esprit du texte, Michel de Montaigne, gardien des livres de son ami, paraît l'accepter. « C'est un discours auquel il donna le nom *De la servitude volontaire* ; mais après, ceux qui ont ignoré ce titre l'ont bien proprement rebaptisé *Le Contre un*⁵. » Du reste, ce deuxième titre livre à la fois un thème majeur du texte : la tyrannie, ou le règne de l'Un, et le ton souvent adopté par l'auteur : une offensive violente *contre* ce qui devrait ne pas être. Toutefois, c'est le titre originel qui révèle le mieux la

5. *Essais* I.28 « De l'amitié », sect. 2.

maladie diagnostiquée et surtout la santé à promouvoir.

Selon La Boétie, la tyrannie est moins le résultat de la force, de la soif de pouvoir et de la rapacité d'un individu, qui emploie la ruse et le glaive pour maîtriser d'autres hommes, que de la démission politique, morale et intellectuelle de ses esclaves, ce que l'auteur appelle servitude volontaire (sect. 12). Très souvent, les peuples veulent être dominés ; très souvent, les grands eux-mêmes veulent se satisfaire de la position de subalternes, qui, peut-être, dominant, mais qui, sûrement, sont dominés (sect. 79 et 80). Reste à savoir si l'analyse laboétienne est satisfaisante.

Le mystère persistant de la servitude volontaire apparaît dans l'expression forgée pour la nommer. Comment peut-on vouloir pour soi le mal qu'est la servitude ? Se vouloir du bien est normal, raisonnable, compréhensible. Mais se vouloir du mal ? Et si c'est par inconscience, comment appeler cette servitude « volontaire » justement ? Se vouloir du mal en le croyant un bien, est-ce agir volontairement ? Autant dire que celui qui avale un poison sans le savoir voulait se suicider. En fin de compte, comment peut-on vouloir la servitude, c'est-à-dire être à la fois serf et homme libre ? Si on est libre, on ne peut pas être esclave, et si on est esclave, on ne peut pas librement vouloir quoi que ce soit. Ces difficultés, logiques ou psychologiques, se retrouvent toutes dans l'oxymore « servitude volontaire ». Énergique locution et merveilleuse trouvaille littéraire que le tout premier titre : *Discours de la servitude volontaire*. D'autant plus qu'il est doublé d'une autre signification, cachée, qui fait que le *Discours* est coiffé d'un troisième titre.

Car La Boétie est un homme de la Renaissance, moment où une partie de l'Europe était sûre de redécouvrir la sagesse ancienne et voulait la faire reconnaître. Truffé de citations et d'allusions aux chefs de file de ce fécond retour en arrière, comme Pétrarque et Ronsard, et aux auteurs de l'Antiquité, comme Xénophon et Plutarque, le *Discours* est, pour le meilleur comme pour le pire, « tracassé en mille endroits par les livres ⁶ ». La question devient : l'expression « servitude volontaire », pourtant si singulière, est-elle originale ou bien est-elle, elle aussi, une renaissance ? On se doute bien de la réponse : dans le *Banquet*, Platon met une expression grecque identique dans la bouche de Pausanias. Parlant de l'amitié, ce personnage dit : « En effet il est établi par loi chez nous que si quelqu'un veut servir un autre parce qu'il espère ainsi s'améliorer soit quant à la sagesse soit quant à quelque autre partie de la vertu, cette servitude volontaire (*éthéloudouléia*) n'est ni une laideur ni une flatterie ⁷ . » La servitude volontaire, c'est donc aussi l'amitié, du moins si l'on suit Platon après l'avoir lu, comme l'avait fait La Boétie.

On protestera sans doute que les discours érotiques des convives de Socrate ne doivent rien avoir à faire avec la sobre et martiale harangue de La Boétie. Pourtant, chez Platon, le discours de Pausanias parle, lui aussi, de tyrannie et de résistance à la domination grâce à la vigueur morale ; on y mentionne, là aussi, Harmodios et Aristogiton, qui servent d'exemples de tyrannicides dans le *Discours*. Il faut admettre, bon gré

6. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 20.

7. 184c.

mal gré, qu'il y a un lien philologique entre les deux textes pourtant dissemblables⁸.

Mais il y a plus : l'expression, utilisée par Pausanias dans le *Banquet*, et incorporée au titre de son œuvre par La Boétie, conduit le lecteur au centre même de ce qu'on doit appeler la partie constructive du *Contre un*. Car La Boétie n'est pas seulement l'accusateur publique du tyran ; il n'est surtout pas le lieutenant rebelle écrivant son *pronunciamiento*, le fauteur de désordre révolutionnaire : au contraire, il se montre l'apologiste de la servitude volontaire, en tant qu'elle désigne l'amitié.

Selon le discours de Pausanias, il faut distinguer entre deux sortes d'amitié ou d'amour et deux sortes de servitude morale. Les premières s'adressent aux corps et sont égoïstes et statiques ; on jouit alors de ce qu'est ou de ce que possède l'autre en consommant sa beauté, ou son argent, récompense et prix de la beauté physique. Les secondes visent plutôt les âmes : un être humain en aime un autre à cause de l'excellence spirituelle dont il porte la promesse, et cet amour est partagé dans l'espoir de grandir grâce aux contacts intimes et répétés avec l'amant. – C'est donc en un sens une amitié utile ; mais, comme le dit Cicéron, l'amitié véritable cause l'utilité et non l'utilité l'amitié véritable⁹. – Les premières amitiés sont des servitudes serviles, les secondes des servitudes volontaires. Or l'amitié véritable, servitude volontaire, est le cœur

8. Lien qui est renforcé par le fait que dans les ultimes versions de son essai « De l'amitié », qui devait servir d'introduction au *Discours*, Montaigne fait lui aussi référence au *Banquet* de Platon.

9. *De l'amitié* XIV.51.

palpitant du *Discours*, l'image directrice de l'investigation de la nature humaine et, selon l'auteur, la vie même de la vie.

Avant de montrer que l'intérieur du texte est pleinement consacré à l'amitié, il faut faire comprendre que l'extérieur en est comme enrobé. Dans ses *Essais* sur les « *Essais* », Michel Butor s'est efforcé de prouver que le premier livre des *Essais* de Michel de Montaigne est une stèle commémorant son amitié avec Étienne de La Boétie¹⁰. Qu'on considère ceci. Le premier livre comporte cinquante-sept essais dont le vingt-neuvième, mathématiquement central, est, de fait, le reposoir de vingt-neuf sonnets d'amour de La Boétie. Cette symétrie devient significative lorsqu'on lit les premières lignes du vingt-huitième essai qui précède, de bon droit, le recueil de poèmes : « Ayant considéré comment le travail d'un peintre que j'ai employé, j'ai eu envie de l'imiter. Or il choisit le plus bel endroit de chaque paroi, à savoir le milieu, pour y mettre un tableau fait selon tout son talent ; il en remplit le pourtour de grotesques, c'est-à-dire de peintures fantastiques, qui n'ont de grâce que par leur variété et leur étrangeté. Et, en vérité, que sont mes essais sinon des grotesques et des corps monstrueux, rapiécés à partir de membres divers, sans forme certaine, sans autre ordre, suite ou proportion que ce qui vient du hasard ? Une femme belle par en haut finit en queue de poisson. Je rejoins mon peintre quant à ce second point, mais je demeure à court quant à l'autre, qui est le meilleur. Car mon talent ne va pas jusqu'à oser entreprendre un tableau riche, poli et formé selon l'art. J'ai décidé d'en

10. Voir en particulier les pages 30-79.

emprunter un à Étienne de La Boétie, qui honorera tout le reste de cette œuvre ¹¹. »

En d'autres mots, Montaigne affirme que ses essais, du moins ceux du premier livre, sont comme les enjolivements d'un cadre, mais que l'essentiel de ce premier livre – ici le centre – est né sous la plume de son ami. On devait donc y trouver le *Discours*. Mais les aléas de la fortune – que Montaigne connaît et décrit si bien – l'obligèrent à y substituer ce qu'on voit maintenant au chapitre vingt-neuf, soit vingt-neuf poèmes d'amour de son ami. Or ce vingt-huitième essai, une introduction à la lecture du *Discours*, s'intitule – on s'y attendait – « De l'amitié ». Et il y décrit avec une touchante sincérité, avec une troublante intransigeance, la servitude volontaire de Montaigne envers La Boétie et celle de La Boétie envers Montaigne.

Il y a plus encore. Montaigne était l'ami de La Boétie ; à l'en croire, le couple qu'ils formaient était exemplaire et n'avait que trois ou quatre rivaux dans l'histoire humaine. Or la lecture du *Discours* fut en quelque sorte l'amorce de cette amitié quasi légendaire. « Si j'exclus le livret de ses œuvres que j'ai fait publier, c'est tout ce que j'ai pu recouvrer de ses reliques. Or je suis particulièrement obligé à cette œuvre, du fait qu'elle a servi à notre première rencontre. Car elle me fut montrée avant de le voir et me fit connaître son nom une première fois ; elle a ainsi préparé cette amitié que nous avons nourrie l'un pour l'autre, tant que Dieu a voulu, une amitié si entière et parfaite que certainement, on ne peut guère en trouver la pareille dans les livres et qu'il ne s'en voit aucune trace, parmi

11. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 1-2.

les hommes d'aujourd'hui : il faut tant de coïncidences pour en établir une que c'est déjà beaucoup si le hasard y arrive une fois tous les trois siècles¹². » Le *Discours* est comme la première conversation qu'ils eurent ensemble, leur première entreconnaissance, où l'un parlait et l'autre, encore inconnu, écoutait pour mieux parler à son tour. Il faudrait donc lire les chapitres du premier livre des *Essais* comme l'ultime réponse de Montaigne, un dernier bout de conversation par-delà la tombe ; et imaginer qu'il y a des attaches secrètes entre les *Essais* et le *Discours*, puisque pour leurs auteurs, dans l'amitié, « les âmes se mêlent et se confondent l'une en l'autre en un mélange si total qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes¹³. »

Enfin, c'est l'amitié qui a présidé à la publication des œuvres de La Boétie, et surtout à celle, avortée, du *Discours*. En mourant, La Boétie avait nommé son ami héritier de sa bibliothèque et de ses livres ; en mourant, il avait fait allusion à ces études qu'ils avaient poursuivies chacun de son côté, qu'ils avaient partagées dans l'amitié et dont le *Discours* s'inspirait. Et Montaigne s'attela à l'œuvre d'édition, d'où les volumes contenant les traductions et des poésies de La Boétie. La fortune voulut que la publication du *Contre un* se montre en fin de compte impossible et que cette belle volonté de piété amicale demeure sans effet : la situation politique de la France ayant dégénéré après l'année de la mort de son ami, et des révolutionnaires

12. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 4.

13. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 11. – Voir plus loin la section « Amitié ».

protestants ayant utilisé le Discours de la servitude volontaire à contretemps, Montaigne décida de mettre un terme à son projet initial. « Parce que j'ai appris que cet ouvrage a été publié depuis à mauvaise fin par des gens qui cherchent à troubler et à changer l'état de notre législation, sans se soucier s'ils l'amenderont, et qu'ils l'ont mêlé à d'autres écrits de leur façon, je me suis dédit de ma promesse de le mettre ici ¹⁴. »

Pour toutes ces raisons, le *Discours de la servitude volontaire* a plein droit de se surnommer *Discours de l'amitié*, ou *Discours qui porte sur l'amitié*. C'est-à-dire *Contre un*.

IV

Un merveilleux désordre

Le *Discours de la servitude volontaire*, essai écrit au nom de la liberté et contre toutes les formes de la tyrannie, semble n'être rien de plus qu'un discours passionné ; jailli d'un cœur généreux, émouvant de ce fait, il ne souffrirait pas une analyse méticuleuse. Au mieux, celle-ci révélerait un merveilleux désordre, une belle incohérence, mais affaiblirait le souffle du tribun dont la voix puissante portait le rythme du texte. Un capharnaüm intellectuel. Pourtant, Montaigne, maître ès désordres, loue au plus haut point cette œuvre, parce qu'elle est, selon lui, unie et bien composée : « Car mon talent ne va pas jusqu'à oser entreprendre un tableau riche, poli et formé selon l'art. J'ai décidé d'en emprunter un à Étienne de La Boétie, qui honorera tout le reste de cette œuvre ¹⁵. »

14. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 20.

15. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 2.

Pourtant le désordre est évident, par exemple lorsque La Boétie quitte l'analyse des causes de la servitude volontaire pour parler de quelques hommes qui savent échapper à l'influence de la coutume¹⁶. Cette partie finit avec l'aveu suivant : « Mais pour revenir à notre propos dont je m'étais presque égaré, la première raison pour laquelle les hommes servent volontairement, c'est qu'ils naissent serfs et sont éduqués comme des serfs (sect. 51). » Désordre évident donc, puisqu'il est reconnu en toutes lettres par son auteur.

Voici, par ailleurs, un exemple de l'ordre qui se dissimule derrière le désordre. Une question, ou plutôt une remise en question, apparaît et disparaît sans cesse dans ce discours à un certain Longa : la légitimité du pouvoir politique, surtout du pouvoir monarchique. Elle surgit dès les premières lignes, reçoit une réponse implicite et se trouve, semble-t-il, mise de côté *sine die*, pour être remplacée par une autre : comment expliquer l'esclavage politique de peuples entiers ? Puis, elle réapparaît ici et là : tapie sous un exemple, voilée par une image, enfouie dans une expression énigmatique, cachée dans une solution proposée. Et le lecteur, comme malgré lui, est amené à se poser les questions abandonnées : qu'en est-il du pouvoir ? quelle est la source du pouvoir politique ? la monarchie est-elle un régime légitime ?

16. On trouverait sans difficulté d'autres exemples de digression. Voir sect. 89-91.

V

Un cercle vertueux

Chaque relecture du *Discours de la servitude volontaire* renouvelle l'expérience de la première lecture : le mouvement du texte emporte l'adhésion, mais non sans laisser l'impression qu'il faudrait reconsidérer certains passages pour mettre au point telle ou telle idée reçue de La Boétie. Une certitude inquiète donc, et d'une inquiétude qui ne cesse de croître à mesure qu'on repasse en mémoire les phrases de l'auteur. Plusieurs des prises de position sont démesurées, même en tenant compte du ton souvent emphatique qu'adoptent les discours politiques : par exemple, comment admettre que pour avoir la liberté, il suffise de la désirer¹⁷ ? La structure du texte se défait à mesure qu'on tente de la refaire en esprit : que viennent faire en plein milieu de l'œuvre ces remarques tout à fait inattendues sur la poésie française¹⁸ ? Ensuite les preuves alléguées ne sont souvent que des affirmations discutables, qui se veulent péremptoires : il existerait, par exemple, des animaux qui préfèrent mourir plutôt que de vivre en captivité, et les chevaux ruent et

17. Comme il est suggéré à la section 13.

18. Voir sect. 69-70. – Ceux qui concluent à partir des remarques de Montaigne dans l'essai « De l'amitié » que le *Discours* n'est rien d'autre qu'une œuvre de jeunesse – La Boétie n'ayant que dix-huit ans ou même seize ans – devraient considérer ces deux sections. Les allusions à la poésie de Ronsard, Baïf et du Belley, à l'assurance grandissante de la jeune poésie française et surtout à la *Franciade* supposent une date bien plus tardive que 1548. Tout indique donc que La Boétie a retravaillé son texte après sa première création ; le *terminus ad quem* minimal serait 1555, ce qui donnerait à l'auteur vingt-cinq années bien comptées.

mordent lorsqu'on tente de les dompter; et voilà pourquoi la liberté politique serait naturelle à l'homme¹⁹. De plus, La Boétie s'appuie sans embarras apparent sur des faits historiques contestables: l'heureuse fortune, dit-on, ne ferait jamais défaut à ceux qui défendent la liberté²⁰. Le lecteur hésite donc entre une ferme conviction initiale et les doutes qui suivent, réactions causées l'une et l'autre par le même texte. Pour trancher entre la première et la seconde impressions, on relit l'œuvre pour en arriver à des résultats semblables.

Cercle vicieux? Non pas, mais spirale qui s'élargit et qui s'enfoncé. Car avec le temps, l'intention et la pensée de La Boétie se manifestent de mieux en mieux, ce qui ne signifie pas que le lecteur soit à même de l'exprimer à sa satisfaction. Peu à peu, le lecteur est conduit à examiner l'âme humaine en général, et la sienne propre, pour en sonder les grands fonds et en répertorier la faune étrange. Le *Discours de la servitude volontaire* est peut-être un pamphlet politique; il est sans aucun doute un enchevêtrement où toutes les ficelles du cœur humain se trouvent nouées. Le lire, c'est battre la forêt pour y dessiner des tracés qui se transforment à la longue en sentiers; le lire, c'est apprivoiser la nature la plus inconnue et la plus sauvage, non pas l'espace intersidéral mais le lieu

19. Comme le soutiennent les sections 25-26. – Plus tard (sect. 44), l'auteur reprend l'exemple des chevaux pour montrer que l'habitude, qu'on peut déjà voir à l'œuvre dans la domestication de ces bêtes pourtant indomptables, explique la servitude volontaire.

20. Dans la section 48, les exemples offerts par La Boétie laissent songeur, puisque quelques-uns serviraient à établir le contraire de sa thèse.

intrapsychique, non pas le macrocosme infini, mais le microcosme fini et ce qui s'y trouve caché, l'éternel avant de nos actions, de nos volontés, de nos pensées. En conséquence, le cercle vicieux des lectures successives qui s'entrappellent est tout plein de vertu. Et le *Discours* ressemble au grain (de sénévé?) qui n'attend qu'une terre propice pour y jeter ses racines et croître presque par lui-même.

VI

La division du texte

L'examen de deux vers d'Homère conduit l'auteur à soulever plusieurs questions politiques, dont une seule est retenue : celle qui porte sur la servitude volontaire (sect. 1-3). Après avoir expliqué comment on peut devoir supporter un tyran ou élever un chef (4-5), La Boétie affirme l'existence, triplement étonnante et pourtant commune, d'une servitude bel et bien volontaire du fait qu'elle dépend totalement de ceux qui en souffrent (6-15). L'auteur apostrophe les peuples et les incite à se libérer, pour ensuite reconnaître qu'il n'y a rien à faire, si ce n'est examiner le phénomène de la servitude volontaire pour en saisir les causes (16-20). Il décrit brièvement les comportements naturels à l'homme, surtout la généreuse entraide et l'entreconnaissance dans la liberté (21-23). Mais le ton monte à nouveau : comme le montre une comparaison avec les animaux, la liberté est naturelle à l'homme et l'existence de la sujétion politique contraint à conclure que bien des hommes sont déformés ou déchus de leur propre nature (24-27). L'auteur divise ensuite la tyrannie en trois espèces, selon l'origine du pouvoir

illégitime ; il en ressort que quel qu'en soit le point de départ, les moyens employés pour instaurer la tyrannie sont la ruse et la force et le résultat est la sujétion (28-32). Une fois établies, les tyrannies consolident rapidement leurs assises à cause de la coutume (33-34), la nature humaine étant ainsi faite que l'éducation est à peu près toute-puissante pour la former et la déformer (35-44). Pourtant il existe quelques hommes bien nés, tel Caton peut-être, qui savent s'éduquer par eux-mêmes, qui conservent toujours la conscience et le désir de l'indépendance et sont prêts à s'attaquer aux tyrans (45-50). Deuxième cause de la servitude volontaire : la tyrannie une fois établie, les sujets s'abêtissent moralement de façon à ne pas avoir la volonté ou l'énergie de se prendre en mains, ce que les maîtres encouragent par divers moyens, par exemple, en manipulant l'ignorance et la superstition du menu peuple pour s'attirer sa dévotion (51-67). La Boétie fait ensuite l'éloge de la monarchie française, ainsi que des poètes français de son époque (68-70). Il reprend son propos sur la servitude volontaire (71). Fonder et soutenir la tyrannie est l'activité propre des tyranneaux, gens doués qui se mettent au service du tyran (72-78). La Boétie expose les dangers que courent ces derniers (79-88), prouve qu'il est impossible de trouver l'amitié ou même la sécurité auprès des tyrans (89-90) et tente de comprendre la psychologie des complices du tyran (91-92). Il termine en décrivant les autres sources du malheur des tyranneaux, soit le successeur du tyran et ses propres complices, les gens du peuple, les hommes de lettres et Dieu (93-97).

VII

De l'espoir au désespoir

On décèle des failles importantes dans le bloc que devrait former le *Discours*²¹. Par exemple, il y a un heurt sérieux entre les premières pages et leur suite. Le début du texte, dénonciateur, est consacré à l'action politique : la servitude volontaire est un état contre nature, pénible, injuste et, en même temps, instable et facile à rectifier parce que fonction de la seule lâcheté des peuples ou de son invraisemblable faiblesse. Mais, très tôt²², un renversement d'attitude s'opère : on désespère de pouvoir agir, et il ne reste rien à faire, sinon examiner certaines causes de la servitude volontaire. Or l'analyse confirme cette affligeante conclusion en révélant que les assises de la domination sont profondément ancrées et presque aussi anciennes que l'édifice même du pouvoir. Il semble donc que dans la plupart des cas la seule justice qu'on puisse espérer ici-bas est de bafouer en privé le nom des tyranneaux en attendant les rigueurs espérées du jugement divin. Énergique dans ses premières pages, le *Discours* finit dans le désespoir nourri par la réflexion, dans le quiétisme politique, dans les vœux pieux.

Cependant, l'opposition entre le début et la suite n'est pas elle-même sans faille. Au début du *Discours*, là où La Boétie fustige Homère ou son héros Ulysse, apologiste de la tyrannie, il ajoute une remarque

21. On laisse de côté ici les deux digressions soulignées par l'auteur lui-même (sect. 51 et 71). Il y a d'ailleurs fort à parier qu'elles jouent un rôle dans l'économie de l'œuvre puisqu'elles ont été laissées dans le texte.

22. À la section 20.

atténuante : « Il faudrait peut-être excuser Ulysse pour cela ; car il est possible qu'il lui était nécessaire d'user de ce langage pour apaiser la révolte de l'armée, en adaptant, je crois, son discours aux circonstances plutôt qu'à la vérité (sect. 1). » Que conseille La Boétie ? Préfère-t-il toujours et en toutes circonstances la franchise d'un tribun du peuple aux flatteries d'un prudent Ulysse ? Rien n'est moins clair. De plus, dès les premières lignes, le *Discours* prend une allure théorisante : il s'agit, d'abord et avant tout, de comprendre, et de comprendre non pas « si les autres sortes de république sont meilleures que la monarchie (sect. 2) » – question radicale et troublante à la fois pour les méchants monarchistes et pour les bons républicains –, mais « comment il peut se faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois un tyran qui est seul (sect. 3) ». Avant de décrire la servitude volontaire, avant d'exprimer son indignation devant ce phénomène politique aberrant, avant de tenter de soulever les gens du peuple asservis, La Boétie avertit son lecteur qu'il cherche à comprendre, et même qu'il ne fait que ça. La vague révolutionnaire s'est donc brisée dès le début sur le mur du détachement théorique, ou pis encore sur celui de l'habileté courtisane. À moins que les deux murs n'en forment qu'un seul.

D'autre part, la résolution philosophique, celle qui remplace une révolte jugée inutile, ne dure pas longtemps, elle non plus. Peu de lignes après avoir déclaré incurable la maladie de la servitude volontaire, La Boétie écrit : « Or si d'aventure nous doutons de quelque façon de cela et que nous soyons tellement abâtardis que nous ne puissions pas reconnaître nos

biens ni nos émotions natives, il faudra que je vous fasse l'honneur qui vous revient et que je fasse, pour ainsi dire, monter les bêtes sauvages en chaire pour vous enseigner votre nature et votre condition (sect. 24).» On aura remarqué le passage du « nous » au « vous » : haranguant une foule massée à ses pieds, l'auteur du Discours redevient un orateur. Il faut se méfier des eaux qui dorment : après la surface étale du questionnement philosophique revient le bouillonnement de la révolte ; après l'étiage de l'interrogation longuement méditée, voici à nouveau la crue de l'engagement.

On devine là une tension fondamentale chez La Boétie, voire une tension naturelle à l'homme : la pensée engendre la volonté d'agir puis l'abandon, puis la volonté d'agir... Balancement serein ou déchirure ?

VIII

De la mollesse à la crédulité

Après avoir désigné la coutume comme la première cause de la servitude volontaire et comme une certaine base de la tyrannie, l'auteur passe à l'examen d'une deuxième cause : la mollesse des peuples. À la fin de cette section, il écrit cependant : « Mais pour en revenir à mon propos dont je m'étais détourné je ne sais comment, il n'est jamais arrivé que les tyrans, pour assurer leur pouvoir, ne se soient pas efforcés d'accoutumer le peuple, non seulement à l'obéissance et à la servitude envers eux, mais encore à la dévotion (sect. 71). » En repensant ces quelques pages, on se rend compte que l'auteur a glissé insensiblement de la lâcheté des gens du peuple à leur crédulité, en passant

par leur ramollissement moral ; le passage s'est fait, pour autant qu'on puisse le déceler, à la section 62, où l'on trouve d'ailleurs une allusion critique à la France contemporaine de La Boétie et de Longa, premier destinataire du *Discours*. Il ne s'agit donc pas d'un heurt qui fait sauter d'une cause à une autre, mais d'un savant glissando qui tend à unifier deux facultés de l'âme, la volonté et l'intelligence, puis trois défauts humains : la lâcheté, la mollesse et la crédulité. On ne voudra sans doute pas réduire la volonté à l'intelligence. Mais la lâcheté n'est-elle pas, en quelque sorte, une jobardise : on se laisse aller parce qu'on s'imagine incapable de résister, incapable de lutter, parce qu'on se croit indigne de respect, parce qu'on se laisse dire que l'homme qui règne est divinement puissant. Et la crédulité n'est-elle pas une espèce de mollesse ou de veulerie : on croit un peu n'importe quoi par faiblesse ; faute de vigueur intellectuelle, on est incapable de percer le voile des illusions pour voir clair, ou de lutter contre les sophistes et les sophismes ; faute d'énergie morale, on ne sait pas résister à la facilité des réponses toutes faites, celles qui ont donné une consistance à son monde moral. Donc, voudrait-on conclure, pas de désordre dans cette partie du *Discours* de la servitude volontaire.

Néanmoins, l'impression demeure qu'il y a une faille dans l'ordre du texte, quelque indéfinissable qu'elle soit. Et ce n'est pas la seule, ni même la plus frappante : on n'a qu'à relire les sections 68 à 70, qui suivent immédiatement. La Boétie arrête brusquement son analyse des causes de la servitude volontaire pour louer la France et la poésie française. Si, comme l'avoue l'auteur lui-même, la digression est réelle, pourquoi

l'avoir gardée dans le texte ? Ne pourrait-elle pas porter mais par ricochet sur les thèmes du *Discours* ? Il faut relire.

IX

L'étrange servitude volontaire

Si Thomas More a cherché à peindre dans son Utopie un régime essentiellement bon, Étienne de La Boétie, dans le *Discours de la servitude volontaire*, en décrit un mauvais, qui n'a plus rien d'un régime, d'où la vie politique s'est échappée, où la mort s'est non seulement infiltrée, mais anisée, si l'on peut dire, le corps social. « Parce qu'il est malaisé de croire qu'il y ait quoi que ce soit de public dans ce gouvernement où tout appartient à un seul (sect. 2). » Toutefois ces deux penseurs se rencontrent sur un point important : ni l'un ni l'autre ne présente ce qui existe ; l'un dépeint ce qui devrait être, mais n'est qu'imaginé, l'autre ce qui, en un sens, devrait ne pas être et qu'il faut craindre seulement comme on a peur d'un mauvais rêve. Aussi convient-il d'imiter la fin de l'Utopie et de dire de La Boétie : « Je lui réponds qu'il nous faudrait prendre un autre jour le temps de réfléchir plus profondément sur ces questions et d'en parler ensemble plus longuement. Plaise à Dieu que cela arrive un jour ! Cependant, quoiqu'il soit sur bien des points un homme fort bien éduqué et qui connaît très bien les affaires humaines, je ne puis être d'accord avec tout ce qu'il dit. Mais j'admets volontiers

qu'il y a un grand nombre d'aspects de ce régime qu'il m'est plus facile de détester que de craindre²³. »

Car tout tourne finalement autour du concept de servitude volontaire, le vice politique accompli. Elle est un mal si parfait qu'elle est, sans conteste, le Mal. Il faut ajouter que le Mal, avec sa majuscule d'idée platonicienne, n'existe pas, que les hommes ne peuvent jamais espérer atteindre ce sommet. Sans doute, le concept peut-il servir de point de référence absolu par lequel les hommes mesurent l'ampleur des maux qu'ils connaissent confusément pour les avoir supportés. Mais il est important de reconnaître que la servitude volontaire elle-même n'existe pas, et ne peut exister.

X

Dialogue

Le Contre un est une chimère, moitié discours philosophique, moitié discours politique, et il décrit une chimère : la servitude volontaire. Il faut examiner cette dernière affirmation.

On a suggéré que cet être politique est proprement innommable, c'est-à-dire indescriptible parce qu'impossible ; on s'est appuyé sur ce passage : « Donc quel monstre de vice est-ce là, qui ne mérite même plus le titre de poltronnerie, qui ne trouve pas de nom assez vil, que la nature désavoue et que la langue

23. Sur le sens à donner à l'impossibilité avouée qu'il existe une terre de justice comme Utopie, voir « *L'Utopie* de Thomas More, ou le penseur, la politique et l'engagement », *Laval théologique et philosophique*, octobre 1984. On trouvera le texte de l'article sous la rubrique « Articles ».

refuse de nommer (sect. 8) ? » Mais en quel sens y a-t-il refus de nommer ? Ce n'est pas que l'homme ne puisse nommer ce nadir de l'univers politique, car l'innommable n'est pas innommé justement, et le titre apprend d'emblée au lecteur que le discours portera sur le phénomène nommé servitude volontaire.

Justement, rétorquera-t-on, cette expression, lorsqu'on s'y arrête, fait bien comprendre que la chose est innommable et irréelle en fin de compte. Car est-ce nommer de dire que la volonté ou liberté est esclave ou que la servitude est volontaire ou libre ? Autant dire du premier coup que ce qui est n'est pas. Qui reconnaît le principe de non-contradiction admet que la servitude volontaire n'existe pas et ne peut exister. Pourquoi parlerait-on de cet impossible, cet inimaginable hybride ?

En réponse, il sied de faire remarquer un fait : La Boétie ne se tait pas ; au contraire, il insiste à temps et à contretemps pour dire que la servitude volontaire existe et même est usuelle. « C'est certes une grande chose ; toutefois c'est si commun qu'il faut d'autant plus s'en attrister et d'autant moins s'en étonner (sect. 3). » Et alors, selon l'auteur, qu'est-ce que la servitude volontaire ? Un état où on se laisse faire du mal par un tyran qui est plus que numériquement inférieur : il est seul contre tous ; un tyran qui n'a aucun pouvoir personnel : son pouvoir lui vient de ceux qu'il opprime ; un tyran qui serait renversé à la première velléité de révolte des serfs, lesquels, malgré cela, acceptent de bon gré de souffrir pour lui et par lui : ils choisissent le mal en acceptant de souffrir plutôt que de résister. Inimaginable, dites-vous ? Et pourtant écoutez : « Pour cette fois, je voudrais seulement comprendre comment

il peut se faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois un tyran qui est seul, qui n'a d'autre puissance que celle qu'ils lui donnent, qui n'a le pouvoir de leur nuire que tant qu'ils veulent l'endurer, qui ne saurait leur faire aucun mal s'ils n'aimaient mieux le souffrir que le contredire (sect. 3). » Bel et bien imaginable, puisqu'imaginé puis décrit par une prose qui vit encore en nous.

Malgré la beauté de la phrase, répliquera-t-on, demandons-nous honnêtement: y a-t-il déjà eu servitude aussi volontaire et volonté aussi servile? Quelle est donc cette chose dont parle La Boétie? Pour que tout soit clair, il distingue entre une tyrannie qui se fonde sur la force et une tyrannie libre, donc entre une servitude forcée et une servitude volontaire. Il excuse les premières pour mieux dénoncer l'horreur des secondes. Or il faut croire que toute tyrannie est soit forcée, soit l'effet d'une erreur de calcul des forces en présence, d'une erreur sur le caractère de celui qui opprime et de ceux qui sont opprimés. Toute servitude serait alors naturelle ou explicable et, en tant que telle, excusable; et il n'y aurait pas lieu de distinguer et de souligner une servitude dite volontaire.

Pour éviter une telle conclusion, faut-il répondre, La Boétie explique que l'homme admire naturellement celui qui porte en lui le bien, qu'il devrait haïr le porteur du mal (sect. 4 et 24); que le désir de liberté est pratiquement, c'est-à-dire dans les faits (sect. 9-10), et ontologiquement, c'est-à-dire d'après les désirs les plus naturels de l'âme et de la raison humaines (sect. 23), plus puissant que tout désir de conquête pouvant exister chez l'agresseur; qu'il existe encore et toujours dans le cœur humain un désir de liberté, ou du moins

un désir de la survie et du bien-être, impossible à assouvir sans la possession de la liberté (sect. 16). On ne le dira jamais assez : la servitude volontaire n'est aucunement naturelle ; or bien qu'entièrement contre-nature, elle est justement.

Mais si elle n'a pas de fondement dans la nature de l'homme, comment ne pas conclure qu'elle n'a jamais existé ni ne peut jamais exister ? D'ailleurs, continuera-t-on, comment affirmer qu'une servitude disparaîtrait du seul fait d'un acte de volonté de l'esclave ? Quoi qu'en dise l'auteur, la force et l'intimidation jouent un rôle considérable dans les enchaînements politiques réels des hommes. Une résistance passive ne saurait avoir les succès instantanés promis (sect. 13, 14 et 19) que s'il y a eu une solide entente universelle qui renverse la tyrannie lors d'une désobéissance civile de tous les sujets. Or une telle désobéissance, court-circuitant les réseaux du pouvoir, devrait tenir compte, au moins pendant un certain temps, des moyens coercitifs dont dispose le tyran. Aussi, parler comme le fait La Boétie, c'est oublier les soutiens de toute tyrannie, c'est oublier qu'il faut des forums pour que les individus se parlent et organisent la résistance, c'est oublier les limites des hommes vivant en société, c'est transformer la servitude en une affaire privée, une affaire toute intérieure, une affaire de l'âme. Au fond, dans le Discours de la servitude volontaire, La Boétie parle-t-il de la servitude politique ou de la servitude spirituelle des individus ?

On répondra qu'il parle des deux à la fois. Certaines servitudes politiques sont causées par un aveuglement quant à l'idée de la droiture, aveuglement

entretenu par l'opinion commune. Elles sont donc volontaires en autant que la volonté suit ce que l'entendement lui révèle. Elles sont causées par un affaiblissement moral renforcé par certaines institutions. Elles sont donc volontaires en autant que chacun les accepte faute de courage pour s'en débarrasser. Elles sont causées par la participation de tous les citoyens, et des meilleurs d'abord, qui croient à tort pouvoir tirer leur épingle du jeu, comme on dit, ou même profiter du système. Elles sont donc volontaires parce que ceux qui en souffrent sont ceux qui les désirent par ailleurs; ces servitudes ne sont pas d'abord le fait du tyran, mais celui de la vie intérieure des gens qui lui sont soumis : en autant qu'ils peuvent agir sur eux-mêmes – et qui niera qu'on puisse agir sur soi – les hommes peuvent se défaire de leurs servitudes, et des tyrannies qui les oppriment.

XI

Un concept impossible

La Boétie dit et redit sa révolte dans les premières pages du Discours, puis le texte bascule pour prendre un ton plus serein : la servitude volontaire est une maladie incurable ; là où elle existe, elle est l'effet d'une étourderie incorrigible. Un homme prudent peut seulement expliquer à quel moment le naturel s'est déjeté, de quoi le mal tire son existence, sa stabilité, son être ; la servitude volontaire existe, est explicable et peut être intégrée en fin de compte dans une vision cohérente de l'homme et du politique. Et pourtant non : la pensée de La Boétie ne se laisse pas cerner. Car bientôt la chaleur d'un appel à la liberté réchauffe la

voix de celui qui se voulait un froid inquisiteur de l'âme humaine. Il reste quelque chose à espérer et quelque chose à faire. De plus les explications, qui devraient saper le désir de changer les choses en montrant les assises profondes de la tyrannie, n'expliquent rien en fin de compte : voulant rendre compte de la servitude volontaire, l'auteur dit que les hommes, trompés par la coutume, oublient du jour au lendemain leur condition naturelle (sect. 33), que la faiblesse morale apparaît instantanément dans le cœur des gens du peuple (sect. 53), que les grands, plus avisés et plus hardis, veulent servir alors que leur grandeur même les porterait à la liberté ou du moins à une libre domination des autres (sect. 76). La Boétie tente d'expliquer la servitude volontaire à la lumière de pensées qui sont, finalement, aussi mystérieuses que ce qu'elles tentent de clarifier²⁴. En somme, ces explications n'en sont pas.

L'analyse laboétienne se révèle donc insatisfaisante, à moins que ce balancement entre l'être et le non-être, entre le possible et l'impossible, entre le rationnel et l'irrationnel, soit le rythme intérieur délibéré du *Contre un*. Car on sent une volonté de combiner deux éléments qui s'excluent mutuellement, et qui pourtant s'appellent l'un l'autre. L'auteur suggérerait par là que ce rythme est celui de l'homme et du monde, que ces extrêmes sont les limites intégrantes des phénomènes ordinaires. Comme en font foi les mots nature, dieu et vertu, il ne s'agit pas non plus de conclure à l'existence d'un désordre indifférencié où les choses et les concepts se côtoient ou se fondent ensemble ; il y a dans l'esprit de l'auteur

24. Voir, par exemple, Aristote, *Physiques* 201b35-202a3.

un ordre, une hiérarchie entre les phénomènes, hiérarchie dont il faut tenir compte si l'on veut tout dire, et dire le tout.

XII

La coutume explique-t-elle ?

La première racine de la servitude volontaire est la coutume ou l'habitude. Il est moins question ici de coutumes qui s'inscrivent dans les faits et gestes, dans les mœurs et comportements des hommes, que de celles qui gouvernent secrètement leur esprit et leur pensée. En d'autres mots, la coutume est la racine de la servitude volontaire, certes, mais la racine de cette racine est l'opinion, soit l'opinion que les hommes se font de leur nature. Ainsi, dit La Boétie, la servitude n'est complète, n'est volontaire que lorsque les serfs l'acceptent, et ils l'acceptent d'autant mieux qu'elle se prolonge dans le temps : ceux qui sont nés sous une tyrannie s'imaginent qu'elle est naturelle comme ceux qui naîtraient dans un pays sans soleil trouveraient leur triste condition normale ; pour eux, l'homme n'est pas fait pour vivre dans la libre lumière du jour, et il est vain et illégitime de désirer pareille vie. Durable égale normal, qui signifie à toutes fins utiles naturel et donc légitime ou juste. Cette explication amène deux objections, l'une et l'autre théoriques et pratiques.

Comment appeler volontaire une servitude qui se révèle, en dernière analyse, inconsciente ? L'ignorance n'enlève-t-elle pas toute responsabilité ? Questions embarrassantes. On peut tenter d'y répondre. La coutume n'est pas omnipotente : La Boétie affirme (sect. 45 à 50) que quelques-uns peuvent, suite à la réflexion

et l'étude, s'évader par la pensée et imaginer des lieux où fleurit la liberté ; qu'ils peuvent remonter dans le passé et entrevoir les temps où la servitude n'existait pas encore ; qu'ils peuvent même vouloir efficacement le rétablissement de l'indépendance, à la condition de sortir de leur isolement imaginaire et parler avec d'autres hommes semblables à eux. Ils ne feraient en cela qu'imiter les hommes ordinaires : ces derniers, lorsqu'il s'agit de biens matériels, ne se satisfont pas de regarder le présent, mais examinent aussi le passé pour s'assurer que tous leurs droits sont respectés. «Pourtant il n'y a pas d'héritier si prodigue et si nonchalant qu'il ne parcoure au moins une fois les registres de son père, pour voir s'il jouit de tous les droits de la succession ou si on a entrepris quelque chose contre lui ou contre son prédécesseur (sect. 34). » Pour des raisons difficiles à cerner, les gens ordinaires refusent de penser la servitude alors qu'ils savent très bien réclamer un héritage volé. Mais ce qui est sûr, c'est qu'aux yeux de La Boétie, il est possible de se dégager de cette gangue qu'est l'opinion.

Mais alors comment expliquer la volonté de servir ? Si tous peuvent savoir ce qui leur est dû, si chacun sent obscurément qu'il est fait pour la liberté, comment le désir de la liberté meurt-il dans les cœurs humains ? Tentons encore une fois de répondre. La nature existe, mais la coutume existe aussi. Les animaux, qui au début montraient un désir indéracinable d'indépendance, un rejet viscéral de la domesticité, témoignent par la suite de la force de la coutume : par exemple, le cheval sauvage en vient à s'enorgueillir de son harnais (comparer sect. 25 et 26 à 44). C'est qu'à la longue l'animal perd de vue son état

naturel et ne voit plus que l'état de domesticité. Et si l'homme est « seul vraiment né pour vivre indépendamment (sect. 27) », il est aussi l'être dont le naturel est le plus malléable, dont la conscience du naturel est la plus faible, il est l'être sur lequel la coutume et l'opinion ont le plus de pouvoir. Par nature, affirme paradoxalement l'auteur, l'homme perd le sentiment de sa nature sous l'influence de l'éducation ou de l'habitude (sect. 43). À telle enseigne qu'imaginant la différence entre les mœurs politiques de deux groupes d'hommes, les Vénitiens, libres et nobles, et les Turcs, esclaves et vils, on serait en droit de se demander si on a affaire à une seule et même espèce. En somme, dans le cas de l'homme, la nature produit une forme qui peut être transformée ou même annihilée par la coutume. C'est ce qui arrive ordinairement : « Il n'est pas croyable de voir comment le peuple, une fois qu'il est assujéti, tombe soudain en un si profond oubli de l'indépendance qu'il lui devient impossible de se réveiller et de la ravoir (sect. 33) ».

Ces deux solutions, s'appuyant sur l'idée d'une coutume omnipotente et pourtant limitée dans ses effets, sont-elles entièrement satisfaisantes ? Sont-elles compatibles ? Et que dire de ce qui a été occulté ici : le délicat mépris du gentilhomme La Boétie pour la populace et la canaille (sect. 45, 58, 65 et 71), jouet de la coutume et de l'opinion, et donc pantin du tyran ? Si La Boétie défend le peuple, ce n'est pas sans condition et par une espèce de romantisme révolutionnaire avant la lettre, ce n'est pas sans un regard sur le bien et le mal que peut faire le peuple, ce n'est pas sans une exigence morale et intellectuelle transpopulaire pour

celui qui veut se faire le défenseur ou le prêcheur du peuple ²⁵.

XIII

L'auditoire

À qui s'adresse l'orateur ? À un certain Longa, un ami qui connaît les vers de l'auteur, qui a l'habitude de certains documents officiels contemporains (sect. 27 et 62). Les historiens rapportent que Guillaume de Lur, surnommé Longa, fut conseiller au Parlement de Bordeaux, tout comme La Boétie ; il aurait même résigné sa charge en 1553 au profit du jeune auteur du Discours. De quoi voir dans ce texte une dissertation de concours ou même un discours d'accession au poste de conseiller ²⁶. Ces mêmes historiens déclarent que la Guyenne, le pays de Longa et de La Boétie, fit longtemps obstacle aux efforts centralisateurs des rois français installés au loin à Paris : on ne pourrait donc imaginer expéditeur et destinataire à qui convienne mieux le message du *Contre un...* À la condition d'entendre le ton ironique qui fait chavirer certains passages, tel celui où La Boétie louange la monarchie française et les symboles à demi religieux dont elle

25. « On peut bâtir l'Empire State Building, discipliner l'armée prussienne, élever la hiérarchie de l'État au-dessus du trône du Tout-puissant, mais on ne parvient pas à surmonter l'inexplicable supériorité spirituelle de certains êtres (Soljenitsyne, *Le Premier Cercle* « Le numéro sept »). »

26. « Certains de nos parlements, quand ils reçoivent de nouveaux officiers, les examinent sur leur seule science ; d'autres y ajoutent encore l'examen du bon sens, en leur présentant quelque cause à juger (*Essais* I.25 « Du pédantisme »). »

s'était parée. Et pourtant, ces passages ne seraient-ils pas pratiquement sincères, en ce sens qu'ils serviraient à modérer les réactions trop violentes que pourrait déclencher la thèse du Discours, et à donner à l'œuvre un sens plus intériorisé ou moins immédiatement révolutionnaire ?

L'orateur s'adresse aussi aux peuples, à ceux qui subissent la tyrannie, à ceux qui, par leur faiblesse et leur ignorance, assurent le règne du tyran. Il faut réveiller les masses et les éduquer, susciter et encourager les pulsions de libération, toucher l'intelligence et le cœur des gens. « Serviteurs volontaires de tous les pays, unissez-vous ! » croit-on entendre. Et pourtant, n'est-il pas clair qu'il n'en sera rien ? que la nature même des peuples fait d'eux des interlocuteurs sourds aux paroles du *Contre un* ? « La populace a toujours été comme ça : elle est dissolue et tout ouverte au plaisir qu'elle ne peut honnêtement recevoir et insensible au tort et à la douleur qu'elle ne peut honnêtement supporter (sect. 59). » Cette phrase, entre autres, ne témoigne pas d'une admiration sans borne pour les gens ordinaires. Voilà sans doute pourquoi la tension de l'appel initial est suivie d'un relâchement et d'une échappée vers la pure théorie (sect. 16-20). La maladie est jugée inguérissable et les peuples naturellement inconscients : il ne reste plus qu'à parler à quelques-uns du mal incurable et à diagnostiquer ses causes. Mais, quelques lignes plus loin, la passion de l'orateur renaît ; voici que les bêtes parlent et montent en chaire (sect. 24-27). Mouvement nouveau, inspiré par l'illusion renaissante ? ou par une étincelle de clairvoyance ?

En supposant qu'en fin de compte les peuples n'écoutent pas ou écoutent impuissants, à quel type de lecteur s'adresse-t-on ? La réponse se trouve peut-être à la fin du texte. On y parle des tyranneaux, et on s'adresse à eux ; on dévoile aux ambitieux les dangers et les insatisfactions qui viennent de la connivence avec le pouvoir. On s'adresse donc aux grands, à des hommes comme La Boétie, Longa et Montaigne, qui ont l'occasion de s'impliquer sur le plan politique et la vigueur spirituelle pour agir contre l'usurpateur de la chose publique, mais qui, malheureusement, ne sont la plupart du temps rien d'autre que « le ressort et le secret [...] le soutien et le fondement (sect. 72) » du pouvoir du tyran. Ces hommes pourraient devenir la pierre angulaire d'un édifice politique réel, mais ils ne suivent pas leur vocation. Il leur manque la sagesse, née d'une juste application de leurs talents intellectuels considérables, et la hardiesse, née d'une réorientation de leur énergie morale (sect. 22 et 91). Le Discours s'inspirerait donc d'un mouvement de correction fraternelle qu'on décèle dès le début : le texte s'ouvre sur une citation d'Homère où Ulysse, un grand faisant l'apologie du pouvoir monarchique, est pris à partie par l'orateur.

Cependant La Boétie se soucie plus de dénoncer le pouvoir arbitraire que de dresser le plan de la société juste à laquelle les grands pourraient travailler. Où est la description de l'utopie laboétienne ? Nulle part. Est-ce parce que d'autres, les Anciens par exemple, en avaient déjà établi de nombreux devis ? Mais lequel choisir dans une telle abondance de projets ? L'auteur ne semble offrir aucune pierre de touche pour en décider. Aussi se pose à nouveau la question : à qui

s'adresse La Boétie ? À des hommes d'action ou à des rêveurs qui aiment imaginer des mondes parfaits ?

Chose sûre, contrairement à un Machiavel dans son *Prince*, La Boétie ne s'adresse pas aux monarques. Et pourtant...

XIV

Roi ou tyran

Comment distinguer avec l'auteur entre le tyran et le roi ? L'un et l'autre sont des monarques, l'un bon, l'autre mauvais. Le bon sens – chose du monde la mieux partagée, semble-t-il – expliquait la différence entre les deux en se référant à la légitimité du pouvoir héréditaire, à ce qu'on pourrait appeler le signe naturel ou divin : le roi naît prince, c'est-à-dire que le premier rang lui appartient parce que Dieu ou la nature l'a voulu ainsi ; quant au tyran, il usurpe le pouvoir en l'arrachant à un autre par une force toute humaine, rien qu'humaine. Mais La Boétie affirme qu'il y a des tyrans qui ont hérité du pouvoir. « Il y a trois sortes de tyrans : les uns possèdent leur royaume par élection du peuple, les autres par force des armes, les autres par succession héréditaire (sect. 28). » Mieux encore, il fait comprendre qu'un tyran cherche à transmettre intact et entier à ses enfants ce pouvoir qui lui est si cher : le roi fait comme le tyran et vice versa. La royauté ne serait-elle pas une tyrannie qui s'ignore ou qui se cache, dont l'origine se perd, opportunément pour elle, dans la nuit de l'oubli ?

Par bonheur, le bon sens intervient ici et rappelle qu'il y a un autre signe distinctif qui remplacerait adéquatement l'antique tissu de l'hérédité s'effilochant

entre des doigts nerveux : le roi est aimé de son peuple. Il est, en quelque sorte, élu par le peuple sur lequel il règne, car il est l'élu du peuple, même quand il n'y a pas d'élection institutionnelle. Si l'on peut oublier que les légitimités par naissance et par élection sont difficilement compatibles, on n'échappe pas à l'observation, cruciale pour La Boétie, qu'il y a justement des tyrans qui sont désirés et donc tout autant élus que ces rois. C'est d'ailleurs tout le problème de la servitude volontaire. Le signe de l'élection ne serait valide que si le peuple savait, infailliblement ou du moins régulièrement, choisir celui qui doit être roi et surveiller celui qu'on a enlevé « de là où il faisait le bien, pour le mettre là où il pourra faire le mal (sect. 5). » Il faudrait que *vox populi esset vox Dei* et que ce dieu fût omniscient. Le peuple et les empereurs romains, dont La Boétie parle, sont preuve de la thèse contraire. Loin de parler par la voix du peuple, Dieu paraît s'occuper fort peu des aléas de la politique, où se joue en grande partie le bonheur ordinaire, le bonheur terrestre des hommes : Dieu est silencieux. Ce fait conduirait certains à douter de son existence. Aussi les questions que soulève *Le Contre un* ne peuvent manquer d'intéresser même les gens qui se moquent de la question, pour eux théorique, de la légitimité de cette ancienne institution qu'est la royauté. C'est le bien fondé de tout pouvoir, et particulièrement du pouvoir démocratique, qui est ici remis en question. Et la justice d'un tel pouvoir présuppose la justesse du choix des électeurs, ainsi que la vérité de la nature et un sens pour l'Histoire.

Mais la voix du bon sens reprend encore : certes, ce qui distingue le règne d'un roi de celui d'un tyran, ce

sont les institutions politiques, comme les armées mercenaires, qui visent à opprimer le peuple. Pourtant... un passage du *Discours* montre que les rois, et même les bons rois, peuvent utiliser des armées mercenaires pour épargner à leurs sujets les dangers de la guerre. Et l'on affirme, au contraire, que le tyran utilise souvent les gens du peuple, soit les armées nationales, comme chair à canon et comme instrument d'oppression. De plus, les citoyens sont souvent les victimes consentantes de l'ambition militaire et policière (sect. 18, 54 et 59).

En somme le texte de La Boétie fait lentement disparaître toute confiance en un étalon clair et distinct qui rendrait possible la mesure mathématique des choses politiques. Le sol se dérobe sous nos pieds.

XV

La fidélité au régime

Et si la distinction entre la tyrannie et la royauté n'existait tout simplement pas, si elle ne résistait pas à l'analyse, si l'une et l'autre étaient condamnables ? Et si les remarques favorables à la monarchie étaient des précautions oratoires nécessaires à un républicain de cœur vivant sous un régime monarchique solide et dangereux ? La chose est possible, mais invérifiable et certainement improuvable. En revanche, au moment même où il lui serait possible de gommer les différences, La Boétie les maintient. Témoin, par exemple, le compte rendu de l'accession au pouvoir de Denys de Syracuse : « c'est ce qui arriva au peuple de Syracuse [...] qui, étant pressé par les guerres et ne tenant compte inconsidérément que du danger présent,

choisit Denys, le premier tyran, lui confia le commandement de l'armée et ne se défia pas de l'avoir fait si puissant que cette bonne pièce-là, revenant victorieux, put se faire de capitaine roi et de roi tyran, comme s'il n'avait pas vaincu ses ennemis mais ses concitoyens (sect. 32). » Un roi n'est pas plus un tyran qu'un capitaine n'est un roi ; et comme il y a un devenir qui transforme ici le roi en tyran, il y a une différence entre un bon roi et un mauvais roi : il y a de bons rois ²⁷.

Quoi qu'il en soit, une question ne peut être évitée : La Boétie est-il un fidèle monarchiste, un féal du roi français ? Sa carrière de conseiller au parlement de Bordeaux semblerait le prouver. Mais les actes sont-ils toujours conformes aux pensées ? Pour donner un exemple tiré de l'histoire ancienne si chère à La Boétie et à Montaigne, certains, comme saint Augustin, affirment que Socrate ne croyait ni à Zeus, ni à Héra, ni à Arès, et ce malgré le témoignage de ses actes de piété, de ses jurements machinaux et de ses déclarations les plus formelles ²⁸. Ne pourrait-on pas imaginer La Boétie, fidèle en son for intérieur à tout autre chose qu'à la monarchie française, et en conséquence acceptant de servir le roi uniquement parce qu'un refus ferait plus de mal que de bien ²⁹ ? On peut être fidèle pour toutes sortes de raisons ; et la fidélité aux rites et aux formules est un signe des plus ambigus. Que doit-on conclure alors quant à la fidélité de La Boétie ?

27. *Luc* I.46-55.

28. *De la vraie religion* I.2.

29. Voir *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 20.

Il faut se poser la question dans toute sa généralité : quand on est fidèle, à quoi est-on fidèle ? à telle ou telle chose ? ou à la bonté dont elle serait l'incarnation plus ou moins parfaite ? Ne peut-on pas alors être infidèle par fidélité, et fidèle par infidélité ?

XVI

Où trouver la pierre de touche ?

La dialectique de La Boétie voudrait répondre à toutes les objections : il y a volonté de servitude parce que la nature ne parle pas assez fort ; la servitude est volontaire parce que la nature parle malgré tout, malgré la coutume. Peut-être. De toute façon ces solutions conduisent à se demander comment être sûr d'avoir entendu la noble et sainte voix de la nature, comment se défaire du soupçon que ce qu'on appelle nature, pour l'opposer à telle coutume, n'est qu'une coutume plus ancienne dont on aurait oublié l'origine plébéienne et profane. Ce n'est pas là perversion d'un lecteur cherchant toujours l'anicroche ; le texte lui-même mène à cette interrogation.

Ainsi en va-t-il dans le dialogue entre les Spartiates et le Perse : l'un vante son état de servitude, les autres leur indépendance politique ; mais aucun d'entre eux n'avait connu autre chose que son éducation, c'est-à-dire la coutume de son pays. « chacun parlait selon l'éducation qu'il avait reçue. Car il ne pouvait pas se faire que le Perse ait le regret de la liberté puisqu'il ne l'avait jamais connue, ni que le Lacédémonien supporte la sujétion, après avoir goûté à l'indépendance (sect. 40). » Selon La Boétie, un jugement objectif et ferme en cette matière – et quelle

question est plus centrale au *Discours* que celle du statut de la liberté ? – serait-il impossible ? Non, car il affirme hardiment : « Seul le Spartiate disait ce qu’il fallait dire (sect. 40) » Il y a donc pour La Boétie au moins trois sortes d’éducation : une éducation politique mauvaise, qui fait oublier ce qu’est l’homme et tue le désir d’indépendance ; une éducation politique bonne, qui rappelle aux citoyens la nature de l’homme et soutient la volonté d’être libre ; et une éducation transpolitique, qui est déséducation par rapport aux deux premières et qui fonde en vérité la distinction entre une bonne et une mauvaise éducation politique.

On cherchera en vain dans *Le Contre un* un chemin clair et net qui conduise à la vérité transpolitique. Chacun des exemples historiques offerts trouve en lui-même ou ailleurs son contrepoids, chacun des arguments est miné par un autre trouvé ailleurs ; et le fléau de la raison, après avoir penché tantôt d’un côté, tantôt de l’autre, semble devoir rester en équilibre. Aussi s’attendrait-on à trouver à la fin le « que sais-je ? » de Michel de Montaigne, l’ami de La Boétie. Pourtant ce n’est pas le cas : cent phrases du *Discours* de la servitude volontaire y opposent la certitude que la liberté est meilleure parce que naturelle. Est-il possible de concevoir un pyrrhonisme qui soutienne, et soutienne vigoureusement, le bon sens selon La Boétie ?

XVII

Le « mol oreiller »

« Sous les tyrans, les gens deviennent aisément lâches et efféminés (sect. 51). » Pour La Boétie, l’expérience

confirme que la vigueur morale disparaît lorsque l'individu perd son autonomie politique. Dans une armée de gens asservis, on ne lutte que pour soi, on ne lutte pas pour ce plus que soi auquel pourtant on participe ; on n'espère pas sortir du concours de vertu, libre vainqueur d'un ami rival, parce que le rival est ou bien aussi peu de chose que soi, ou bien infiniment plus grand ; aucune saine émulation parmi ce ramassis de militaires à solde, dominés par leur maître ; ils ne craignent aucun mal si ce n'est la mort, présente au bout de l'épée ou de l'arme à feu de l'ennemi. Au contraire, « parmi les hommes libres, c'est, à l'envi et à qui mieux mieux, chacun pour le bien commun, chacun pour soi (sect. 52) ». Ainsi le ramollissement moral est l'effet immédiat de l'établissement d'une tyrannie, laquelle s'affermi, beau paradoxe, du fait de ce ramollissement. La mollesse du peuple est la deuxième cause de la servitude volontaire : même si on réussit pendant un instant à transcender l'opinion, même si on réussit à saisir clairement que la tyrannie est contre nature, comme l'énergie morale manque pour rétablir les choses politiques telles qu'elles devraient être, la servitude durera et se fera volontaire. Le sage tyran sait construire sur ce sable.

C'est une ruse élémentaire du pouvoir que d'accentuer ce processus vicieux. La promotion et la généralisation des plaisirs, des jeux et, en général, des arts d'agrément contribuent à l'affaiblissement moral. L'expérience politique ne confirme-t-elle pas que le nerf populaire s'affaiblit par le souci du bien-être, lequel augmente en proportion de l'aisance matérielle ? Peut-on vouloir l'indépendance quand le cœur est séduit par les biens qui assurent, dit-on dans un mensonge

effronté et très couru, la qualité de la vie? Le renvoi aux textes d'Hippocrate et d'Hérodote sert davantage d'écho que d'appui à une thèse aussi évidente, que reprendra Rousseau dans son *Discours sur les sciences et les arts*, le *Premier Discours*, le plus passionné³⁰.

Dans cette partie du *Contre un* (sect. 60-67), on passe petit à petit de la lâcheté militaire et l'affaiblissement moral à l'utilisation de la religion comme moyen de manipuler la population. Sous l'apparence d'une seule cause de la servitude volontaire, on découvre deux causes ou même trois ; la lâcheté devenue mollesse se mue en crédulité : « comme s'il suffisait d'en entendre le nom plutôt que d'en ressentir les effets contraires (sect. 62). » Pourquoi ce jeu? Pourquoi ne pas avoir montré le lien entre la religion et la faiblesse morale? On n'a qu'à relire ce passage du *Discours* en pensant à la religion chrétienne pour constater le dommage irréparable, diabolique voudrait-on dire, que ces remarques auraient causé si elles avaient été mises en relief³¹. On imagine la sainte colère qu'elles auraient suscitée, surtout en ces temps troublés, en ce siècle des guerres de religion, qui commençait à se déployer devant La Boétie. Il avait tout intérêt à se protéger contre les fanatiques de l'un et

30. Voir plus loin le chapitre « Duo ».

31. Voir par exemple Francis Bacon, *Essais* XIII, « De la bonté et de la bonté de la nature », où on lit : « Un des docteurs de l'Italie, Nicolas Machiavel, a eu l'audace de mettre par écrit, et presque en mots clairs, que la foi chrétienne avait laissé les bons devenir la proie des hommes tyranniques et injustes. Ce qu'il a dit parce que, de fait, il n'y a jamais eu de loi ou de secte ou d'opinion qui ait exalté la bonté autant que la religion chrétienne le fait. » – Sur la foi de La Boétie, voir plus loin le chapitre « Sagesse »

l'autre camps. De plus, la religion lui semblait chose tellement sacrée, lui paraissait chose tellement nécessaire qu'il lui répugnait d'insister sur le mauvais usage qu'on avait pu en faire, sur les effets secondaires délétères qu'elle avait pu avoir. Cela aurait, craignait-il sans doute, amoindri l'impact des dernières lignes de son texte où, imitant Virgile, il fait voir, comme par une prophétie eschatologique, le sort qui attend les tyrans et les tyranneaux. « Pour ma part, je pense bien – et je ne me trompe pas puisque rien n'est si contraire à Dieu tout libéral et bon que la tyrannie – qu'il réserve là-bas, à part, une peine particulière pour les tyrans et leurs complices (sect. 97). »

Certains ont voulu voir en La Boétie un athée ; ici comme ailleurs, l'auteur se protégerait en feignant la piété³². Il est vrai que quelques passages du texte peuvent suggérer une telle interprétation... Il n'en reste pas moins que des affirmations de ce genre trahissent l'auteur du *Contre un* et l'esprit de son discours.

XVIII

Quelques solutions

Si La Boétie affirme que la servitude volontaire est contre nature, cela suppose qu'il sait et peut faire savoir ce qui est naturel à l'homme. Peut-être trouverons-nous la preuve expérimentale d'un désir

32. Voir Claude Lefort, « Le nom d'Un », pages 260 et 261 (édition Payot du *Discours de la servitude volontaire*) et aussi : « À peine est-il besoin de pointer au passage le sacrilège, encore qu'on ne doive sous-estimer la portée d'une attaque dirigée, au cœur d'un discours sur la servitude, contre la Bible. Cela, du moins, le lecteur ne peut le méconnaître (page 279). »

naturel de liberté dans un cas hypothétique qu'il nous propose. Un peuple tout neuf qui ne connaîtrait ni la liberté ni la sujétion, qui serait comme à la croisée des chemins politiques, préférerait sans aucun doute d'« obéir à la raison seulement plutôt que de servir un homme (sect. 31) ». La preuve satisfera sans doute... À la condition de bien vouloir oublier que le cas est justement hypothétique et, tel que présenté, impensable, parce qu'un peuple qui n'aurait jamais été ni libre ni esclave ne saurait pas être un peuple ; à la condition de bien vouloir oublier que cette obéissance généralisée à la raison n'est jamais expliquée et apparaît impossible, vu les inégalités naturelles dont La Boétie lui-même fait grand cas. De plus, il admet que l'universalité et la certitude de sa preuve sont ruinées par au moins un fait historique : « à moins que, possiblement, ils ne soient les habitants d'Israël qui, sans contrainte ni besoin aucun, se donnèrent un tyran (sect. 31). » Et le lecteur est loin d'être rassuré, et encore moins édifié, par les durs sentiments exprimés par La Boétie en cette occasion.

Faut-il alors trouver l'ordalie dans un empirique anhistorique, qui informe l'acte même de parler et d'écouter, d'écrire et de lire ? Car j'ai des sens et une intelligence pour connaître et comprendre les choses ; puis j'ai une langue pour dire ce que, de mon point de vue, j'ai perçu et compris ; et j'ai deux oreilles pour écouter les paroles de l'autre et une troisième pour entendre ce que j'ai écouté. En d'autres mots, l'intériorité humaine se manifeste et se développe par la parole et l'entreconnaissance, et l'homme est l'animal parlant et écoutant ; il est l'animal logique dans le premier sens grec de ce mot, logos signifiant parole

avant de dire raison. De telles expériences étant patentées et communes, il devient évident, après réflexion, que la servitude, qu'elle se fasse par la coupure entre l'un et l'autre, par la confusion de l'un et de l'autre ou par la soumission de l'un à l'autre, s'attaque à un fait fondamental donné et redonné : que l'un se reconnaît en l'autre, que l'un s'éduque par l'autre. « Mais certes s'il y a quelque chose de clair et d'apparent dans la nature et où il ne soit pas permis de faire l'aveugle, c'est que la nature, la ministre de Dieu, la gouvernante des hommes, nous a tous faits de même forme et nous a tous fabriqués, comme il semble, au même moule, pour nous entreconnaître tous comme compagnons, ou plutôt comme frères (sect. 22). » Cette constatation n'appuie pas le dogme moderne de l'égalité naturelle des talents, qui engendre l'image d'une masse indistincte, protoplasmique ; elle fait tout le contraire. Pour l'auteur du Discours de la servitude volontaire, les hommes sont différents et libres par nature. La différence peut aller jusqu'à une inégalité marquée sur les plans physique, moral et intellectuel. Étant limité et différents, ils ont besoin les uns des autres ; étant inégaux mais capables de s'entreconnaître, ils sont indépendants ; ayant autant de besoins et étant libres, ils ne peuvent qu'être alliés, et non maîtres et serviteurs : ils sont voués par la nature à être « uns » et non unis ou unifiés, c'est-à-dire maîtrisés par l'Un, confondus dans l'Un, isolés face à l'Un (sect. 23).

La valeur de cette dernière suggestion de La Boétie repose en fin de compte sur le statut de la nature qui moule les hommes selon une même forme – ou sur l'accessibilité de la nature à la raison humaine. Ne faut-il pas que, pour La Boétie, la nature en général

et la nature de l'homme en particulier assurent l'interpénétration de l'un et de l'autre? Par ailleurs, selon les Anciens, selon le christianisme aristotélisé, la nature n'est-elle pas la ministre d'un être unique, Un, qui est Roi des rois? Comment douter que l'auteur du *Contre un* soit conscient du problème de l'existence de Dieu? L'horizon de sa question s'élargit sans cesse, malgré qu'on en ait.

XIX

Les hommes d'étude, les humanistes

Avant de présenter la deuxième cause de la servitude volontaire, La Boétie abandonne un instant le monde de l'action pour parler de littérature et de réflexion (sect. 45 et 46). Selon lui, certains hommes n'oublient jamais les leçons de la nature. Les hommes d'étude surtout sont fortifiés contre le mal qu'est la servitude volontaire par la lecture et la pensée qui sont leur pain quotidien; il semble qu'elles font renaître, à elles seules, le désir de liberté, même quand on a tenté de l'arracher des âmes, même quand la liberté a depuis longtemps disparu du monde. Or ce thème, le rôle de la pensée dans la politique, revient sans cesse sous la plume de l'auteur. Comme d'habitude, il ne le traite ni monolithiquement ni univoquement.

La Boétie se réfère à des auteurs, anciens et modernes, familiers à un intellectuel de la Renaissance: les noms d'Homère, d'Hippocrate, de Térence, de Xénophon, de Platon, de Tacite, de Virgile et de Ronsard apparaissent dans son texte; il fait allusion à des pages bien connues d'Hérodote, de Tite-Live, de Plutarque, de Pétrarque, et même à ses propres

vers. Presque toujours, ces écrivains viennent appuyer sa thèse ; presque toujours, il voit en eux des alliés. C'est ainsi, laisse-t-il entendre, que les livres peuvent servir de plaisant exercice par lequel on apprend à lire la vérité dans la réalité ; cela n'est pas sans rappeler « les petits enfants qui, en voyant les luisantes images des livres enluminés, apprennent au moins à lire (sect. 57). ».

Veut-on un exemple de cet apprentissage ? Examinons le détail suivant : Tacite, dont La Boétie recommande la lecture (sect. 60), est le seul des historiens anciens à mentionner l'hypothèse de l'empoisonnement de Poppée par Néron. Il ajoute aussi que ceux qui accusent l'empereur romain d'avoir empoisonné son épouse, comme le fait La Boétie (sect. 86), laissent parler leur haine plutôt que leur conviction intime. Il y a de quoi croire que La Boétie demande à ses propres lecteurs de le remettre en question : en accusant Néron d'avoir empoisonné Poppée, laisse-t-il parler sa raison ou sa passion républicaine ? En somme, le *Discours* se veut un instrument d'apprentissage de la réflexion morale et politique, base de toute pensée. Cela suppose qu'on ait appris à penser avec et contre un autre, à penser pour soi, mais par entrechoquement ³³.

33. Pour le dire à la manière de Kant : « En ménageant la grande diversité des esprits dans la manière de voir les mêmes objets et de se voir entre eux, en engendrant le frottement de ces esprits les uns contre les autres, leur association autant que leur divorce, la nature produit, sur le théâtre des observateurs et des penseurs, de tout espèce, un spectacle qui vaut d'être vu. Pour la classe des penseurs, on peut faire des maximes suivantes des commandements immuables : 1° Penser *par soi-même*. 2° Se mettre

XX

Deux leçons

La Boétie nous apprendrait à lire. Donnons quelques exemples de son travail pédagogique. Le Discours s'ouvre sur deux vers d'Homère qui soutiennent les régimes monarchiques. Immédiatement, La Boétie se dresse contre le plus grand de tous les poètes pour corriger ses propos ; il montre comment il aurait dû raisonner et comment il a, en fait, raisonner tout de travers. Première leçon de lecture : ne pas lire comme un esclave, lire en pensant, lire en étant prêt à dire non³⁴, fût-ce au roi des poètes, au numéro un des poètes, fût-ce au numéro un des philosophes³⁵.

(dans la communication avec les humains) en pensée à la place de tout *autre*. 3° En tout temps, penser *en accord avec soi-même* (*Anthropologie* § 59). »

34. « Ce mot de Plutarque, à l'effet que les habitants d'Asie servaient à un seul, pour ne savoir prononcer une seule syllabe, qui est non, donna peut-être la matière et l'occasion à La Boétie de son *Discours de la servitude volontaire* (Montaigne, *Essais* I.26 « De l'institution des enfants »). »

35. Voir Aristote, *Politique* 1292a13 et *Métaphysique* 1076a4. – Pour le dire dans les mots de Soljenitsyne, et d'après une expérience on ne peut plus vingtième siècle : « Or il se précipita dans la lecture. Or il se révéla qu'il faut savoir comment on doit lire. Il ne s'agit pas seulement de parcourir les pages des yeux. Étant donné que dès sa jeunesse Innokenty avait été tenu à l'abri des livres erronés ou interdits et qu'il avait lu les classiques bien établis, il s'était habitué à croire tout ce qu'il lisait, jusqu'au moindre mot, en s'abandonnant sans réserve à la volonté de l'auteur ; mais il fut incapable pendant un certain temps de se rebeller et il ne sut que se soumettre d'abord à l'un, puis à l'autre, et ensuite à un troisième. Il était allé à Paris travailler à l'UNESCO.

Ensuite, il fait remarquer que les paroles citées se trouvent dans un contexte qui influe sur leur sens et donc sur le jugement à porter sur elles : puisque c'est Ulysse le madré qui parle aux Grecs au bord de la défaite, il faut prendre ce qu'il dit avec un grain de sel. Deuxième leçon : lire en tenant compte des circonstances internes et externes des textes ; lire en dépassant la pure surface, le superficiel, en portant une attention sérieuse aux détails dits secondaires ; être prêt, non seulement à retenir ce qui est dit, mais aussi à comprendre ce qui est sous-entendu ³⁶.

Pendant qu'il était là-bas, il avait beaucoup lu... après le travail. C'est alors qu'il en vint à moins se laisser bousculer de la pensée d'un auteur à celle d'un autre, et qu'il eut l'impression d'avoir personnellement pris la barre en main (*Le Premier Cercle* « On n'a qu'une conscience »).

36. Ces deux leçons reposent sur une conception particulière de la tension entre l'homme et la société, conception qui n'a jamais été mieux exposée que dans l'inimitable prose de Jane Austen. Par exemple au chapitre dix-septième de *Sens et sensibilité*, Éléonore, l'héroïne, dit à sa sœur Marianne : « Ma position n'a jamais été qu'il faut soumettre son entendement à l'opinion des autres. J'ai seulement tenté d'influencer ton comportement. Tu ne dois pas me comprendre à contresens. Je suis coupable, je le reconnais, d'avoir souvent désiré que tu traites en général nos connaissances avec plus de soin et d'attention. Mais quand t'ai-je suggéré d'adopter leurs sentiments ou de te conformer à leurs opinions dans des matières sérieuses ? » Cette idée, en supposant qu'elle soit juste, demande, de ceux qui veulent que leur âme soit à la fois libre, clairvoyante et *charitable*, modération dans ce qu'ils font et ce qu'ils disent et perspicacité pour saisir les gestes et les mots *en entier*. – Voir « *L'ars occultandi*, partie intégrante de l'art d'enseigner », dans *Laval théologique et philosophique*, octobre 1983. On trouvera le texte de l'article sous la rubrique « Articles ».

Mais ces leçons ne sont encore que des principes. Il faut les appliquer, et les appliquer à la lecture du Discours de la servitude volontaire. Par exemple : La Boétie, conseiller au parlement de Bordeaux, était-il parfaitement libre de faire circuler n'importe quelle idée ? ne devait-il pas montrer quelque respect pour sa mère patrie la France ? La Boétie, apologiste de l'entreconnaissance, veut-il qu'on reprenne sans les critiquer les lieux communs sur les mauvais empereurs romains, comme Néron, et sur les grands tyrannicides, comme Brutus ?

XXI

L'allégeance de l'écrivain

Lors d'une digression, La Boétie fait l'éloge des poètes français de la Renaissance et particulièrement de Ronsard : ils feront de la poésie française l'égale de la poésie grecque et latine. Le fruit de l'éloge est cependant empoisonné, et La Boétie étouffe ces écrivains sous les fleurs. Le contexte montre que cette merveilleuse poésie française pourrait servir, voire servira bel et bien, à glorifier la monarchie française, qui n'est pas au-dessus de tout reproche, et qui, si on en croit certains lecteurs du *Contre un*, est la cible de l'auteur³⁷. « Mais ils ne font pas beaucoup mieux ceux qui aujourd'hui ne font aucun mal, même grand, sans le faire précéder de quelque joli propos sur le bien public et le soulagement commun. Car tu connais bien, Longa, le formulaire dont ils pourraient user assez finement en certaines circonstances ; mais certes, dans

37. Voir les pages 209-211 de l'édition Payot du *Discours*.

la plupart des cas, on ne peut parler de finesse, là où il y a tant d'impudence (sect. 62).» Les poètes, et les écrivains en général, ne sont pas toujours les prophètes de l'indépendance, ni leurs œuvres des instruments de libération. « La ligne qui sépare le bien et le mal passe par le cœur d'un même homme, d'une même œuvre³⁸. » Est-ce un hasard si La Boétie cite d'abord un long passage de Virgile où un tyran, comédien et contempteur des dieux, est condamné par le poète à souffrir éternellement au fond des enfers (sect. 66- 67) ? Est-ce un hasard si quelques lignes plus loin il rappelle que ce même Virgile a prêté la force de sa plume au pouvoir impérial naissant, en embellissant et donc en fortifiant les illusions religieuses dont savaient se draper les Augustes (sect. 70). Les empereurs romains n'étaient-ils pas des tyrans selon le Discours de la servitude volontaire ? Est-ce un hasard si après avoir montré comment les tyrans manipulent les gens du peuple par les croyances religieuses et leur inspire de la dévotion pour mieux asseoir leur pouvoir, La Boétie parle des poètes français et des symboles pieux de la monarchie française ? Est-ce un hasard, enfin, si La Boétie a cité deux de ses propres vers, qui chantent

38. Alexandre Soljenitsyne, *L'Archipel du Goulag* I.4. – Il est étonnant de constater à quel point l'interminable pamphlet de Soljenitsyne est illuminée et synthétisée par le très bref pamphlet de La Boétie, et comment *L'Archipel* amplifie et exemplifie les thèmes du *Discours*. Soljenitsyne n'a-t-il pas écrit dans *Le Chêne et le veau* : « Il est tout de même temps de se souvenir que la première chose à laquelle nous appartenons, c'est l'humanité. Et que l'humanité s'est distinguée du monde animal par la *pensée* et par la *parole*. Et que les hommes doivent naturellement être *libres*. Les enchaîner, c'est retourner à l'état animal. »

justement la résistance intérieure à la servitude (sect. 27) ?

Tout le problème est celui du choix qu'ont fait, que font, que feront certains hommes plus doués que les autres : l'inégalité est naturelle et donc inévitable, ce qui ne signifie pas que la servitude soit naturelle et bonne. « Et si, en faisant le partage des présents naturels, elle a accordé un avantage corporel ou spirituel aux uns plus qu'aux autres, pourtant elle n'a pas voulu nous mettre en ce monde comme dans un champ clos et n'a pas envoyé ici-bas les plus forts et les plus avisés comme des brigands armés dans une forêt pour y gourmer les plus faibles. Il faut croire plutôt qu'en accordant ainsi des parts plus grandes aux uns et plus petites aux autres, elle voulait faire une place pour l'affection fraternelle, afin que celle-ci ait l'occasion de s'exercer, puisque les uns ont le pouvoir de donner de l'aide et les autres le besoin d'en recevoir (sect. 22). » En fin de compte, les questions que soulève le Discours deviennent : « Dans quel camp Ronsard se plaça-t-il ? Et nous, quel côté de la barricade choisirons-nous ? »

XXII

Le cas Cicéron

« Pour acquérir le bien qu'ils désirent, les hardis ne craignent pas le danger, les avisés ne refusent pas la peine... Ce désir, cette volonté de souhaiter toutes les choses qui, une fois acquises, les rendraient heureux et satisfaits est commune aux sages et aux étourdis, aux courageux et aux poltrons (sect. 15). » De quoi se demander : « Tous les hardis sont-ils avisés ? Tous les

avisés sont-ils hardis ? Quelle est la relation entre les hardis et les avisés ? »

Cicéron et Brutus offrent, quant à cette question, un cas déconcertant, et du même coup instructif. Citant sans doute Plutarque, La Boétie rappelle que Brutus, Cassius et Casca tinrent Cicéron à distance lors de leur conjuration contre César : ses héros intrépides craignaient, voudrait-on croire, que Cicéron n'eût un cœur trop faible pour la dure et sanglante besogne qui les attendait ; ils savaient qu'il était partisan du rétablissement de la république, mais doutaient qu'il eût le courage d'accomplir le triste nécessaire jusqu'au bout. La condition humaine fait que les hommes peuvent difficilement être sûrs les uns des autres. Pour reprendre la moquerie de Momus, il manque aux hommes une fenêtre qui donne sur leur cœur, par où l'on vît leurs intentions et leurs projets secrets.

Il y a plus. Après avoir affirmé de façon très optimiste que « la fortune ne fait presque jamais défaut au bon vouloir (sect. 48) », La Boétie ajoute : « Brutus le Jeune et Cassius enlevèrent heureusement la servitude ; mais en voulant ramener la liberté, ils moururent, non pas misérablement – quel blasphème ce serait de dire qu'il y a eu quoi que ce soit de misérable en la mort ou en la vie de ces gens ! – mais certes, au grand dommage, au perpétuel malheur et à l'entière ruine de la république, qui fut, semble-t-il, enterrée avec eux (sect. 49). » Mais encore : les assassins de César, bien que hardis, se sont-ils montrés avisés en toutes choses et jusqu'au bout ? Car du fait de le condamner, La Boétie montre que le « blasphème » a effleuré sa conscience. Ce qu'il ne veut

pas dire, Montaigne, l'ami et le blasphémateur, le dira, à la suite de Plutarque d'ailleurs : « Cassius et Brutus, au contraire, achevèrent de perdre ce qui restait de la liberté romaine, dont ils étaient les protecteurs, par la précipitation et la témérité avec laquelle ils se tuèrent avant le temps ³⁹. »

Du même coup, la mollesse présumée de l'avisé Cicéron mérite d'être reconsidérée ; le dénouement que révèle l'histoire, à savoir la destruction définitive de la république romaine, avait peut-être été prévu par le Grand Orateur. Sa mollesse ne serait alors que l'apparence que prit sa clairvoyance politique aux yeux d'hommes trop hardis. On peut se demander aussi, et surtout, si les craintes du hardi Brutus n'étaient pas tout autres que celles alléguées : par exemple, n'a-t-il pas pu redouter de perdre la première place parmi les conspirateurs, en incluant le trop grand Cicéron dans le complot ? En d'autres mots, la difficulté qu'un homme éprouve à deviner les pensées des autres est compliquée par ses propres angles morts et ses faiblesses morales. Et si on ne veut pas douter du désintéressement de Brutus, Plutarque nous offre plus d'une occasion de remarquer l'ambition excessive de Cicéron ⁴⁰. Les motivations des grands hommes, même des plus justes, ont de quoi inquiéter le partisan de la liberté politique.

39. *Essais* II.3 « Coutume de l'île de Kéa ».

40. Pour réfléchir comme il faut sur ces hypothèses et juger du fait historique et de la question philosophique, il faudrait relire les trois textes de Plutarque qui ont inspiré La Boétie : la *Vie de Cicéron*, la *Vie de Brutus* et la *Vie de César*. – Sur la grandeur et la petitesse de Cicéron, voir Montaigne, *Essais* II.10 « Des livres », entre autres.

Est-ce à dire que hardiesse et sagesse sont incompatibles ? Non pas, de l'avis de La Boétie. Renversant l'image qu'utilise Machiavel dans *Le Prince*⁴¹, il suggère qu'il faut que les hommes quittent la ruse et la force du lion pour se faire renards, c'est-à-dire pour vivre dans la sagesse et la hardiesse. « N'est-ce pas grand-pitié que malgré tant d'exemples apparents, tout en voyant le danger si présent, personne ne veuille se faire sage aux dépens d'autrui et que, de tant de gens qui s'approchent volontairement des tyrans, il n'y en ait pas un seul qui ait la sagesse et la hardiesse de lui dire ce que, comme le rapporte le conte, le renard dit au lion qui faisait le malade : "J'irais volontiers te voir en ta tanière ; mais je vois beaucoup de traces de bêtes qui avancent vers toi et je n'en vois aucune de bêtes qui reviennent (sect. 91 ; comparer à sect. 15)." » La ruse du lion est de feindre la maladie ; sa force lui permet alors de tuer ses victimes. La sagesse du renard, son avisement, consiste à tirer profit des signes que lui offre la réalité, à se connaître en se reconnaissant dans ses semblables et ainsi à prévoir le sort qui l'attend ; sa hardiesse consiste à dire ce qu'il a compris à la face de tous, même du lion. Et qu'est-ce que le *Discours de la servitude volontaire* sinon le discours d'un renard ?

41 . Dans le chapitre XVIII « Comment les princes doivent maintenir leur foi », Machiavel écrit : « Étant obligé de savoir bien user de la bête, le prince doit prendre le renard et le lion parmi les bêtes possibles ; parce que le lion ne se défend pas contre les pièges, le renard contre les loups. On a donc besoin d'être renard pour connaître les pièges et lion pour effrayer les loups. Ceux qui veulent se fier seulement sur le lion ne comprennent pas. »

XXIII

Un modéré parle

Dans le *Discours*, la prudence et la modération viennent tempérer la fougue et l'implacabilité du *Contre un*. La Boétie cite, par exemple, Xénophon, « historien sérieux et du premier rang parmi les Grecs, [qui] a écrit un livre où il fait parler Simonide avec Hiéron, le tyran de Syracuse, des misères du tyran (sect. 53) ⁴². » Il recommande fortement l'ouvrage et souligne un détail qui lui permet de démasquer une tactique des tyrans ou des mauvais rois : l'emploi d'armées mercenaires. Or la lecture de cet admirable dialogue révèle que, lors de sa conversation avec le tyran, le hardi et avisé poète Simonide, surnommé le sage, composa habilement avec les opinions du dur et rusé Hiéron dans l'espoir de l'amener à un régime moins violent. Non content de cette suggestion, d'ailleurs indirecte, La Boétie donne lui-même l'exemple qu'il faut parfois être prêt à faire des concessions ; c'est ainsi qu'il loue les rois français qui ont pris des armées mercenaires à leur solde (sect. 54). Sans doute, quelques-uns peuvent-ils supposer que l'auteur ironise : loin de trouver bonne la pratique française, il y voit une ruse de tyran qui amollit ceux qu'il veut dominer. Certes le message premier et fondamental de l'auteur n'est pas celui d'un complice plus ou moins intéressé du tyran, ou même d'un homme indifférent qui se cantonnerait dans l'inaction ou le laisser faire : croire cela serait rester aveugle

42. Il est significatif que parmi les traductions des œuvres des Anciens faites par La Boétie, on trouve *La Ménagerie* (*L'Économique*) de ce même Xénophon.

devant tout ce qu'il y a de plus visible, de plus certain dans *Le Contre un*. Mais il y a lieu de croire que La Boétie ne cherche pas à dénoncer le régime monarchique français, mais à faire réfléchir ceux qui le peuvent et qui le veulent, mais à disposer les esprits à un régime moins injuste.

Ajoutons que pour juger du *Discours*, la personnalité de La Boétie demande à être mieux connue, car par là on pourra mieux comprendre ses intentions probables et les fins visées par l'œuvre. Et comment connaître l'auteur ? Il n'y a, malheureusement, qu'une seule réponse à donner à cette question, du moins dans le cas de La Boétie. « En lisant ses œuvres ⁴³. »

XXIV

Un, c'est-à-dire trente

Le titre *Le Contre un* et les premières lignes de l'œuvre font croire que La Boétie vise exclusivement le tyran ou le mauvais monarque. Mais le lecteur doit dépasser cette première impression pour examiner les choses plus profondément. Parlant d'Athènes à la fin de la guerre du Péloponnèse, il écrit : « si une nation est contrainte par la force à servir un seul, comme la cité d'Athènes les trente tyrans, il ne faut pas s'étonner qu'elle serve, mais se plaindre de cet événement (sect. 4) » Selon une certaine lecture du *Discours*, l'exemple est bien choisi, puisque la tyrannie des Trente fut promptement renversée par Thrasybule et la démocratie rétablie, ce dont La Boétie parle plus loin

43. Voir plus loin le chapitre « Lectures ».

d'ailleurs (sect. 48). Pourtant, le point à souligner est le rapprochement des nombres un et trente. En quoi un peut-il faire trente, ou trente, un ?

De deux façons, répondra-t-on. On peut comprendre que un signifie pas tous, c'est-à-dire une partie de la société, disons une trentaine d'individus : la tyrannie, le règne de l'Un, s'exerce, veut-il dire, lorsqu'une partie s'arroge le pouvoir et définit par et pour elle seule la finalité du tout que tous forment. Ainsi une aristocratie, qui est au mieux le règne des meilleurs, peut n'être qu'une tyrannie à plusieurs, une oligarchie. Rappelons les mots de Thomas More dans l'Utopie : « C'est pourquoi quand je considère en esprit et que j'examine toutes ces républiques qui prospèrent sous nos yeux, je n'y vois, Dieu m'en est témoin, rien d'autre qu'une sorte de conspiration des riches qui usurpent le nom et l'autorité de l'État pour traiter leurs propres affaires⁴⁴. » Selon cette logique, le règne d'un seul n'est que le cas extrême parmi les mauvais régimes, où la partie la plus petite possible se donne des airs de totalité. Mais qu'en est-il des régimes fondés sur la majorité ? Celle-ci n'est-elle pas, elle aussi, une partie du tout ? N'y a-t-il pas là aussi le danger qu'une partie, très grande sans doute, se prenne pour le tout ? En clair, si trente peuvent être un et donc tyrans, que dire de trente mille ou de trente millions ? La Boétie, au début du Discours, avait refusé d'emblée ce genre de question aux horizons trop vastes : « Mais réservons pour un autre temps cette question qui mériterait bien un traité particulier, ou plutôt qui amènerait avec elle toutes les discussions politiques (sect. 2). » Malgré cela,

44. *Utopie*, Mame, 1978, page 158.

le texte y ramène le lecteur : le Discours de la servitude volontaire est, en un sens, une longue prétérition.

Quand La Boétie écrit qu'un est trente, on peut comprendre aussi que le règne d'un seul implique toujours le règne de trente : la tyrannie ne peut s'exercer sans la connivence, voire la participation ouverte d'hommes forts, avides de pouvoir et de biens, mais qui participent à la tyrannie par la gracieuse permission du tyran plutôt que de diviser le butin avec lui d'égal à égal. Les trente se composent en réalité d'un tyran et de vingt-neuf tyranneaux. Dernière des causes de la servitude volontaire, la classe des tyranneaux est le sujet de la dernière partie du Discours, puisqu'ils sont « le ressort et le secret de la domination, le soutien et fondement de la tyrannie (sect. 72) ». Aucun homme ne peut exercer seul les innombrables fonctions qu'exige une tyrannie sûre : à l'intérieur, surveillance, police, éducation, propagande, administration ; à l'extérieur, armée, diplomatie, espionnage. Le tyran doit donc s'adjoindre des complices. Mieux encore : les deux premières causes de la servitude volontaire, la coutume et l'abêtissement du peuple, ne peuvent opérer que grâce aux tyranneaux : ceux-ci sont la cause des causes.

On peut se demander avec La Boétie comment il se fait que les tyranneaux, qui cherchent les richesses, se transforment en petits chiens et se satisfont des miettes qui tombent de la table de leur maître, comment il se fait que ceux qui veulent être les premiers acceptent de jouer les seconds. Il en est cependant ainsi, quelles que soient les difficultés logiques ou psychologiques que cet état de fait entraîne. Un tel régime est un équilibre instable entre des forces essentiellement antagonistes ; le lieu du

pouvoir est, en conséquence, un front de guerre larvée d'où sont bannies l'honnêteté, la modération et donc l'amitié (sect. 94).

Il y a plus encore, mais dans une autre direction, ce qui reconduit à la question de la démocratie. L'auteur écrit : « On en arrive, en somme, par les faveurs ou les sous-faveurs, les gains et les regains qu'on obtient des tyrans, au point où il se trouve finalement presque autant de gens à qui la tyrannie semble profiter que de gens à qui la liberté serait agréable (sect. 75). » – Noter les mots presque et semble, et la différence entre un adjectif bas, profitable, et un autre élevé, agréable. – La Boétie suggère qu'à la limite, le peuple, ou du moins une bonne partie du peuple, participe activement au pouvoir tyrannique. Or asservir autrui pour des pouvoirs presque illusoires ou des récompenses misérables, être tyranneau d'un tyranneau d'un tyranneau, ne fait pas pour autant disparaître la responsabilité. La Boétie s'efforce de faire sentir le mystère de ce genre de comportement, mais jamais il ne met pas en doute son existence : il blâme ce malheureux vice par lequel le peuple forge ses propres chaînes.

On ne peut excuser les gens du peuple en disant que leur ignorance les innocente : le peuple profite consciemment de la tyrannie, tout comme les tyranneaux. De plus, les grands sont eux aussi en quelque sorte ignorants ou momentanément – moment qui peut durer toute une vie – aveuglés comme le papillon par la flamme (sect. 92). Les uns et les autres sont faibles et manquent de décision, mais leur faiblesse est leur responsabilité. Pour expliquer la servitude volontaire, faut-il choisir entre une ignorance

qui excuse tout et une mauvaise volonté incompréhensible ? Plutôt : le mal politique naît de la lâcheté et de l'ignorance ; ces derniers naissent réciproquement l'un de l'autre, déjetant les élans originels, aveuglant tous les hommes, les affaiblissant tous. Tous jusqu'au tyran ? La Boétie s'arrête avant de l'affirmer, mais sans doute faudrait-il méditer sur les exemples de Claude et de Néron, qui n'ont pas même su s'aimer (sect. 85). De toute façon, tous ne sont pas également dignes de pitié ou de pardon : l'auteur s'adresse directement aux gens du peuple, qui souffrent, pour les plaindre ; il examine presque froidement l'erreur des grands ; il ne cesse jamais de fustiger les tyrans, qui profitent plus que tous de leur tyrannie. Les attitudes de l'auteur envers les différents complices laissent voir son jugement sur leur culpabilité relative, sur ce que la justice exigerait d'une fois à l'autre selon les cas.

XXV

Un anti-Machiavel

Plutôt que de comparer La Boétie à More, certains commentateurs ont préféré parler d'un autre couple : La Boétie et Machiavel ; car *Le Contre un* répondrait aux thèses de l'auteur du *Prince*⁴⁵. Il y a certes au cœur du Discours de la servitude volontaire une analyse dure des faiblesses des gens du peuple et de l'égoïsme des gens des hommes au pouvoir que ne renierait pas Machiavel. Cette suggestion s'avère donc intéressante, surtout si l'on y ajoute le commentaire suivant. Réfuter

45. Voir, par exemple, Lefort, « Le nom d'Un », page 287.

en règle le Grand Secrétaire de la république de Florence dans l'espoir de réduire à néant son influence auprès des grands serait une tâche à peu près impossible, puisqu'il a d'emblée court-circuité le dialogue rationnel en s'adressant directement à la cupidité des grands et à leur soif de pouvoir. Pour éviter cet écueil, La Boétie a voulu toucher, par le Discours, ce qu'il y a de meilleur en l'homme, et peindre les effets du système machiavélien afin que ce tableau les remplisse de honte, de dégoût, et même d'horreur⁴⁶. D'où des pièces de bravoure comme celle-ci : « Est-ce là vivre heureusement ? Cela s'appelle-t-il vivre ? Y a-t-il au monde chose moins supportable que cela, je ne dis pas pour un homme de cœur, je ne dis pas pour un homme bien né, mais seulement pour un homme qui a le sens commun ou, tout simplement, le visage d'un homme ? Quelle condition est plus misérable que de vivre ainsi : n'avoir rien à soi, tenir d'autrui son bien-être, sa liberté, son corps et sa vie (sect. 81) ? »

Il ne s'agit pas de réduire les œuvres de l'un ou de l'autre à un pur exercice rhétorique, à une sorte de

46. « “ Est-il concevable qu'un être humain quelconque sur terre puisse dire qui a raison et qui est coupable ? Qui peut le dire à coup sûr ? — Moi je peux le dire ! s'exclama Spiridon avec empressement, le visage éclairé, avec le même empressement que si on lui avait demandé quel officier était de service le lendemain matin. Je peux le dire : le chien-loup a raison et le cannibale a tort ! — Quoi-quoi-quoi ? fit Nerjine, frappé par la simplicité et la force de cette réponse. — C'est comme ça ”, répéta Spiridon avec une ferme conviction, se tournant vers Nerjine et lui soufflant son haleine chaude dans la figure, “ le chien-loup a raison et le cannibale a tort (Soljenitsyne, *Le Premier Cercle* « Les principes de Spiridon »). ” »

bras de fer moral. Car La Boétie propose à l'intelligence de son lecteur l'idée selon laquelle les libertés morales, politiques et intellectuelles sont des biens naturels, possibles mais difficiles, exigeants et donc rares ; qu'il y a dans chaque être humain une propension à ces biens, stable mais imparfaite, et aussi une propension aux esclavages ; que la force relative de ces deux tendances définit les divers types d'êtres humains, alors que la façon de concevoir ces propensions distingue les penseurs les uns des autres et leurs visions respectives de l'homme ; que les utopies, dystopies et portraits de prince que produisent les penseurs expriment et influencent ces visions ; que la liberté n'est pas la licence, puisqu'elle est compatible avec les exigences du régime décrit par Socrate dans la République de Platon (sect. 58) ; que l'essence de la liberté n'est pas d'abord de faire ce qu'on veut, mais de faire ce qui libère l'intelligence et le cœur de soi et des autres ; que la force physique et l'intelligence sont données aux individus par la nature non pour se protéger, mais pour se donner (sect. 22 et 32).

XXVI

De l'obéissance

Selon La Boétie, trois tendances caractérisent l'être humain : l'obéissance, la rationalité et l'indépendance. « Premièrement, il est, je crois, hors de doute que si nous vivions avec les droits que la nature nous a donnés et selon les enseignements qu'elle nous dispense, nous serions naturellement obéissants à nos parents, sujets de la raison et serfs de personne (sect. 21). » Mais comment admettre que l'homme soit

naturellement obéissant à ses parents et soumis à la raison et que malgré cela il désire ardemment l'indépendance? D'un côté il y a double sujétion: à certains êtres humains et même aux choses, de l'autre, besoin inné d'indépendance; d'un côté, on fait l'apologie des parents qui transmettent la coutume et de la raison qui se développe par la coutume (sect. 21), de l'autre, on condamne cette même coutume parce qu'elle est la première cause de la servitude volontaire (sect. 44).

On répondra que pour être réellement libre, l'homme doit se montrer réaliste et donc raisonnable; de là la soumission aux choses et à la raison. Ceci dit, le devoir imposé d'obéir à ses parents demeure problématique. Sans parler du conflit immédiat entre ce devoir et le désir d'indépendance, nombreux sont les exemples d'une piété filiale qui n'est, en fait, qu'un esclavage larvé, de commandements paternels et de supplications maternelles qui ne sont que des tentatives de se prouver à soi-même son pouvoir. Cette première observation se renforce lorsqu'on songe au fait que des tyrans ont reçu le titre de « père du peuple » après avoir ruiné la sainte liberté. « Mais après sa mort, ce peuple, qui avait encore à la bouche le goût de ses banquets et à l'esprit le souvenir de ses prodigalités, pour lui faire honneur et l'incinérer, amoncela à l'envi les bancs de la place publique; puis il lui éleva une colonne en tant que père du peuple (sect. 61) ». La piété filiale paraît donc avoir des liens secrets avec la servitude politique. À ces difficultés s'ajoute celle du mutisme de La Boétie: il juge la légitimité de l'obéissance des enfants aux parents trop évidente pour être discutée: « Tous les hommes sont témoins,

individuellement, de l'obéissance que chacun porte à ses père et mère par le seul avertissement de sa nature (sect. 21). » Quelle est l'essence de cette caractéristique supposément naturelle ? Comment admettre qu'elle ne sape pas les fondements mêmes de la liberté ? Comment ne pas conclure que l'anthropologie laboétienne est irréparablement grevée par une contradiction essentielle⁴⁷ ?

Peut-être faut-il répondre comme suit. L'autorité parentale, et celle qui la complète, porte avec elle la première éducation. Pour la plupart, c'est la seule qu'ils recevront de leur vie. Or il faut passer par elle pour faire naître les bonnes mœurs dans un État. Et on ne peut compter sans elles pour faire naître la liberté chez un peuple. De plus, l'obéissance filiale appartient au domaine des affaires privées, bien qu'elle soit en quelque sorte la matrice du patriotisme. Elle se fonde moins sur l'entreconnaissance et l'entraide que sur le respect que l'être humain doit à ses origines, sur le tribut que chacun doit à ceux qui l'ont aimé avant qu'il ne soit vraiment aimable et qui ont contribué à son soutien matériel et à son développement spirituel. Nulle égalité ici, nulle limpidité des âmes dans des regards qui se croisent, mais lien néanmoins, lien obscur, vif et viscéral⁴⁸.

Peut-il y avoir des tensions ou des conflits entre le devoir de l'obéissance et le besoin d'indépendance ?

47. Ces questions, engendrées par la lecture du *Discours de la servitude volontaire*, sont au centre du livre *L'Homme des foules* de Bernard Edelman (Petite bibliothèque Payot, 1981).

48. Voir Montaigne, *Lettre à son père* sect. 25 à 31 et *Essais* I 28 « De l'amitié » sect. 5 à 7.

Certainement, puisque le désir de liberté peut se saper lui-même. La piété filiale peut-elle être manipulée et servir à la tyrannie ? Certainement, puisqu'on a déjà su utiliser le besoin de liberté. « Les empereurs romains n'oublièrent pas non plus de prendre, ordinairement, le titre de tribun du peuple tant parce que cet office était tenu pour saint et sacré que parce qu'il était établi pour la défense et la protection du peuple. Sous faveur des institutions de l'État, ils s'assuraient par ce moyen que le peuple se fierait davantage à eux, comme s'il suffisait d'en entendre le nom plutôt que d'en ressentir les effets contraires (sect. 62). » Mais il n'y a aucune impossibilité logique à soutenir que l'homme est à la fois naturellement obéissant et naturellement libre. Mieux : ce paradoxe révèle la dimension de l'enracinement ou de la dépendance, sans laquelle on ferait de l'individu un ange de la liberté sans genèse ni histoire. Dire que l'homme est naturellement obéissant, c'est reconnaître qu'il naît ; c'est reconnaître en même temps qu'il mourra. La vie de l'homme étant limitée par un avant et un après dignes de respect, voire objets de crainte, la piété, filiale et religieuse, est naturelle.

Il reste que La Boétie ne dit presque rien de l'obéissance et de la relation parents-enfants. Par contre, il décrit longuement la folle obéissance des tyranneaux et l'interaction entre le tyran et les tyranneaux, antithèse de l'entreconnaissance et de l'amitié. Comment se fait-il qu'il n'y ait pas d'amitié véritable autour du trône de l'Un ? D'abord à cause de l'immoralité qui nourrit la tyrannie et ceux qui règnent par elle. « Il ne peut y avoir d'amitié là où se trouvent la cruauté, la déloyauté et l'injustice. Et quand les méchants s'assemblent, c'est un complot et non une

compagnie ; ils ne s'entraiment pas, mais ils s'entrecraignent ; ils ne sont pas des amis, ils sont des complices (sect. 89). » À l'opposé, l'amitié trouve sa source dans l'excellence spirituelle et son accomplissement dans l'échange. Il y a plus : elle exige l'égalité alors que la tyrannie est l'institution hiérarchisée par excellence, dans laquelle on ne trouve pas d'entre. Pas d'entre, c'est-à-dire pas de relations horizontales allant du tyran aux tyranneaux et vice versa, alors que même chez une bande de criminels un entre existe : l'« entrecrainte ». Mais alors peut-être y a-t-il une solidarité véritable entre les tyranneaux ? Non, car toute relation horizontale est médiatisée par l'Un, d'où chacun tire son pouvoir et même, pourrait-on dire, son existence ; c'est pourquoi leur crainte n'est pas entrecrainte de un à un, ce qui ressemblerait à l'amitié, mais crainte et tremblement anéantissant devant l'Un tout-puissant, qui n'explique rien mais commande, comme un dieu. « Mais les favoris du tyran ne peuvent jamais être sûrs de lui, étant donné qu'il a appris d'eux qu'il peut tout et qu'il n'y a droit ni devoir qui l'oblige. Il est habitué à considérer sa volonté pour une raison péremptoire et à n'avoir aucun compagnon, mais à être le maître de tous (sect. 90). » Autrement dit, en autant qu'on accepte de vivre sous une tyrannie, le seul Un auquel on se réfère appartient au monde humain et participe aux vices et vicissitudes de ce monde ; comme il n'est pas immuable, il ne peut assurer, c'est-à-dire rendre stable et juste, une conversation de un à un, c'est-à-dire entre deux individus.

Sur un point, la condition des tyranneaux ressemble bel et bien à l'amitié. Car un ami est toujours à l'affût des pensées, désirs, besoins de son

alter ego, pour mieux l'aider et pour voir plus clair en lui, qui d'ailleurs ne demande qu'à se livrer. Transformant la sollicitude amicale en une inquiétude hostile, les tyranneaux, eux, sont les espions les uns des autres : il leur faut, leur survie en dépend, savoir ce qui se trame, car il se trame toujours quelque chose ; ils passent le plus clair de leur temps à se guetter mutuellement quand ils ne surveillent pas le tyran lui-même. « Quelle peine, quel martyre est-ce, vrai Dieu, d'être occupé nuit et jour à songer à plaire à quelqu'un et pourtant de le craindre plus que tout homme au monde ; d'avoir toujours l'œil aux aguets, l'oreille aux écoutes pour épier d'où viendra le coup, pour découvrir les embuscades, pour deviner la mine de ses compagnons, pour devancer les traîtres ; rire avec chacun et néanmoins les craindre tous ; n'avoir aucun ennemi déclaré ni aucun ami sûr, avoir toujours le visage riant et le cœur transi ; ne pas pouvoir être joyeux et ne pas oser être triste (sect. 94) ! » Ainsi le désir de connaître étant mis au service du besoin d'espionner, il n'y a rien qui ne soit perverti par l'obéissance au tyran.

XXVII

Pensée et liberté

Les tyranneaux sont des hommes d'action. Au dire de La Boétie, ce sont des hommes suprêmement occupés, toujours hors d'eux-mêmes. Ils sont pour ainsi dire la Préoccupation en soi. « Il ne suffit pas pour eux d'obéir [au tyran], il faut encore lui complaire ; il faut qu'ils se rompent, qu'ils se tourmentent, qu'ils se tuent à travailler à ses affaires, et puis qu'ils prennent plaisir à

son plaisir, qu'ils sacrifient leur goût au sien, qu'ils forcent leur caractère, qu'ils se dépouillent de leur naturel ; il faut qu'ils surveillent ses paroles, sa voix, ses signes et ses yeux, qu'ils n'aient ni œil, ni pied, ni main qui ne fasse constamment le guet pour épier ses volontés et pour découvrir ses pensées (sect. 80). »

Or le bon sens oppose ordinairement l'homme d'action au penseur, intellectuel ou gentleman, qui, comme Montaigne, s'éloigne du brouhaha du négoce, des acclamations et des tambours battants du politique, pour lire et parfois écrire afin de mieux communier avec les grands esprits. Pourtant il serait faux de croire que, pour La Boétie, on puisse éviter de devenir tyranneau en se réfugiant dans la république des lettres, que le penseur puisse exister indépendamment de l'homme d'action, ni être purement l'un et nullement l'autre. Penser, c'est déjà agir et agir puissamment, et l'action pleinement humaine ne vient qu'après la pensée, et elle donne à penser.

Mais à quoi devrait-on penser ? Dans le Discours, La Boétie s'interroge un moment sur la rationalité humaine : « Quant à savoir si la raison naît avec nous ou non, question débattue à fond par les Académiciens et touchée par toutes les écoles des philosophes » ; et il répond trop succinctement : « pour le moment, je ne penserai pas manquer de justesse en disant qu'il y a en notre âme une semence naturelle de raison qui, entretenue par le bon conseil et la coutume, fleurit en vertu ou, au contraire, ne pouvant résister aux vices qui sont survenus, souvent avorte étouffée (sect. 21). » Les grands questionnements portant sur l'être, sur Dieu, sur la connaissance sont laissés en suspens dans

le Discours, non que La Boétie les déclare ultra hominum vires, mais parce que le problème, crucial sur le plan vital et préparatoire sur le plan philosophique, est politique ou moral. Sans doute est-il d'avis qu'on peut difficilement dépasser les évidences premières et irréfragables du bon sens, ou que toutes ces ratiocinations, les unes plus fines et plus éthérées que les autres, n'offrent finalement aucune certitude et n'ont, finalement, aucun impact véritable sur les données brutes de la conscience élémentaire, quelque insatisfaisantes qu'elles puissent être par ailleurs. Sans doute le meilleur ami de Montaigne aurait goûté les Essais.

L'existence même du *Discours* témoigne que, pour La Boétie, la pensée, acide pur, peut ronger les chaînes de la coutume et libérer une âme, capable de traîner après elle la personne hors de la caverne de la sujétion ; la pensée, par laquelle on compare ce qui existe ici avec ce qui est ailleurs et ce qui est avec ce qui fut, voire avec ce qui pourrait être, permet à certains hommes de déposer le tyran qui règne dans l'âme, quand ce n'est pas celui qui s'appuie sur les institutions politiques ; Plutarque, ou un autre auteur, racontant les paroles et les actes d'un Caton – qui était toujours accompagné de son maître tenant fêrule en main –, permet à certains d'imaginer, c'est-à-dire de voir en image et en vérité, ce que l'expérience réfléchie dit devoir être, et d'arracher les beaux oripeaux dont on a habillé la servitude. « Il s'en trouve toujours quelques-uns mieux nés que les autres qui sentent le poids du joug et ne peuvent s'empêcher de le secouer, qui ne s'habituent jamais à la sujétion et qui... ne peuvent jamais s'empêcher de penser à leurs privilèges naturels et de se souvenir de

leurs prédécesseurs et de leur premier être. Ce sont volontiers ceux-là qui ayant l'entendement net et l'esprit clairvoyant ne se contentent pas de regarder ce qui est devant leurs pieds, comme fait la grosse populace, mais pensent à ce qu'il y a derrière et devant eux et se souviennent encore des choses passées pour juger de celles du temps à venir et pour mesurer les présentes ; ce sont ceux qui, ayant la tête bien faite, l'ont ensuite polie par l'étude et le savoir (sect. 45). » Encore une fois, on croirait lire certaines pages des Essais.

Force est d'ajouter que la pensée ne garantit pas la moralité, pas plus que le revolver et l'uniforme ne font l'honnête policier. Malgré l'exemple du Grand Turc, par lequel était établi un lien entre la littérature et la liberté, entre l'homme de lettres et l'honnête homme (sect. 46), La Boétie s'inquiétait du rôle que ses amis lettrés pourraient jouer dans l'évolution de leur société. Il rappelle les mensonges racontés par les hommes au pouvoir pour circonvenir leurs concitoyens, en les berçant de fables religieuses ; il cite un long passage de Virgile condamnant aux enfers les impies qui ont manipulé outrageusement les croyances religieuses des païens ; il examine immédiatement après le cas des croyances religieuses françaises touchant la monarchie (sect. 62 à 68). L'auteur éveille ainsi son lecteur à la possibilité que les vers de Ronsard, par exemple, servent un jour à cautionner le règne d'un tyran français.

Mais qu'en est-il du *Contre un*? Qu'en est-il de l'auteur lui-même? De quel côté de la barricade se trouve-t-il? La réponse la plus optimiste est que, même en étant proche du pouvoir, il fut en tout et toujours le

fidèle disciple de ses chers Anciens, qui, comme Tacite le silencieux, ont écrit pour éclairer l'homme et le libérer, qui ont refusé de se cantonner dans l'indifférence de l'homme de science, qui ont refusé de servir l'obscurantisme et les obscurs et obscurcissants desseins des tyrans, qu'ils soient uniques ou majoritaires. La Boétie ne serait pas pour autant un révolutionnaire, ou un apologiste du tyrannicide. À preuve, sa traduction de l'Économique de Xénophon, qui porte sur l'art royal du commandement; on n'examinera jamais assez l'œuvre de ce Grec, le plus conservateur des penseurs anciens, qui a inspiré le Discours de la servitude volontaire ⁴⁹.

XXVIII

« Pour mieux savourer la liberté, même entièrement
perdue et toute hors du monde »

On a souvent remarqué que le Discours de la servitude volontaire n'offre pas de projet de société parfaite qui fasse contrepoids à la description de la tyrannie. Quoiqu'il faille admettre que La Boétie ait délibérément voulu cet état de choses, on demeure insatisfait. Peut-être est-ce justement une invitation adressée aux « quelques-uns mieux nés que les autres (sect. 45) », une invitation à imaginer et à sentir en esprit un régime de liberté et de vertu ⁵⁰. Le compte rendu

49. Voir, par exemple, l'Économique 13 5 et le Banquet 8 13. – Voir ci-dessous le chapitre « Lectures ».

50. Ce vingt-huitième essai ne peut prétendre à l'originalité, du moins quant à son intention. Du temps de La Boétie, les utopies, créations mi-sérieuses, mi-ironiques, formaient un genre littéraire reconnu. Qu'on se rappelle, entre autres, l'Utopie de More, qui

suivant est offert pour répondre à cette invitation discrète et dans l'espoir d'encourager d'autres réflexions sur la liberté et sur la grandeur politique, différentes et, sans doute, meilleures.

« J'ai fait l'autre nuit un rêve comme je n'en ai jamais fait auparavant : vivant, clair et suivi, au point où, malgré deux brusques réveils, en me rendormant je retrouvais aussitôt le fil de la conversation – car c'était, pour l'essentiel, une conversation. J'ai eu, tout au long de mon rêve, la certitude qu'un événement d'importance m'arrivait. Aussi après chaque étape, j'ai griffonné quelques bouts de phrases sur un bloc-notes que je garde sur ma table de chevet. Au matin, je les ai relus. Presque incompréhensibles pour tout autre que moi, ils étaient les fils d'une chaîne qui me permit de retisser petit à petit l'étoffe de ma révélation. On rira sans doute de voir ce mot, mais il permettra de sentir à quel point tout ceci m'a impressionné. Je me limiterai à présenter ici tout ce que j'ai vu, entendu et dit.

« Sitôt endormi, je crois – car à mon premier réveil je constatai que j'avais dormi au plus quarante minutes –, je me vis assis tout droit dans mon lit, réfléchissant encore à ce *Discours* qui occupe tout mon temps libre depuis six semaines déjà. Je ne ressentais aucune fatigue ; j'étais, me semblait-il, en pleine possession de

donna son nom au genre, l'abbaye de Thélème de *Gargantua* de Rabelais, les sociétés américaines décrites dans le trente-et-unième essai du premier livre des *Essais* de Montaigne, le rêve du bon Gonzalo dans *La Tempête* de Shakespeare (II 1 130 à 170) et *La Nouvelle Atlantide* de Bacon.

mes moyens. Incertain du mot à mot d'un des passages du texte, je voulus le relire et me levai pour me rendre dans mon bureau où je l'avais laissé quelques heures auparavant. Sitôt entré, je remarquai que quelqu'un s'y trouvait et que j'étais, soudain, habillé en complet bleu et cravate, ce qui m'est assez inhabituel. Je m'assis à mon bureau, parce qu'il me sembla soudain que j'étais venu là pour causer avec quelqu'un, et précisément avec ce quelqu'un-là : Étienne de La Boétie. Je n'ai jamais vu de représentation de sa personne ; pourtant, je fus tout de suite certain que c'était lui, et notre conversation me donna bientôt raison. Malgré cela, il ressemblait, et pour la physionomie et pour l'habillement, à ma reprographie du portrait de Thomas More fait par Hans Holbein. Mais l'imagination onirique nous joue de ces tours, et on saute alors par-dessus des incohérences flagrantes. Il suffit de dire que de temps en temps, je m'inquiétais de l'écart qu'il y avait entre la personne qui me parlait et le corps que je voyais.

« Quoi qu'il en soit, après les présentations d'usage, Étienne – car nous en arrivâmes vite fait aux prénoms – me demanda pourquoi je l'avais prié de me rencontrer. Il dit cela sans impatience ou inquiétude et je sentis qu'il était de loisir et voulait bien causer. Trouvant la situation et sa question tout à fait normales, je lui répondis :

“ Un ami m'a souligné un aspect insatisfaisant de ton *Discours de la servitude volontaire*. — Lit-on encore ce texte ? me demanda-t-il. — Oui, et je puis même t'assurer qu'il nous a enthousiasmés l'un et l'autre au point de nous pousser à en discuter longuement. Or justement Daniel, mon ami, me faisait remarquer que

le *Discours* ne présente aucune image ni, surtout, aucun devis pratique du bon régime, qu'il se limite, ou à peu près, à dénoncer la tyrannie et à démonter le mécanisme psycho-social de la servitude volontaire. — C'est vrai. Mais ce que je n'ai pas mis sur papier, je le portais quand même en moi. Je puis même certifier que cet à peine dit est la réplique constructive de ma dénonciation. — J'en étais persuadé, interrompis-je. — Si je ne l'ai pas présenté en toutes lettres, c'est que l'œuvre aurait pris alors des dimensions trop importantes; je voulais un fer de lance qui perce l'armure des préjugés et blesse la chair épaisse de la complaisance. À d'autres, ou à d'autres moments, appartiennent les utopies."

« Je sursautai à ses dernières phrases et lui dis :

“ Mais alors, tu pourrais pour ainsi dire compléter ton *Contre un!* J'aimerais tellement entendre ton *Pour autre chose*. Il me semble d'ailleurs que cela conviendrait à l'homme mûr que tu es devenu avec les années, mais que la mort a frappé trop tôt. — Les textes qu'a publiés Michel – il parlait de Montaigne – contenaient déjà beaucoup de ce que j'aurais voulu dire de constructif: en particulier cet *Économique*, que j'ai traduit et que j'aimerais voir lire un jour avec plus de respect. Il y a, de plus, mon *Mémoire sur l'Édit de janvier* qui montre ce côté de ma pensée avec lequel tu semble sympathiser le plus.

“ Je prévoyais que mes péchés de jeunesse deviendraient le grossier instrument de politiciens aux vues étroites et de penseurs simplistes. Mais il faut ou bien parler, agir et se prêter aux erreurs d'interprétation des uns et des autres, ou bien se taire et ne rien faire. Le silence m'était impossible, surtout

dans ma jeunesse. Pourtant j'aurais cru que les remarques de Michel à la fin de son essai « De l'amitié » seraient suffisantes pour ruiner les mésinterprétations les plus grossières. » Il fit une pause et cita si chaleureusement l'œuvre de son ami que je crois bon de rapporter ses paroles.

“ Je ne doute pas du tout qu'il croyait ce qu'il écrivait, car il était assez consciencieux pour ne jamais mentir, même en jouant. Et je sais aussi que s'il avait eu à choisir, il aurait préféré être né à Venise plutôt qu'à Sarlac, et avec raison. Mais il avait une autre maxime empreinte souverainement en son âme, à savoir d'obéir et de se soumettre très religieusement aux lois sous lesquelles il était né. Il n'y a jamais eu un meilleur citoyen, plus attaché au repos de son pays, plus ennemi des révolutions et des nouveautés de son temps. Il aurait bien employé son talent à les éteindre plutôt qu'à leur fournir matière à les exciter encore plus. Il avait moulé son esprit sur le modèle d'autres siècles que ceux-ci. ”

« Quelque peu surpris, je lui demandai :

“ Mais alors tu approuvais les monarchies, ou du moins celle de la France. — J'ai un respect pratique, et même théorique, pour ce régime. — Je parlerai ici sans gêne puisque mes remarques ne peuvent pas troubler cette mère, la France, qui a droit à ma piété éternelle. — D'abord, il faudrait être très ignorant en politique, ce que je ne suis pas tout à fait, pour ne pas voir que les divers régimes, mêmes les meilleurs, tels la royauté, l'aristocratie, et la république, offrent de grands avantages et, du coup, sont hypothéqués par de sérieux désavantages. C'est si vrai que les sociétés glissent facilement, pour parler un peu comme Platon, de la

royauté à la tyrannie, de l'aristocratie à l'oligarchie, de la démocratie à l'anarchie, et que les observateurs les plus perspicaces ont de la peine à distinguer le bon régime du mauvais ; le problème politique pratique de chaque époque et de chaque lieu devient alors celui d'augmenter les biens et de réduire les maux que cause le régime existant et de laisser à d'autres les révolutions jugées nécessaires et sans danger. Mais parlons de la royauté.

“ S'il existait un sage en vérité, si un homme plus sage que les autres pouvait régulièrement se faire obéir d'eux, je serais alors monarchiste sans arrière-pensée : en monarchie il y a plus de décision, plus de fermeté, en raison même de l'unité physique du souverain. Encore faudrait-il que cette royauté ne soit pas héréditaire, car si les fils d'un Raphaël ne sont souvent que des barbouilleurs, on ne peut pas s'attendre à plus de la part des fils d'un roi sage. D'ailleurs, la sagesse ne suffit pas. On a beau voir clair dans le cœur humain, savoir ce qu'il y a de mieux à faire en général ou dans le moment présent, il n'est pas certain qu'on agira en conséquence. Il faut avoir en plus un besoin de s'impliquer, un désir de réalisation qui ne peut venir que de l'ambition ou de la vertu. Or l'ambition et l'avidité, qui sont finalement des égoïsmes, déteindront toujours sur les législations justes et les commandements clairvoyants.

“ Reste la vertu, ou encore un mélange d'ambition, d'avidité et de vertu où domine cette dernière. Le premier cas est très rare, le second l'est guère moins. Il me semble donc qu'un sage vertueux, connaissant la condition humaine et voulant le bien le plus stable pour les hommes qui l'entourent, n'aurait

rien de plus pressé que d'établir, ou de fortifier, un régime démocratique où les positions les plus variées trouveraient leur expression, du simple fait que chacun ferait valoir ses projets et s'engagerait pour les réaliser. Ce serait un régime plus agité, mais aussi plus conscient de la multiplicité des points de vue légitimes rencontrés dans une société. En somme, même celui qui croit à la perfection naturelle de la royauté doit admettre que ce régime est le plus difficile à conserver et le plus fragile, car les chefs-d'œuvre sont rares. La démocratie est peut-être moins pure, mais comme l'art naïf, elle est souvent saine et assez facile à rencontrer.

«Puisqu'il en est ainsi, j'ai longtemps cherché un régime élevé mais plus réalisable que la monarchie parfaite. Mes devoirs de conseiller ont restreint mes recherches, mais j'ai pu, grâce à la lecture des historiens et des voyageurs, visiter en imagination divers pays et faire l'expérience de diverses organisations sociales. Le hasard m'a donné de connaître Nullibi.»

«J'avais mal compris ce nom que je n'avais d'ailleurs jamais entendu auparavant. Le choc de la nouveauté fit que je me réveillai soudain. Un peu étourdi, exalté, je pris quelques notes et je retournai dans mon rêve. Ayant retrouvé La Boétie toujours assis devant mon bureau, je m'écriai : « Comment ? — Nullibi. C'est un pays découvert et décrit par le voyageur italien Pierre Foglia, ou Follia, j'ai oublié. Le livre était peu connu de mon temps, et je crains qu'il ne vous soit pas parvenu. — De fait, je n'ai jamais entendu parler d'un Follia ou de Nillibu. — Nullibi ! Foglia fut considéré comme un charlatan tellement ses récits semblaient cocasses à nos contemporains. Si tu le veux, je te

présenterai les éléments importants que j'ai retenus de ses descriptions. — Rien ne me plairait davantage. — À moi également. C'est pour moi un plaisir toujours renouvelé que d'évoquer jusqu'aux menus détails de l'organisation sociale de ce pays béni, dont je me sens citoyen en esprit. Cependant je serai bref : je sais que tu dois te réveiller bientôt. — Je te demande seulement quelques instants de temps en temps pour noter l'essentiel de tes propos. — J'ai tout de suite compris que c'était là l'explication de ton absence de tout à l'heure. Fais comme bon te semble et considère que tu as en moi un locuteur captif.”

« Nous étant mis d'accord, il commença : “ La république de Nullibi se situait à l'extrême nord du continent américain, qui venait alors d'être découvert. Elle s'y agrippait à l'est ; l'Océan Atlantique en baignait la côte et permettait de communiquer facilement avec l'Europe, d'où son peuple était originaire, et avec les autres nations au sud, avec lesquels elle avait le plus de liens économiques. Je te ferai grâce des éloges de la géographie et du climat de Nullibi : je trouve ce genre de remarque un peu ridicule, parce que chaque pays a ses beautés et ses inconvénients, qui dépendent beaucoup des goûts, du caractère et des habitudes de celui qui en juge. Je dirai cependant que le climat de Nullibi était dur sans être désagréable, et ses paysages spectaculaires plutôt que beaux. Il contribuait à former ce peuple fort, modeste, tempérant et travailleur.

“ Parlons justement du peuple. La famille nullibienne était très unie. On considérait la cellule familiale l'atome de la société, l'unité sociale première à respecter et à protéger, sous peine de déchaîner des

forces qui détruiraient les institutions, comme une bombe puissante raserait des murs pourtant solides.

“ Les Nullibiens aiment la vie. Aussi aiment-ils la partager ; les individus ne se recroquevillent pas sur eux-mêmes pour en jouir seuls par une sorte d’onanisme asocial ; au contraire, ils sont exubérants et ouverts. Ils ont des familles assez nombreuses et seuls les motifs les plus sérieux les amèneraient à avoir moins de quatre enfants, chiffre considéré normal là-bas. Il serait à peu près impossible de décrire comme il faut la cohésion et la bonne entente qu’on trouvait dans les familles. Signore Foglia raconte qu’il avait vécu longtemps dans deux ou trois familles et constaté que l’homme et la femme prenaient ensemble les décisions, que l’homme partageait les travaux ménagers, que le plus souvent la femme travaillait aussi à l’extérieur du foyer, que l’un et l’autre consacraient beaucoup de leur temps libre, qui était considérable, à parler avec leurs enfants, à participer à leurs études plutôt qu’à les surveiller. Signore Foglia écrivait que cela créait une atmosphère de communication et d’entraide qui venait augmenter plutôt que diminuer l’autorité naturelle du père, et de la mère.

“ Comme je l’ai dit, les Nullibiens sont des démocrates. Ils le sont par tradition, ce qui est le plus sûr fondement de la stabilité politique, mais aussi par raison. Ils se disent qu’un pays énergique l’est par ses citoyens et que ceux-ci ne le sont que s’ils se sentent capables de contribuer au bonheur ou au malheur des leurs et d’eux-mêmes. Un tout est vivant lorsque chacune des parties participe aux projets, décisions, et activités de l’ensemble et jouit du bien et du mal qui s’ensuivent. Je ne suis pas mon âme, mon intelligence,

mon imagination, mon cœur ou mon ventre ; mais l'existence et l'activité de chacune de ses parties font que j'existe et que je suis actif. C'est là, je crois, la définition aristotélicienne de l'organisme vivant.

“Lorsque les *phimanes*, appelés aussi les *brahlosophes*, expliquent l'esprit qui inspire ce pays, ils parlent d'une double source d'unité, la première étant le besoin. Chacun des Nullibiens a un talent personnel, cadeau de la divine nature ; il l'a perfectionné par l'exercice et parfois par l'étude. Qu'il soit agriculteur, cordonnier, pilote de navire ou autre chose, il apporte le fruit de son don aux autres. Pour rendre l'échange des profits plus facile, on utilise une monnaie nationale, sur laquelle on représente les différents métiers, pour rappeler aux gens le sens premier de ce moyen de communication économique. Certains sont payés plus que les autres, car il arrive toujours que tel bien ou tel service soit plus admiré ou plus recherché que tel autre. Mais aucun citoyen ne peut gagner plus de trois fois le salaire du plus humble des artisans ; et personne ne peut travailler moins de trente heures par semaine ni plus de quarante-cinq heures.

“Comme d'ordinaire les services les plus nécessaires sont les plus désagréables et les moins bien rémunérés, pour compenser les effets sociaux de la distorsion qui en découle, on a institué une curieuse coutume. À des moments spécifiques établis par la coutume, les membres d'un corps de métiers – il s'agit surtout des métiers manuels – cessent de travailler le temps qu'il faut pour créer une gêne parmi le peuple. Aucun citoyen ne peut se prémunir contre les désagréments entraînés par cet arrêt de travail ; s'il essaie de le faire, on le découvre, et on le punit par une

amende très forte et une privation encore plus longue des services en question. Par exemple, pendant sept ou huit jours, les éboueurs ne ramassent plus les ordures. Alors quelques-uns des chefs de file des métiers nobles, comme les médecins ou les notaires – ils n’ont pas d’avocats puisque les lois sont peu nombreuses chez eux – vont reconnaître en public, devant les éboueurs réunis, leur grande utilité à l’État et leur rappeler que chacun a besoin de tous et tous de chacun. – Ils utilisent même des mots grecs, tirés d’Hérodote semble-t-il, et disent que Nullibi est le lieu de l’*isocratia*, de l’*isonomia* et de l’*isêgoria*. – La cérémonie, qui est fort belle et à laquelle une foule immense assiste, se termine par un travail communautaire où tous les citoyens, et surtout les plus hauts placés, assistent les éboueurs dans leur travail afin de rattraper le temps perdu et d’assainir les rues. Ainsi, régulièrement, tous prennent et reprennent conscience de la contribution essentielle de chaque métier, et partant de chaque citoyen, au bien-être collectif.

“Mais l’unité sociale est fondée sur un autre principe. Selon les Nullibiens, l’homme est sociable par nature. Car, en plus d’avoir besoin de l’autre pour alléger ses tâches et améliorer sa qualité de vie, il a besoin de l’autre du simple fait que l’autre existe. Leurs *brahlosophes* expliquent cela par une tendance naturelle à admirer toute excellence de l’âme ou du corps. Ce qui revient à dire que, sauf exception, chacun est admiré par les autres et que ceux-ci sont ainsi attirés par lui. Du reste, les citoyens ordinaires préfèrent se rallier au truisme que l’homme est fait pour vivre avec les autres et ajouter que le plaisir qu’on trouve à rencontrer un autre de son espèce est

proportionnel à l'excellence de ce dernier. Or l'admiration est une tendance si forte qu'un homme sera souvent prêt à sacrifier une partie de son bien-être pour l'offrir à un autre comme gage et expression de son sentiment. Loin d'y mettre un frein, les mœurs et les lois de Nullibi entretiennent les élans d'admiration, et on voit là-bas une merveilleuse circulation de louanges, de biens et de services, qui double et ennoblit l'échange économique nécessaire. On est allé jusqu'à instituer des foires où les concours de beauté, de force physique, d'endurance, d'agilité et d'intelligence se multiplient et où l'on couronne devant tous le héros ou l'as de l'année en diverses catégories. Cependant, on rappelle alors d'une façon solennelle que ces excellences apparentes ne sont que des images imparfaites de l'excellence suprême, que les Nullibiens appellent *sagesse* et qui comprend soit la pénétration et la vivacité de l'esprit, soit la justice tempérée par la douceur, soit un divin mélange de toutes ces qualités ; on encourage chacun des assistants à être aux aguets afin de découvrir ceux qui portent en eux ce trésor caché et de les récompenser comme il se doit. Il est impossible de faire comprendre à quel point la cité en est comme enfiévrée de grandeur.

“La clé de voûte de toute société n'est pas la législation ou la constitution, c'est l'évidence, mais les mœurs et l'éducation qui les inspire, les corrige et les soutient ; tous les grands penseurs et politiques l'ont su et l'ont dit ; les Nullibiens le savent et, ce qui est rare, ils agissent en conséquence. La fonction suprême en leur pays est celle de l'éducation ; c'est même dans la classe des éducateurs qu'ils choisissent, par un vote universel, les hommes chargés de l'administration et

des décisions politiques, législatives et exécutives. Les éducateurs forment une sorte d'aristocratie qui, comme je l'expliquerai, doit refaire de temps en temps l'expérience pénible de sa dépendance envers le noble peuple qu'elle gouverne.

“Tout Nullibien, désigné par cinq citoyens adultes ne faisant pas partie de sa famille immédiate ni de sa classe sociale, a droit à une éducation qui l'initie à la lecture, aux mathématiques, puis aux sciences et à la littérature et enfin à la réflexion morale et philosophique. Les Nullubiens affirment qu'on peut juger de la liberté d'un régime et de l'indépendance véritable d'un peuple d'après le respect accordé aux études. Étant donné la noblesse de la classe des *spoudaïs* – ainsi appelle-t-on ces étudiants –, presque tous les jeunes trouvent les cinq parrains requis. On tient cependant à cette première élection pour souligner l'importance de l'éducation et pour apprendre dès le début aux gouverneurs éventuels qu'ils dépendent de leurs concitoyens pour tout et même pour ce qui les rend supérieurs.

“Tous les cinq ans, les jeunes sont examinés sous deux rapports et par deux groupes: leurs concitoyens immédiats jugent de leur caractère, et leurs professeurs de leurs progrès académiques. On doit avoir subi avec succès ces deux examens pour concourir de plain-pied dans le *studiorum honorumque cursus*. Même si quelqu'un est jugé inadéquat sur le plan intellectuel, il peut continuer ses études au moins jusqu'à l'âge de vingt ans, mais il ne pourra, à moins d'un rattrapage indubitable, faire partie de la classe des gouverneurs. Il n'est pas méprisé pour autant s'il quitte l'école avant terme et acquiert un métier: on sait trop

bien que chacun est nécessaire à l'État. Par contre, celui qui échoue son examen moral se voit tout de suite retranché du groupe : on considère qu'il n'y a rien de pire qu'un homme pervers qui a du talent, si ce n'est celui qui a su le développer. Encore une fois, le jeune peut se racheter par quelque acte notable de courage ou de bonté, à défaut de quoi il est ostracisé lorsqu'il atteint l'âge adulte.

“L'éducation des jeunes est hautement intellectuelle, mais on y recherche un équilibre en imposant de nombreux exercices physiques. De plus, on vise, dans la mesure du possible, une éducation par les choses. En conséquence, les élèves passent peu de temps à l'intérieur à déclamer des formules ou à répéter des leçons ; on les porte plutôt à expérimenter en direct les choses et leurs relations à elles. Au fil des années, l'éducation se fait de plus en plus livresque, de plus en plus complexe, mais on n'oublie jamais la santé du corps, et on ne manque jamais l'occasion de faire observer une situation dont on a traité et même de faire toucher du doigt un objet étudié dans une leçon.

“À l'âge de vingt ans, le jeune homme, ou la jeune fille, est choisi soit pour entrer bel et bien dans la classe dominante, soit pour s'installer dans un métier, préférablement celui de ses parents. Dans ce dernier cas, il, ou elle, n'est pas coupé de la vie intellectuelle, puisque le goût de la littérature, développé durant l'éducation, est entretenu par le respect qu'on montre pour les *phimanes* et par certains concours amateurs ayant lieu de temps en temps. Je reviendrai sur ces *spoudaïs* devenus *phimanes* ; mais je veux d'abord te parler d'une autre coutume nullibienne qui te paraîtra, c'est le cas de le dire, burlesque. Mais je sens que tu

désires un moment d'arrêt pour remonter à la surface de ta conscience et noter quelques idées. ”

« Je le remerciai et je me réveillai ; j'écrivis cinq ou six phrases clés ; je me rendormis aussi vite que je le pus, intrigué que j'étais de connaître la suite. “ Me revoilà, lui dis-je quelques instants plus tard en m'installant dans mon fauteuil. — Je crois n'avoir encore rien dit des *manimores*, reprit-il en refermant un livre qu'il avait feuilleté pendant mon absence. Pourtant, c'est sous bien des aspects ce qu'il y a de plus insolite en Nullibi.

“ On supposerait que dans une société aussi tempérante et aussi respectueuse de l'éducation, les personnages extravagants seraient méprisés ou même bannis. Tel n'est pas le cas. Au contraire, chaque Nullibien regarde d'un œil complaisant les bizarreries des fous et des mésadaptés sociaux. — Ce sont les Nullibiens qui feraient figure de détraqués chez nous, tellement ils sont réglés, modérés et charitables. — Quoi qu'il en soit, cette tolérance s'explique de deux façons. Les *manimores*, à cause de leurs allures, coiffures, habillements et expressions, étonnent, provoquent et font réfléchir. Or les Nullibiens, friands de réflexion et surtout de discussions éthiques, sont conduits par ces excentricités à s'examiner eux-mêmes et souvent à réfléchir sur leurs institutions et leurs mœurs. Remarque qu'ils ne considèrent pas les *manimores* comme des animaux exotiques en captivité dans un zoo humain : les *manimores*, qui sont à vrai dire peu nombreux, ont droit de cité partout, jusque dans les écoles. De plus, l'éducation des Nullibiens les porte à penser plutôt qu'à se perdre en observations badaudes inutiles : on passe vite de la bizarrerie extérieure de ces

cyniques solitaires à une interrogation sur le pourquoi de mœurs semblables. Ensuite, puisque l'homme est un être très complexe, les Nullibiens considèrent que la folie, vue et même vécue, leur est nécessaire de temps en temps. En conséquence, une fois l'an, ils ont une fête de la folie où les *manimores* prennent le contrôle de l'État et imposent leurs mœurs à la population. Les gens n'ont d'ailleurs pas à se faire prier ou contraindre, au contraire. Durant son séjour, Signore Foglia a même entendu le roi *manimore* se plaindre grotesquement que ses sujets étaient plus fous que lui et que ses aides, appelés *knups*.

“Mais revenons à la sérénité de la classe gouvernante usuelle, les *brahlosophes*. C'est parmi ses membres que sont choisis les prêtres, les professeurs et les hommes politiques. Chacun est élu au poste qu'il occupe, et il doit, à quelques reprises, exercer tour à tour les trois professions. Cependant, on permet à ceux qui le désirent, une fois atteinte la cinquantaine, de s'établir pour de bon comme prêtres ou professeurs.

“Le pouvoir politique est surveillé pour ainsi dire avec jalousie. Des élections ont lieu tous les quatre ans, pour combler les différents postes. Mais on décale dans le temps les charges à pourvoir, pour s'assurer que tous les niveaux décisionnels ne se renouvellent pas au même moment. Je pourrais décrire longuement les branches législative et exécutive des différents pouvoirs, mais je préfère parler de la cause de la justice des hommes politiques de Nullibi.

“Lorsqu'il occupe un poste politique, le *phimane* jugé injuste ou même incompetent est puni, comme on voudrait pouvoir le faire partout ailleurs: il est expéditivement démis de ses fonctions et parfois exilé.

Mais, et c'est ici que je m'émerveille chaque fois, aucun ne peut rester au pouvoir et se tailler un petit fief conquis à coup d'alliances, de pots-de-vin et de chantage. D'abord, il est impossible d'occuper deux fois le même poste. Ensuite, d'une élection à l'autre, il faut sortir du monde politique afin de réintégrer le monde des gouvernés et servir, soit comme éducateur, soit comme prêtre. Enfin, les *phimanes* sont soumis périodiquement, environ tous les dix ans, à une « cure de désintoxication », comme ils disent si bien, soit *aneumania* en nullibien. Car la supériorité politique et intellectuelle que leurs talents et leur formation leur ont méritée est comme un poison subtil qui risque d'affecter l'éducation morale qu'ils ont reçue et de faire naître l'orgueil et la fatuité.

“C'est pourquoi ils sont obligés de vivre ensemble, isolés du reste de la nation, jouissant seulement des biens que leur procure le travail de leurs mains. Ils redécouvrent donc, comme tous les autres, l'utilité de chacun. Mais leur apprentissage est plus long et douloureux : on n'a qu'à imaginer les aises d'une colonie de professeurs, de politiciens et de prêtres qui auraient à se nourrir, à se vêtir et à assurer la salubrité de leur camp, sans parler d'entretenir tous les bâtiments et les instruments des arts. Évidemment, ils vivent pauvrement. Après six mois de ce régime austère, ils sont intégrés, un par un, à une corporation d'artisans pour faire l'expérience de la vie de charpentier, de livreur, de bûcheron ou d'un autre métier. Ils apprennent alors la noblesse de ces arts et la satisfaction particulière qui vient de ce qu'on réussisse à dompter la matière par la dextérité, l'effort et la constance. Ainsi purgés, ils peuvent retrouver leurs

anciennes occupations. On rapporte que certains d'entre eux demandent de demeurer auprès des artisans au-delà de leur période probatoire, disant que la vraie vie est cette existence simple mais réaliste. On le leur permet, les louant de leur humilité, sinon de leur grandeur d'âme.

“Je ne puis manquer de parler de la religion nullibienne. Ou plutôt des religions. Car les Nullibiens ont reçu diverses traditions religieuses, allant du polythéisme le plus primitif au monothéisme le plus sophistiqué, traditions qu'ils respectent toutes. Ainsi, ils avaient des cultes qui, sur le modèle des religions païennes anciennes, célébraient comme mystère central l'imprégnation de femmes humaines par les dieux ou l'épiphanie d'une déesse sous des dehors humains ; le culte principal consistait à rappeler ces supposés moments magiques par des sacrifices sanglants ou leurs imitations. Mais on pouvait trouver aussi des cultes plus sobres, où l'acte religieux se limitait à rencontrer quelques fidèles pour louer le divin et à se rappeler les uns aux autres que le devoir humain premier est de s'efforcer d'y ressembler autant que possible.

“Signore Foglia demanda à un des *phimanes* les plus en vue pourquoi un peuple aussi sage se permettait une diversité aussi irrationnelle : il est manifeste que le divin ne peut pas être à la fois multiple et unitaire, ni demander des sacrifices sanglants aux uns et des mœurs pacifiques aux autres. Le *phimane* Sinéthée lui répondit que c'était leur sagesse elle-même qui les avait conduits à cette politique. Le mystère divin est si grand, si entier que ce serait folie que de prétendre légiférer dans une matière

aussi exaltée. Aussi, de peur d'arracher le bon avec le mauvais, l'authentique avec le faux, ils choisissaient de permettre tous les cultes qui n'étaient pas inhumains. C'était à l'omniscience de Dieu de faire dans une autre vie le partage des erreurs et des fautes des individus. Les premiers *phimanes*, après une réunion du Consilipagos oukens, ou Conseil de la Nuit Noire, avaient établi une limite politique pour tous les cultes. Étaient reçues du divin premier, sur la terre de Nullibi, avec la gratitude infini de tous les Nullibiens et selon la clairvoyance des *brahlosophes*, les diverses révélations du secret premier. Or celui-ci ne pouvait manquer de viser le bien des hommes et surtout des enfants préférés parmi les hommes, les Nullibiens. Aussi, ils établissaient que tous les actes cultuels devaient se terminer avec une prière adressée au divin quel qu'en soit le nom, le remerciant de ses bontés, le priant de continuer de les multiplier, afin d'assurer que chacun vive la vie la meilleure et mérite ainsi la récompense première et dernière réservée aux bons, c'est-à-dire aux citoyens ayant vécu selon les préceptes les plus élevés de leur religion. Ce *Consilipagos oukens* était composé d'un groupe de citoyens se réunissant au plus sombre de la nuit. On y rencontrait les meilleurs *phimanes* qui, après une vie bien chargée, ont quitté l'action politique, quelques *spoudaïs* prometteurs, et une poignée de citoyens ordinaires influents et clairvoyants. Signore Foglia n'a pas pu assister à une de leurs réunions. Mais il a appris de la bouche d'un d'eux qu'ils consacraient la nuit de la nouvelle lune à examiner les cultes religieux de leurs concitoyens pour s'assurer qu'aucune aberration ne s'installe dans les mœurs. Cette question se réglait rapidement, d'autant plus

qu'une large tolérance était la règle traditionnelle. Le reste de la nuit était consacrée à la libre réflexion sur les mystères les plus élevés de la vie. — C'est tout ? demandai-je en constatant que son silence se prolongeait. — Je pourrais ajouter plusieurs remarques sur l'armée et la police nullibiennes, mais ce serait trop long. Je dirai seulement que celui qui veut savoir tout ce qu'on aurait pu tirer de ces institutions n'a qu'à lire les œuvres de mon cher Xénophon. — Mon ami philosophe prise cet auteur, en particulier ses œuvres socratiques. — Il n'y a aucune opposition pour Xénophon entre ses œuvres socratiques et ses œuvres politico-militaires... Mais ce serait là le sujet d'une longue discussion, et je vois que tu me quittes puisque c'est déjà le moment de ton réveil définitif. Je te laisse ; tu ne me retrouveras plus cette nuit. »

« Les couleurs de son visage et de ses habits commençaient à pâlir et sa forme devenait plus floue. Dans le vague espoir de le retenir encore, je lui dis : "J'aurais voulu te questionner sur la mort à Nullibi. Il me semble que la façon dont les hommes abordent ce moment, critique entre tous, en révèle beaucoup sur leurs croyances et leurs principes. Je me souviendrai toujours du récit fort circonstancié que Montaigne fit de ta mort. Je suis étonné que la déclaration de foi qu'il te prête ne mentionne pas le nom du Christ." Mais comme je terminais, je vis sa forme s'évanouir, et je me réveillai. »

XXIX

L'entreconnaissance

Pour La Boétie, le besoin et la capacité de l'entreconnaissance sont sans contredit les premières propriétés de l'homme et ses derniers remparts contre la déchéance morale et politique : les humains sont faits pour s'entreconnaître et, en s'entreconnaissant, ils œuvrent contre ce qui peut les manipuler, que ce soit des forces intérieures comme la lâcheté, l'erreur, la crainte, l'ignorance ou la méfiance, ou des volontés extérieures comme le tyran ou les ambitieux et cupides tyranneaux. Il est à noter que si La Boétie distingue entre les gens plus doués, les « quelques-uns », et les gens ordinaires, il ne les sépare pas sur le plan moral : en somme, il y a, ou devrait y avoir, entreconnaissance entre les grands et les petits. Les petites gens, il va de soi, peuvent être aidées par ceux que la nature a choyés. « Et si, en faisant le partage des présents naturels, elle a accordé un avantage corporel ou spirituel aux uns plus qu'aux autres, pourtant elle n'a pas voulu nous mettre en ce monde comme dans un champ clos et n'a pas envoyé ici-bas les plus forts et les plus avisés comme des brigands armés dans une forêt pour y gourmer les plus faibles. Il faut croire plutôt qu'en accordant ainsi des parts plus grandes aux uns et plus petites aux autres, elle voulait faire une place pour l'affection fraternelle, afin que celle-ci ait l'occasion de s'exercer, puisque les uns ont le pouvoir de donner de l'aide et les autres le besoin d'en recevoir (sect. 22). » Mais que peuvent apprendre de « la grosse populace » les « quelques-uns (sect. 45) » ? Sans doute ceci : que la servitude volontaire existe, qu'elle est causée d'abord par des erreurs et des faiblesses qui

sont toutes intérieures. Les grands peuvent donc se reconnaître dans les petits et se connaître à travers eux. Aussi, on devient tyranneau pour ainsi dire du fait de se croire d'une nature différente des autres, du fait de se croire infaillible et invulnérable, du fait de se couper en imagination des autres. Le renard, avisé et hardi, apprend des autres, lit son sort éventuel dans le sort des autres et dit à tous ce qu'il a appris⁵¹. Voilà la sagesse, voilà la hardiesse ; et la source de l'une et de l'autre est l'entreconnaissance.

Or, tout comme le « Connais-toi toi-même » par lequel Socrate croyait pouvoir résumer toute son activité, à la fois dialogique et dialectique⁵², l'entreconnaissance ou l'amitié, qui est l'entreconnaissance la plus accomplie, vise une double science de l'autre. Chaque un regarde l'autre dans sa singularité, mais en même temps cherche à connaître, hors de l'un et de l'autre, un tiers stable et accessible, qui permet ce regard passant entre des existences séparées ; et lorsqu'il y a eu entreconnaissance et amitié, par cette double science on ne peut plus particulière et pourtant universelle, la liberté devient une possibilité humaine déjà à moitié réalisée. L'entreconnaissance permet aux hommes de se reconnaître l'un dans l'autre et de se reconnaître faits pour la liberté ; ensuite, cette reconnaissance mutuelle première permet de se reconnaître dans les dédales de l'histoire et l'immensité du cosmos. Ce qui revient à dire : puisque l'entreconnaissance et l'amitié existent, la

51. Voir Ésope, § 196, « Le lion vieilli et le renard » et surtout la section 91 du *Discours*. Voir le commentaire qui suit.

52. Xénophon, *Souvenirs* IV.2.23-30.

philosophie telle que Socrate l'entendait est possible ; et puisque l'entreconnaissance et l'amitié existent, la vertu socratique est possible, voire nécessaire.

On pourrait objecter que ce lien entre le vieux philosophe grec et le jeune auteur de la Renaissance ne vaut rien, étant donné que le Socrate de Platon se définit par l'élan vers les Idées dont on n'entend pas un mot dans le *Discours*. C'est oublier le Socrate de Xénophon, et c'est oublier, même chez Platon, un Socrate dialoguant avec Alcibiade et montrant un souci pour la connaissance du singulier et l'entreconnaissance des individus ⁵³. On pourrait objecter ensuite que dans son *Discours*, et même dès le sous-titre qu'on lui donne, La Boétie parle contre l'Un, c'est-à-dire contre les totalisations, les universels, et la source supposée des unes et des autres. C'est oublier la remarque, discrète sans doute, que l'homme a été fait par la nature pour être soumis à la raison (sect. 21). Aux yeux de La Boétie, l'indépendance native de l'homme face à son semblable est compatible avec la recherche qu'opère la raison de chacun, recherche d'une vérité de raison sous laquelle chacun peut se placer ; on est soumis non pas à sa raison, mais à la raison. Bien mieux, tout le *Discours de la servitude volontaire* est là pour dire que cette quête intellectuelle et la soumission qu'elle suppose comme fin et à laquelle elle conduit sont les conditions et les objectifs de toute libération politique.

Si les hommes sont faits pour s'entreconnaître, si l'entreconnaissance est le remède principal de leur

53. Voir Xénophon, *Souvenirs* II.4, et Platon, *Premier Alcibiade* 127e-133d.

maladie morale et politique, le *Discours* de La Boétie est, comme les *Essais* de son ami Montaigne, une occasion de connaître un autre, et soi-même, et le tiers inclus entre l'un et l'autre. C'est à la lumière de ces dernières considérations qu'on conclura pour recommencer. Car la vingt-neuvième étape de ce cheminement se constituera d'une relecture de ce qui devait être le vingt-neuvième essai du livre de Montaigne : le *Discours de la servitude volontaire* ou *Le Contre un*, relecture entreprise dans l'espoir de mieux connaître La Boétie, soi-même et l'homme, et ainsi deviner le Tout dont l'un et les autres font partie.

II Amitié

DUPONT : Vous oubliez, cher ami, que notre métier, à nous, est de tout savoir.

DUPOND : Je dirais même plus : notre métier à tous est de nous savoir.

Hergé, *Coke en stock*

Et en vérité je ne suis fait ni de bois, ni de pierre.

La Boétie, traduction de *La Lettre de consolation* de Plutarque

Socrate, l'archétype du philosophe, résumait le principe et le résultat de sa réflexion par la formule : « Je sais que je ne sais pas ». Plusieurs siècles plus tard, Michel de Montaigne, qui reconnaissait en Socrate le sommet de l'humanité, trouvait que la phrase de son maître était trop affirmative et la remplaçait par la question « que sais-je ? », qu'il symbolisait par une balance en équilibre, prête à peser toute chose. Il lui paraissait hardi de fonder la recherche philosophique et la conscience de son ignorance, « je ne sais pas », sur la science, « je sais » : il préférait entreprendre l'exercice philosophique depuis une question universelle, qui ne trouvait pas de réponse complète et conduisait à des examens toujours à reprendre⁵⁴. Par ailleurs, Étienne

54. « Les Pyrrhoniens jugent que ceux qui pensent avoir trouvé [la vérité] se trompent infiniment et qu'il y a encore trop de vanité au second degré, qui assure que les forces humaines ne sont pas capables d'y atteindre. Car c'est là établir la mesure de notre

de La Boétie, le seul contemporain qui, dans l'estimation de Montaigne, pouvait rivaliser de grandeur avec Socrate⁵⁵ a écrit : « il est... hors de doute que, si nous vivions avec les droits que la nature nous a donnés et selon les enseignements qu'elle nous dispense, nous serions naturellement... serfs de personne... il ne faut pas douter alors que nous soyons tous naturellement libres, puisque nous sommes tous compagnons et que personne ne puisse penser que la

puissance, de connaître et de juger la difficulté des choses ; c'est une très grande science, dont ils doutent que l'homme soit capable. *Nil sciri quisquis putat, id quoque nescit, An sciri possit quo se nil scire fatetur.* [Quiconque pense ne rien savoir ne sait pas non plus s'il peut savoir comment il reconnaît ne rien savoir.] L'ignorance qui se connaît, qui se juge et qui se condamne, ce n'est pas une ignorance entière : pour l'être, il faut qu'elle s'ignore soi-même, de façon que la position des Pyrrhoniens est d'hésiter, de douter, de chercher, de ne tenir rien pour sûr, de ne répondre de rien (*Essais* II.12 « Apologie de Raymond Sebond »). » – En ce chapitre, les citations de Montaigne sont des modernisations de l'édition 1580 des *Essais*.

55. « L'homme le plus sage qui fut jamais (et peut-être qui n'avait aucune raison plus juste d'être appelé sage que sa sentence), quand on lui demanda ce qu'il savait, répondit qu'il savait qu'il ne savait rien (*Essais* II.12 « Apologie de Raymond Sebond »). » Et : « le plus grand [homme] que j'ai connu – je parle des parties naturelles de l'âme – et le mieux né était Étienne de la Boétie : c'était vraiment une âme pleine, qui montrait un beau visage de tous les côtés. C'était proprement une âme à l'ancienne façon, qui aurait produit de grands résultats, si sa fortune l'avait voulu : il avait beaucoup ajouté à son riche naturel par la science et l'étude (*Essais* II.17 « De la présomption »). » Voir aussi la *Lettre à monsieur de Lansac* sect. 2, la *Lettre à monsieur de Mesmes* sect. 3, l'*Avertissement au lecteur* sect. 1, la *Lettre à monsieur de l'Hospital*, sect. 3, la *Lettre à monsieur de Foix* sect. 3 et 5, et *Essais* I 28 « De l'amitié » sect. 3.

nature ait mis quelqu'un en servitude puisqu'elle nous a tous mis en compagnie (sect. 21 et 23). » On trouvera difficilement dans les œuvres philosophiques de l'Occident une affirmation plus tranchante : ce que La Boétie connaît de la nature humaine est indubitable ; aussi interdit-il à son lecteur d'en douter puisque cette vérité ne devrait échapper à qui que ce soit.

Le questionnement infini de Montaigne s'oppose à la certitude arrêtée de La Boétie. Or Montaigne et La Boétie étaient des amis, des amis comme il ne s'en rencontre qu'aux trois siècles, dont « les âmes se mêlent et se confondent l'une en l'autre en un mélange si total qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes⁵⁶ ». Mais quelle peut bien être la nature de cette fusion, qui permet une opposition aussi radicale quant à l'espoir humain premier face à la vérité ? Pour le dire en d'autres termes, comment celui qui se pose sans cesse la question « que sais-je ? » peut-il être un avec celui qui croit connaître de la façon la plus nette une caractéristique fondamentale de l'être humain ? N'y a-t-il pas là une tension, voire une contradiction, qui détruirait toute amitié ? Or cette tension se retrouve sur le plan de la pensée politique et de l'action humaine. Là encore, La Boétie occupe les antipodes de la position de son ami, au point où certains commentateurs du conservatisme de Montaigne ont pu parler de la trahison de ce dernier envers son ami. Pour mieux juger de ces questions, on examinera quelques données tirées des œuvres principales des deux hommes : le *Discours de la servitude volontaire*

56. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 11.

d'Étienne de La Boétie et *Les Essais* de Michel de Montaigne.

Comme toujours il faut commencer par le commencement. Et le commencement d'une œuvre, c'est son titre. *Les Essais* de Montaigne ne sont justement que des essais, c'est-à-dire des tentatives de réflexion, faites par un homme sans illusion sur les capacités humaines en général et sur ses habiletés intellectuelles en particulier⁵⁷. De plus, le livre est une œuvre à caractère privé de l'aveu de son auteur : il ne s'agit pas de proposer des conseils politiques ou d'approfondir quelque problème philosophique ; il cherche seulement à laisser de lui une sorte de portrait moral. « C'est ici un livre de bonne foi, lecteur... je ne m'y suis proposé aucune autre fin que domestique et privée... Je l'ai voué à l'utilité particulière de mes parents et amis, pour que lorsqu'ils m'auront perdu... ils puissent y retrouver quelques aspects de mes conditions et humeurs et que par ce moyen ils entretiennent plus complètement et plus fortement la connaissance qu'ils ont eue de moi⁵⁸. »

57. « La philosophie ne me semble jamais avoir aussi beau jeu que quand elle combat notre présomption et notre vanité, quand elle reconnaît de bonne foi son irrésolution, sa faiblesse et son ignorance... Mais pour en venir à mon cas particulier, il est bien difficile, il me semble, qu'un autre s'estime moins, voire qu'un autre m'estime moins que ce que je m'estime. Car en vérité, quant aux résultats de l'esprit, de quelque façon que ce soit, il n'est jamais parti de moi quelque chose qui me contentât, et l'approbation d'autrui ne m'a pas dédommagé : j'ai le goût délicat et difficile, notamment à mon endroit ; je me sens flotter et plier de faiblesse (*Essais* II.17 « De la présomption »). »

58. *Essais* « Au lecteur ».

Tout au contraire, le *Discours de la servitude volontaire* est un discours, dans les deux sens du mot : il s'agit ici de proposer quelques réflexions sur un phénomène politique inquiétant, la servitude volontaire, mais aussi de réveiller les hommes et les inciter à corriger le mal qui les habite et au milieu duquel ils habitent. « Pour cette fois, je voudrais seulement comprendre comment il peut se faire que tant d'hommes... endurent quelquefois un tyran qui est seul, qui n'a d'autre puissance que celle qu'ils lui donnent, qui n'a le pouvoir de leur nuire que tant qu'ils veulent l'endurer, qui ne saurait leur faire aucun mal s'ils n'aimaient mieux le souffrir que le contredire (sect. 3). » La Boétie s'attaque donc aux tyrans. De là, le second titre de l'œuvre : *Le Contre un*. D'ailleurs, durant les guerres de religion, les révoltés huguenots ne s'y trompèrent pas : en 1574 et de nouveau en 1576, ils publièrent le texte de La Boétie, au complet ou en partie, parmi quelques-uns de leurs pamphlets antimonarchiques. Ce qui ne manqua pas de troubler Montaigne, au point où il refusa de publier le texte de son ami. « Parce que j'ai appris que cet ouvrage a été publié depuis à mauvaise fin par des gens qui cherchent à troubler et à changer l'état de notre législation, sans se soucier s'ils l'amenderont, et qu'ils l'ont mêlé à d'autres écrits de leur façon, je me suis dédit de ma promesse de le mettre ici ⁵⁹. »

Dans *Le Contre un*, La Boétie, tel un Savonarole français, prêche la révolte à ses fidèles et leur annonce la chute du tyran ; il les encourage à se libérer de leurs coutumes aliénantes : les opinions communes, et les

59. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 20

coutumes dans lesquelles elles s'incarnent et par lesquelles elles opèrent sur les âmes, sont la première cause de la servitude volontaire ; à la toute fin de son sermon, il annonce que Dieu punira le tyran et ses complices : « Pour ma part, je pense bien – et je ne me trompe pas puisque rien n'est si contraire à Dieu tout libéral et bon que la tyrannie – qu'il réserve là-bas, à part, une peine particulière pour les tyrans et leurs complices (sect. 97). » On ne trouve rien de semblable dans *Les Essais*. Au contraire, pour Montaigne, il ne faut pas toucher aux lois et coutumes établies de longue date et aux opinions du milieu, car elles sont les ornières qui permettent aux hommes de se diriger en cette vie. « La société publique n'a que faire de nos pensées : mais le demeurant, comme nos actions, notre travail, nos fortunes et notre vie propre, il la faut prêter et abandonner à son service et aux opinions communes. Car c'est la règle des règles et la loi des lois la plus générale, que chacun observe celles du lieu où il est ⁶⁰. » Il se moque de ceux qui prétendent parler

60. *Essais* I.23 « De la coutume, et de ne changer aisément une loi reçue ». Et par exemple : « à mon avis, dans les affaires publiques, pourvu qu'elle ait de l'âge et de la stabilité, toute manière de faire, même mauvaise, vaut mieux que le changement et le remuement. Nos mœurs sont extrêmement corrompues et penchent fortement vers la détérioration. Parmi nos lois et usages, il y en a plusieurs qui sont barbares et monstrueuses ; toutefois en raison de la difficulté qu'il y a de nous améliorer et du danger d'un écroulement, si je pouvais mettre une cheville dans notre roue et l'arrêter à ce point, je le ferais de bon cœur. À mon avis, le pis de notre état est l'instabilité : nos lois tout comme nos vêtements ne peuvent prendre aucune forme arrêtée. Il est bien aisé d'accuser d'imperfection une constitution ; car toutes choses mortelles en sont pleines. Il est bien aisé d'engendrer chez un peuple le mépris

depuis le lieu de la science providentielle divine : le jugement des hommes, si incertain, leur permet à peine de connaître ce qui est là devant eux, et encore moins ce qui est caché dans les brumes de l'avenir ou derrière les nuages de l'autre monde ; c'est leur folie particulière de vouloir ramener le vrai et le faux à ce qu'ils voudraient qui soit. Montaigne, lui, refuse de parler comme s'il connaissait le plan divin⁶¹. L'opposition est donc totale : accès à une science divine et révolte, d'un côté, conservatisme et doute humain, de l'autre.

Ce tableau contrasté est juste, mais il doit être corrigé ou plutôt complété. Car, pour ne prendre que l'intention des auteurs, celui des deux qui affirme se limiter aux confidences amicales donne souvent dans le domaine public, et vice versa. Sans doute Montaigne écrit-il dans l'essai « Du démentir » (II.18) : « Je ne dresse pas ici une statue à planter au carrefour d'une ville ou dans une église ou sur la place publique : c'est pour la cacher au coin d'une librairie, et pour en amuser quelqu'un qui ait un intérêt particulier à ma connaissance : un voisin, un parent, un ami qui prendra plaisir à me retrouver et à me pratiquer à nouveau au moyen de cette image. Les autres ont trouvé le courage de parler d'eux pour avoir trouvé qu'un tel sujet était digne et riche, moi au contraire pour l'avoir trouvé si vain et si maigre qu'il ne peut soulever aucun soupçon de vanité. » Mais dans les

de ses anciennes pratiques. Jamais homme n'a entrepris cette tâche, qui n'en est venu à bout. Mais établir un meilleur état à la place de celui qu'on a ruiné, plusieurs de ceux qui l'avaient entrepris y ont échoué (II.17 « De la présomption »).

61. Voir *Essais* I.11 « Des prognostications ».

chapitres qui suivent immédiatement⁶², il touche à des sujets, aussi pratiques, aussi concrets que le devoir d'un prince, un système de poste et la stratégie de guerre. De l'autre côté, le tribun La Boétie fait halte en plein milieu de son discours pour proposer quelques considérations sur Ronsard, du Bellay et Baïf et sur les mérites comparés de l'ancienne poésie grecque et latine et la naissante poésie française (sect. 69-70). Plus haut, il s'était arrêté durant une envolée pour citer de ses propres vers et avouer : « en t'écrivant, Longa, je ne craindrai pas de mêler à la prose des vers que je ne te lis jamais sans que tu m'en rendes tout fier, en paraissant les apprécier (sect. 27). » Chez l'un on glisse du privé au politique, chez l'autre du politique au poétique et du poétique au privé.

De plus, comme le montre l'essai « Des cannibales » (I.30), le conservatisme pratique de Montaigne est doublé d'un radicalisme théorique qui lui permet d'imaginer une société qu'il jugeait non seulement possible, mais effectivement plus saine et plus naturelle que la sienne. « Or je trouve... qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation à ce qu'on m'en a rapporté ; sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage... Ils sont sauvages comme nous appelons sauvages les fruits que la nature par soi et par son développement ordinaire a produits. Là où à la vérité ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice et détournés de l'ordre commun que nous devrions appeler plutôt sauvages. » Les deux caractéristiques premières de ces sociétés primitives sont l'égalité sociale et une certaine inégalité politique

62. Voir surtout les chapitres 21-27.

soumise à la règle de la supériorité naturelle d'un chef sur les siens, caractéristiques qui s'opposent nettement à la société à laquelle appartient Montaigne. « Ils trouvaient... fort étrange que tant de grands hommes portant la barbe, solides, forts et armés... se réduisent à obéir à un enfant et qu'on ne choisissait pas plutôt quelqu'un d'entre eux pour commander... ils avaient aperçu qu'il y avait parmi nous des hommes pleins et gavés de toutes sortes de commodités... et que leurs concitoyens étaient des mendiants à leurs portes, décharnés de faim et de pauvreté; ils trouvaient étrange que ces concitoyens si nécessiteux pouvaient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prenaient pas les autres à la gorge ni mettaient le feu à leurs maisons. » Par le truchement de ses « cannibales », Montaigne se permet de profondes critiques de sa société; et comme le montrent les derniers mots, il peut sinon approuver, du moins imaginer et s'expliquer, une révolution qui mettrait tout à feu et à sang.

De l'autre côté, La Boétie, en dénonçant avec passion l'inégalité politique, reconnaissait que l'inégalité naturelle entre les hommes pouvait justifier qu'un seul dirige un groupe, et même qu'il s'en fasse le roi. « Il est raisonnable d'aimer la vertu, d'estimer les beaux faits, de reconnaître le bien et la source d'où on l'a reçu et de diminuer souvent notre bien-être pour accroître l'honneur et l'avantage de celui qu'on aime et qui le mérite. Ainsi donc, si les habitants d'un pays ont trouvé quelque grand personnage qui leur a montré par expérience une grande prévoyance pour assurer leur sécurité, une grande hardiesse pour les défendre et un grand soin pour les gouverner; si par la suite, ils s'habituent à lui obéir et à s'y fier au point de lui

donner quelques avantages... ce serait montrer de la bonté que de ne pas craindre de subir du mal de celui dont on n'a reçu que du bien (sect. 5). » Et si *Le Contre un* vibre de colère et qu'on y entend des cris de révolte, il présente des moments de calme, où une révolution politique est jugée impossible, voire nuisible. « Mais certes, les médecins conseillent bien de ne pas toucher aux plaies incurables ; et je ne suis pas sage de vouloir prêcher le peuple là-dessus, lui qui, depuis longtemps, a perdu toute conscience de son mal. Puisqu'il ne le sent plus, cela montre assez que sa maladie est mortelle (sect. 20). » Bien mieux, il y a au moins deux passages où l'auteur fait profession de foi publique en la santé et la sainteté de la monarchie française contemporaine⁶³. En somme, tout comme son ami Montaigne, La Boétie double son discours d'un message qui est comme le correctif de ce que livre l'essentiel de son texte. Images miroirs l'un de l'autre, Montaigne et La Boétie se répondent en inversant et ce qu'ils disent tout haut et ce qu'ils confient dans le creux de l'oreille.

Mais le problème initial n'est pas résolu pour autant. Car il n'en reste pas moins que l'auteur des *Essais* fait d'abord et avant tout l'apologie pratique d'un statu quo qu'il serait folie de vouloir révolutionner et que l'auteur du *Contre un* dénonce ce même statu quo et fait appel au désir de révolte tapi dans le cœur des hommes. Voilà ce qu'on retient de l'un et de l'autre, quelques remarques additionnelles qu'il faille faire pour compléter leurs portraits. Mais alors, encore une fois,

63. Voir sect. 54 et 68. Sans parler du conservatisme politique foncier du *Mémoire sur l'Édit de janvier...*

comment penser que Montaigne et La Boétie furent des amis, des hommes qui se rejoignent quant à l'essentiel ?

Si solution il y a, on la trouvera dans le concept de réforme, qui se situe comme à mi-chemin entre ceux de révolution et de statu quo : partis d'attitudes opposées, les deux amis se seraient rencontrés en une volonté commune de réformer les choses politiques et morales plutôt que de les laisser telles quelles ou de les transformer de fond en comble. De nombreuses indications textuelles soutiennent cette suggestion. Par exemple, dans le chapitre trente-deuxième du premier livre des *Essais*, dont le titre expose l'intention de l'auteur : « Qu'il faut sobrement se mêler de juger des ordonnances divines », la sobriété recommandée suppose qu'on a reconnu les limites de la raison humaine et le danger, politique et religieux, qu'il y a de vouloir mêler les certitudes de la foi aux incertitudes de la vie quotidienne. Et Montaigne de conclure : « En somme, il faut se contenter de la lumière qu'il plaît au Soleil de nous communiquer par ses rayons ; et qui élèvera ses yeux pour en prendre une plus grande dans son corps même, qu'il ne trouve pas étrange si pour la peine de son outrecuidance il y perd la vue. » On n'a qu'à se souvenir des nombreuses remarques désolées que fait Montaigne sur l'effet des guerres de religion⁶⁴ pour comprendre qu'on a ici un conseil pratique, modéré sans doute, destiné à réformer la France. Que cette réforme montaignienne veuille se faire à la fois contre la Réforme et contre la Contre-Réforme donne

64. Voir, entre autres, les premières lignes de l'essai II.19 « De la liberté de conscience ».

une indication de l'audace qui couve sous les cendres de cette modération.

Ensuite, deuxième exemple parmi beaucoup d'autres, dans l'essai quarante-troisième, portant le titre « Des lois somptuaires », Montaigne propose qu'on corrige les mœurs des Français en s'appuyant sur leur vanité. Au lieu d'interdire l'or et la soie à tous sauf au roi et aux nobles, ce qui ne fait qu'augmenter l'estime publique pour ces choses, il faudrait que les grands abandonnent ces marques extérieures de leur supériorité : presque immédiatement, suggère-t-il, les sujets deviendraient modérés sous l'influence de ceux qu'ils regardent de bas. « Que les rois et les princes commencent à quitter ces dépenses, et en un mois ce sera fait, sans édit ni ordonnance : nous les suivrons tous ⁶⁵. » Ici et ailleurs, il est clair que pour Montaigne l'inégalité économique-sociale est mauvaise ; mais il cherche à réformer les mœurs de ses concitoyens, de la façon la plus douce, et la plus efficace, qui soit. Faute de pouvoir éliminer l'inégalité entre les Français, qui renaît toujours de la vanité humaine, on pourrait au moins la corriger par elle-même et en réduire certains effets plus nocifs, effets que les lois somptuaires sont incapables de contrôler.

De l'autre côté, dans le *Discours de la servitude volontaire*, La Boétie tente de rejoindre la même classe sociale, celle des grands, pour les inciter à redresser leur comportement politique et ainsi améliorer le sort de tous. À son avis, la clé de tout régime politique aliénant est la participation de ceux qu'il appelle les tyranneaux ; maîtres des institutions politiques, ils sont

65. Voir aussi *Essais* II.16 « De la gloire », à la fin.

« le ressort et le secret de la domination, le soutien et fondement de la tyrannie (sect. 72) ». Ceux-ci ont plus d'énergie que les petites gens, ils ont plus de talent qu'eux ; mais plutôt que de servir l'ensemble des citoyens, ils se mettent au service d'un maître pour profiter de leur situation à travers lui et sur le dos des gens du peuple : ils font dévier l'État de son objectif naturel, le bien commun, vers un but qui attaque la nature même de la société. Leur énergie est canalisée par leur seule ambition, leur talent ne sert qu'à leur avarice.

Mais La Boétie ne se satisfait pas de décrire ce qui se fait ; il essaie d'éveiller les complices du tyran aux désavantages du sort qu'ils se sont choisis : il leur montre que participer au pouvoir illégitime fait d'eux des hommes préoccupés par la personne et les intentions du monarque, il leur explique que le pouvoir et les richesses qu'ils accumulent les changent en victimes de choix que guettent l'ambition et l'avarice de leurs rivaux ainsi que du tyran, et il leur fait comprendre que la proximité du trône les transforme en cibles de la colère populaire. La Boétie voudrait qu'ils se rendent compte de leur situation et qu'ils refusent de se laisser prendre à ses pièges. « N'est-ce pas grand-pitié que malgré tant d'exemples apparents, tout en voyant le danger si présent, personne ne veuille se faire sage aux dépens d'autrui et que, de tant de gens qui s'approchent volontairement des tyrans, il n'y en ait pas un seul qui ait la sagesse et la hardiesse de lui dire ce que, comme le rapporte le conte, le renard dit au lion qui faisait le malade : " J'irais volontiers te voir en ta tanière ; mais je vois beaucoup de traces de bêtes qui avancent vers toi et je n'en vois aucune de

bêtes qui reviennent (sect. 91).” » Il y a donc au moins un espoir de corriger le régime de la servitude volontaire, c’est de réveiller les grands, d’en faire des renards avisés et hardis, qui savent voir ce qui est, tirer les conclusions qui s’imposent, et dire ce qu’ils ont vu et conclu. Or le plus grand des grands, le renard des renards, ne serait-il pas celui qui, le premier, voit, conclut et écrit, c’est-à-dire Étienne de La Boétie ?

Aussi, quoi qu’en dise l’auteur lui-même, le *Discours de la servitude volontaire* ne se limite pas à chercher des hypothèses qui expliqueraient « comment cette opiniâtre volonté de servir s’est si profondément enracinée qu’il semble maintenant que l’amour même de la liberté ne soit pas naturel (sect. 20). » Le simple fait d’exposer quelques-unes des causes de la servitude volontaire permet à ceux qui pensent de déceler les remèdes possibles de la maladie. Peut-être ces remèdes sont-ils inapplicables au corps politique dans son ensemble, mais le fait de les détailler ne peut manquer de toucher les « quelques-uns (sect. 45) » dont parle La Boétie. Or l’isolement rend ces hommes moins efficaces. « Le bon zèle et l’affection de ceux qui ont gardé, malgré le temps, la dévotion de l’indépendance demeurent sans effet, si nombreux soient-ils, parce qu’ils ne s’entreconnaissent pas ; sous le tyran, la liberté d’agir, de parler et presque de penser leur est totalement enlevée ; chacun d’entre eux devient complètement isolé en son imagination (sect. 46). » Toutes apolitiques qu’elles soient en elles-mêmes, la rencontre et l’entre-éducation de ces êtres d’exception ne peuvent manquer de préparer un effet politique à long terme. En somme, pour La Boétie, le *Discours de la servitude volontaire* est non pas la tentative d’opérer

une révolution, ni même de rédiger une déclaration des droits et libertés des citoyens et des hommes ; c'est une invitation à penser pour soi, c'est un exemple de cette possible réflexion, c'est une proto-rectification des meilleurs esprits, de tout redressement politique véritable la première étape nécessaire.

Il y a donc de bonnes raisons de croire qu'un souci commun de réforme a permis à La Boétie et Montaigne de nouer leur amitié. Mais cette entente peut cacher une différence tout aussi importante que celle signalée plus haut. En effet, qui dit réforme dit principe directeur : pour proposer des améliorations, il ne suffit pas de saisir que les choses telles qu'elles sont laissent insatisfaits certains citoyens, voire tous les hommes ; pour que deux réformateurs soient d'accord, il faut qu'ils s'entendent non seulement sur telle ou telle suggestion précise mais sur son sens, sur le bien qu'elle vise, sur la justice qu'ils espèrent promouvoir par là. La question devient donc : La Boétie et Montaigne sont-ils d'accord au sujet du phare, inaccessible peut-être, qui les guidera dans la découverte et l'application des réformes qu'ils cherchent ?

On entre maintenant dans ce qui est l'essentiel de la pensée de l'un et de l'autre : l'idée qu'ils se faisaient de l'être humain. C'est dire toute la difficulté de ce qui est tenté ici ; c'est dire la délicatesse de l'entreprise. Or le scepticisme montaignien fait fondre toutes les certitudes. Bien avant la fameuse « Apologie de Raymond Sebond », le lecteur des *Essais* est conduit par mille chemins à une thèse énoncée dès les premières pages : « Certes c'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant que

l'homme. Il est malaisé d'y fonder et établir un jugement constant et uniforme⁶⁶. » Pourtant, quelque chose résiste à cette critique universelle. Une vérité, ou plutôt un fait : l'amitié qui exista entre La Boétie et Montaigne. Ce fait contient à l'état inchoatif une vérité universelle. « Il n'y a rien, semble-t-il, à quoi la nature nous porte davantage que la vie sociale. Or le plus haut degré de perfection de la vie sociale est l'amitié de ce type-ci⁶⁷. » L'amitié, fait indubitable pour Montaigne, est ce à partir de quoi il comprend son existence et toutes les existences. D'ailleurs, le labeur immense que constitue la création des *Essais* n'a pas d'autre sens que celui de recréer à travers l'écriture la vérité première de l'amitié : l'entreconnaissance. « Si j'avais été parmi ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de la nature, je t'assure que je m'y serais très volontiers peint tout entier et tout nu. Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre⁶⁸ ».

Car l'amitié est entreconnaissance. Or le besoin et la capacité de s'entreconnaître est une des caractéristiques fondamentales de l'être humain, selon La Boétie. Pour lui, même le besoin et la capacité d'être

66. *Essais* I.1 « Par divers moyens on arrive à même fin ».

67. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 5. Et : « En laquelle amitié consiste le plus parfait et doux fruit de la vie humaine (*Essais* I.42 « De l'inégalité qui est entre nous »). »

68. *Essais* « Au lecteur ». – On notera qu'encore une fois, mais sur un point plus fondamental, les « cannibales » peuvent servir de modèle aux Européens. Ce qui ouvre la sisyphique question de la ressemblance de surfa, et de la différence de fond, entre Rousseau, qui rêve à son homme naturel, et Montaigne, qui parle à son ami La Boétie. Voir le chapitre « Duo ».

libre ne peut se comprendre que comme l'effet ou la condition d'une caractéristique naturelle plus fondamentale conduisant les hommes à se parler, à se parler d'eux-mêmes, à se parler de ce qui les habite au plus profond. « Donc, puisque cette bonne mère nous a donné à tous toute la terre pour demeure, nous a tous logés, en quelque sorte, en une même maison, nous a tous dessinés à partir du même patron, afin que chacun puisse se mirer et presque se reconnaître dans l'autre ; si elle nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parole pour nous fréquenter et fraterniser davantage et pour réaliser la communion de nos volontés par la communication et l'échange de nos pensées, et si elle a tâché, par tous les moyens, de serrer et d'êtreindre si fort le nœud de notre alliance et de notre vie en société ; si elle a montré en toutes choses la volonté de nous faire tous uns plutôt que tous unis, il ne faut pas douter alors que nous soyons tous naturellement libres, puisque nous sommes tous compagnons et que personne ne puisse penser que la nature ait mis quelqu'un en servitude puisqu'elle nous a tous mis en compagnie (sect. 23). » La phrase zigzaguante coud la parole à la liberté, la liberté à la parole et les deux à l'accomplissement de la nature de l'individu, dans une clairvoyance où la dualité des interlocuteurs nourrit l'unité d'un discours par lequel *je* et *tu* pensent. Parler, penser, se libérer, s'accomplir, ces choses essentielles se font par un duo, c'est-à-dire *un* et *duo*.

Mais une amitié telle est une entreconnaissance parfaite, et en tant que parfaite, elle est une dynamite sociale. Que ce soit la famille, le couple amoureux, ou n'importe laquelle des relations ordinaires entre les

êtres humains, relations qui rendent la vie en société possible, rien ne résiste lorsqu'on leur compare « cette sainte couture ⁶⁹ ». Aussi n'est-il pas surprenant d'entendre Montaigne parler, dans ce même chapitre, de l'amitié de deux Romains qui s'attaquèrent aux institutions romaines les plus sacrées. Plus loin, il avoue qu'entre La Boétie et lui tout était commun : « volontés, pensées, jugements, biens, femmes, enfants, honneur et vie ». À bien y penser, le citoyen moyen ne peut qu'être troublé par les derniers éléments de cette liste ⁷⁰. Aussi cette amitié est incompatible avec ce que les hommes appellent le bon sens, comme le montre Montaigne par l'exemple des amis Eudamidas et Aréthéus, qui renversaient cul par-dessus tête les notions ordinaires du bienfait et du devoir. « Eudamidas lègue à ses amis le devoir de travailler pour lui comme s'il leur faisait une bonté et une faveur. Il les fait héritiers de sa libéralité, qui consiste à leur mettre en main les moyens de lui faire du bien. Sans doute la force de l'amitié apparaît bien plus clairement chez lui que chez Aréthéus. En somme, ce sont des résultats inimaginables pour celui qui n'a jamais goûté une telle amitié. » Telle que Montaigne l'a connue, telle que La Boétie la lui a reflétée, mieux : renvoyée, l'amitié vraie est révolutionnaire parce qu'elle est au-delà des

69. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 10. – Les deux citations qui suivent sont tirées du même essai, aux sections 14 et 17.

70. Sans parler de ce passage discret *abandonné* à notre examen un peu plus haut : « Certes, sans cela, si l'on pouvait établir une liaison de ce genre, libre et volontaire, où non seulement les âmes auraient ce plaisir total, mais aussi les corps un rôle à jouer dans l'alliance, il est vraisemblable que l'amitié en serait plus pleine et plus entière (*Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 10). »

catégories et des règles de conduite établies par le sens commun. Aussi, ne peut-elle servir que de mesure absolue qui permette de jauger et de juger tout ce qui fait l'existence ordinaire. En somme, le principe directeur qui inspire toutes les suggestions politiques de Montaigne et de La Boétie, et, en même temps, l'idée universelle qu'ils se font de l'homme, et, du coup, l'expérience décisive qui donna un sens *transpolitique* à la vie de l'un et de l'autre fut l'amitié et l'entreconnaissance⁷¹. En fin de compte, le problème par excellence qu'eurent à gérer les deux amis ne fut

71 . Un exemple, parmi plusieurs, de ce jeu entre l'amitié *transpolitique* et la pratique politique. Dans le bref essai « D'un défaut de nos polices » (I.35), Montaigne expose une suggestion qu'il tiendrait de son père. « Il avait désiré établir qu'il y eût un lieu désigné où ceux qui auraient besoin de quelque chose puissent se rendre et faire enregistrer leur affaire auprès d'un officier établi pour cela : comme tel cherche de la compagnie pour aller à Paris, tel cherche un serviteur de telle qualité, tel cherche un maître, tel demande un ouvrier, qui ceci, qui cela, chacun selon son besoin. Et il semble que ce moyen de nous *entravertir* apporterait un assez grand avantage au commerce publique. Car à tout coup il y a des situations qui s'*entrecherchent*, et parce qu'ils ne peuvent pas se rencontrer, les hommes restent en une extrême nécessité. » La double apparition de l'élément *entre*, qui rappelle l'*entreconnaissance*, permet de deviner que chez Montaigne l'idée du bien politique se nourrit d'une autre idée par laquelle le domaine public est transcendé. – Comment ne pas voir, par ailleurs, que les *idéaux* d'une société d'égalité et d'aide, qui opèrent, chez La Boétie et Montaigne, en parallèle à une dure expérience du monde réel sur-hiérarchisé et violent, que ces *idéaux* sont plus que des idéaux justement, qu'ils ont, pour l'un et l'autre, un fondement réel, où les individualités trouvent un sens qui les transcendent au point de dissoudre leur subjectivité. Les *idéaux* de Montaigne et de La Boétie ne sont pas des projections romantiques, mais des idées.

pas la tension, s'il y en a une ⁷², entre leurs conceptions de la vérité ou de l'homme ou de l'action politique ; leur problème pratique premier naissait de la tension entre la perfection de leur amitié et l'imperfection d'une vie sociale qui, à son meilleur, n'était qu'une approximation de leur entreconnaissance exemplaire : la vie ordinaire n'était pour eux que le lieu d'un manque et d'une absence, manque et absence qui étaient pourtant le tissu de l'existence de leurs parents et concitoyens. Ou encore : qui reconnaît habiter en même temps le domaine de l'égalité, où la parole et la pensée s'échangent dans un commerce privé fait en faveur de l'« arrière-boutique ⁷³ », d'une part, et le domaine de l'autorité, où la cohésion sociale et l'action conjuguée sont entretenues pour assurer le bien de la « presse ⁷⁴ », d'autre part ; celui-là doit développer

72. Les réflexions que La Boétie et Montaigne proposent sur toutes ces questions, et surtout sur l'amitié, comportent des différences importantes. Pour ce qui est de l'amitié par exemple, la position montaignienne est beaucoup moins modérée que celle de La Boétie : l'amitié dont parle Montaigne est quelque chose de parfait, une fusion des individus, qui est exclusive et ne laisse subsister aucune différence véritable entre les individus ; aussi, son ton est-il intransigeant ; d'autre part, l'entreconnaissance définie par La Boétie est une propriété de la nature humaine et, en tant que telle, elle est accessible à tous, avec plus ou moins de perfection sans doute. Cependant, il apparaît après réflexion que ces différences tiennent plutôt à l'accent qu'à l'idée : Montaigne décrit l'entreconnaissance dans toute sa perfection, alors que La Boétie décrit une tendance de l'âme humaine qui est le fondement anthropologique d'événements exceptionnels comme l'amitié entre Michel et Étienne.

73. *Essais* I.39 « De la solitude ».

74. *Essais* I.23 « De la coutume, et de ne changer aisément une loi reçue ».

l'équité, vertu suprême, qui permet de donner à chacun son dû par-delà la lettre de la loi, puis en deçà de la rigueur de la perfection, savoir pratique et théorique de ce que je dois, nous devons, l'être humain doit à la société qui fait vivre et que je dois, nous devons, l'être humain doit à l'amitié qui fait bien vivre, savoir qui compose entre la « passion » et le « commun usage ⁷⁵ ».

Au début de ces remarques, il a été question de deux problèmes à première vue étrangers à la question politique. À première vue, qu'y a-t-il de plus éloigné des thèmes : révolution, réforme et statu quo, que l'épistémologie et l'éthique de l'amitié ? Peut-être comprend-on maintenant comment il est possible, pourquoi il est nécessaire de relier tous ces thèmes. En remontant ainsi au début, on est ramené à la personne de Socrate, celui qui enveloppait d'un étrange savoir son ignorance et qui vérifiait jour après jour l'un et l'autre auprès de ceux qu'il appelait, avec plus ou moins d'ironie, ses amis. Savoir qu'on ne sait pas, et détailler ce riche savoir à quiconque veut écouter, et chercher à en entendre les balbutiements chez tout un chacun, voilà à quoi se résumait la vie du vieux satyre philosophique. Et si c'était là l'essentiel de l'amitié qui liait Montaigne et La Boétie ? En ce cas, la philosophie à la manière socratique serait l'exercice intellectuel par lequel Michel de Montaigne et Étienne de La Boétie mesureraient ce qui était, le statu quo, devinaient ce qui

75. *Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 9 et 17. – Sur la question de l'amitié qui existait entre La Boétie et Montaigne et ses présupposés et conséquences philosophiques et politiques, voir Bloom, *Love and Friendship*, « Interlude on two strange couples : Hal and Falstaff, Montaigne and La Boétie ».

page 120

devrait être, la matrice d'une révolution toujours possible et jamais réalisable, et imaginaient ce qui est utile et praticable, les mesures d'une saine réforme.

III Sagesse

Je préfère aller en enfer avec les esprits nobles et raisonner de politique, plutôt que d'aller au paradis avec les déguenillés.
Machiavel sur son lit de mort

Mon frère, mon ami, plutôt à Dieu que je visse la réalisation des pensées que je viens d'avoir !
La Boétie sur son lit de mort

La philosophie est, selon ce que les sages grecs ont inscrit dans le mot qu'ils ont inventé, l'amour de la sagesse. C'est-à-dire qu'elle est encore plus une passion qu'un objet de passion, qu'elle est encore plus une recherche qu'une possession. Par ailleurs, Montaigne a écrit que la philosophie enseigne « ce qu'est la science et l'ignorance, le courage, la tempérance, la justice, ce qui distingue l'ambition et l'avarice, la servitude et la sujétion, la licence et la liberté, comment reconnaître le contentement vrai et solide, jusqu'où il faut craindre la mort, la douleur, la honte, ce qui nous fait fonctionner et comment expliquer les mouvements humains variés ⁷⁶ ». Ou

76. *Essais* I.26 « De l'institution des enfants ». Le seul sujet qui semble échapper au domaine de la philosophie est l'amitié, si on en croit Montaigne : « Mais je sais qu'une telle amitié est une chose éloignée de l'usage commun, je sais qu'elle est rare ; aussi je ne m'attends pas à en trouver un bon juge. Car même les réflexions que l'Antiquité nous a laissées là-dessus me semblent faibles au

plutôt, comme l'indique le titre du vingtième essai du premier livre, il a tout ramené à cet adage que « philosopher, c'est apprendre à mourir ». En parlant ainsi, Montaigne, croirait-on, reprend l'essentiel du christianisme, qui est une méditation sur la mort en générale et sur la mort d'un homme en particulier, celui qui a donné sa vie pour que chacun de nous vive ⁷⁷. Lorsqu'il s'est agi de méditer sur la mort, Montaigne a préféré se souvenir de celle de son ami, Étienne La Boétie ⁷⁸. Ce qui semblerait reconduire au christianisme par un circuit des plus courts. Car quiconque lit le récit de Montaigne voit que la mort de

prix de l'expérience que j'en ai. Sur ce seul point, les résultats dépassent même les préceptes de la philosophie (*Essais* I.28 « De l'amitié » sect. 17). » Voir aussi la *Lettre à monsieur de L'Hospital* sect. 7. On sait par ailleurs que dans d'autres essais Montaigne est beaucoup plus pessimiste au sujet des prétentions de la philosophie : tout lui échappe parce que tout échappe à la raison humaine. Il n'en reste pas moins que le scepticisme de Montaigne est doublé d'un rationalisme impénitent : la raison humaine est peut-être peu de chose, mais bien employée, et surtout bien humiliée, elle est notre unique défense contre les extravagances de l'imagination et de l'opinion.

77. Voir *Jean* III.14-21 et XIX.33-37, *Actes des Apôtres* XVII.30-33, *I Cor* XV.3-19 et *Héb* XII.1-3. – Pour ce qui est du christianisme comme méditation sur la mort, voir Pascal, *Pensées* 133 (168 Br.), 641 (129 Br.) et surtout 434 (199 Br.) : « Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant les uns les autres avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour. C'est l'image de la condition des hommes. »

78. Voir la *Lettre à son père* sect. 21, et la *Lettre à monsieur de Foix* sect. 5.

La Boétie fut pieuse : il a souvent le nom de Dieu à la bouche ; il fait trois professions de foi.

Si on excepte les quelques exclamations de joie ou de tristesse (sect. 15 de la Lettre à son père) et les conseils moraux qu'il prodigue en les rehaussant de l'autorité divine (sect. 26), La Boétie mentionne le nom divin pour parler des circonstances dans lesquelles il se trouve ou les lois naturelles sous lesquelles il vit (sect. 17 et 19). Cet emploi est plutôt neutre, en ce sens qu'on pourrait remplacer Dieu par le ciel : c'est le ciel qui est la cause de ce qui arrive aux hommes, c'est dans le ciel que sont inscrites les lois qui gouvernent les hommes. Le ciel, c'est-à-dire le Tout ou la Nature ou le Sommet tout naturel de la nature. Certes, il dit une fois à son ami qu'après sa mort, il s'attend à voir Dieu et habiter le séjour des bienheureux (sect. 23). Mais le nom propre de Dieu et le nom propre de ce séjour ne sont jamais prononcés. Ce qui cause problème ; car ce n'est pas la même chose de croire en Yahweh et de croire en Allah ; ce n'est pas la même chose d'attendre la venue du Messie et de croire que Jésus-Christ est le Fils de Dieu ; ce n'est pas la même chose d'attendre le ciel annoncé dans le Nouveau Testament et de faire la guerre sainte au nom de celui proclamé dans le Qur'an. Les paroles de La Boétie font abstraction de ces possibilités. Il y est question d'un Dieu universalisé, d'une idée de Dieu.

Par ailleurs, à trois reprises La Boétie se déclare chrétien et même catholique. La première fois c'est devant son épouse, son père adoptif et son ami. « Nous ayant recommandés les uns aux autres, il poursuivit ainsi : « J'ai mis de l'ordre dans mes biens ; il faut aussi penser à ma conscience. Je suis chrétien, je suis

catholique ; tel j'ai vécu, tel je suis décidé à terminer ma vie. Qu'on fasse venir un prêtre, car je ne veux pas manquer à ce dernier devoir d'un chrétien (sect. 19). » Son christianisme est présenté comme un devoir : de même qu'avant de mourir un honnête homme s'assure que toutes ses affaires sont en ordre, de même s'assure-t-il qu'il est en règle par rapport à son église. Ensuite, quand il parle au frère de Montaigne pour lui adjurer de quitter la foi réformée et retrouver la foi catholique, il ne se sert d'aucun argument théologique, d'aucune comparaison entre les deux crédos en autant qu'ils se proclament messages authentiques et inconciliables du Christ. La préoccupation de La Boétie est d'un tout autre ordre. « Mais je veux vous suggérer de fuir cet extrémisme, par égard pour la bonne réputation qu'a acquise votre famille par une concorde continuelle, famille qui m'est la plus chère au monde – mon Dieu, quelle maison ! dont il n'est jamais sorti que les actes d'un homme de bien ! – par égard pour la volonté de votre père, ce bon père à qui vous devez tant, de votre bon oncle, par égard pour vos frères. Ne soyez pas aussi âpre et violent ; entendez-vous avec eux : ne faites pas bande et corps à part ; unissez-vous. Vous voyez bien combien de destruction ces dissensions ont apportée à ce royaume ; je vous prédis qu'elles en apporteront encore une bien plus grande. Et comme vous êtes sage et bon, gardez-vous de causer ces inconvénients à votre famille, de peur de lui faire perdre la gloire et le bonheur dont elle a joui jusqu'à maintenant (sect. 30-31). » En somme, que monsieur de Beauregard réintègre la foi catholique pour le bien de sa famille et celui de sa patrie. Enfin, vient le moment le plus solennel : celui des derniers sacrements. Là

encore, la profession de foi de La Boétie manque, non pas de conviction – on ne peut lui reprocher sa tiédeur –, mais de fond bel et bien religieux. « À ce moment-là, il s'arrêta un peu pour reprendre haleine ; mais voyant que le prêtre s'en allait, il le rappela et lui dit : “ Je veux dire encore ceci en votre présence. J'affirme que je veux mourir comme j'ai été baptisé et que j'ai vécu : dans la foi et dans la religion que Moïse implanta d'abord en Égypte, que les pères reçurent ensuite en Judée et qui, de main en main, par la suite des temps, a été apportée en France (sect. 35).” » Le catholicisme de La Boétie n'est pas catholique, c'est-à-dire universel : il appartient à une terre, et s'il vient d'une autre terre, c'est par une transmission humaine, rien qu'humaine. Un bon juif, ou un bon musulman, parlerait comme ce bon catholique français. Si l'idée de Dieu qui habite La Boétie est une idée universelle, la piété qu'il lui adresse est on ne peut plus particulière. Ces défauts peuvent paraître contradictoires, et peut-être le sont-ils. Mais ils pointent vers une absence troublante. Pour le dire autrement, ce chrétien ne parle pas de sa rencontre personnelle avec le Christ ⁷⁹.

79. Encore une fois, Pascal peut servir de point de comparaison. Voir la *Vie de Monsieur Pascal* de Gilberte Périer, en particulier des passages comme : « Ainsi tous ceux qui cherchent Dieu sans Jésus-Christ ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse ou qui leur soit véritablement utile, car ou ils n'arrivent pas jusqu'à connaître qu'il y a un Dieu, ou s'ils y arrivent, c'est inutilement pour eux parce qu'ils se forment un moyen de communiquer sans médiateur avec ce Dieu qu'ils ont connu sans médiateur, de sorte qu'ils tombent dans l'athéisme ou le déisme, qui sont les deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également. »

Peut-être le passage le plus significatif de cette lettre porte-t-il directement sur la mort ; il est placé au début du texte comme pour donner le cadre général. Or après un accès plus fort de sa maladie, La Boétie avait perdu connaissance. Revenu à lui, il avait rapporté à Montaigne qu'il s'était trouvé comme dans « un nuage épais et un brouillard obscur, où tout était pêle-mêle et sans ordre » ; heureusement, ajoutait-il, « il n'avait ressenti aucune peine durant cet accident (sect. 8) ». Seul à seul avec son ami, Montaigne avait conclu que la mort n'était rien de plus que ça. La Boétie ne put que tomber d'accord. Voilà la sagesse de ces deux amis. Maigre sagesse selon certains. Sagesse pleinement humaine selon d'autres.

IV
Duo

Mon agitation crut au point que, ne pouvant contenter mes désirs, je les attisais par les plus extravagantes manœuvres. J'allais chercher des allées sombres, des réduits cachés où je pusse m'exposer de loin aux personnes du sexe dans l'état où j'aurais voulu pouvoir être auprès d'elles. Ce qu'elles voyaient n'était pas l'objet obscène, je n'y songeais même pas, c'était l'objet ridicule ; le sot plaisir que j'avais de l'étaler à leurs yeux ne peut se décrire.
Rousseau, Les Confessions III

c'est maintenant à toi, qui est déjà en âge de pratiquer la philosophie... de faire part à ta femme de ce que tu pourras recueillir de bon et de profitable ici et là, comme l'abeille. Mais fais-le en le représentant en ta personne. De cette façon, parle avec elle pour lui rendre familiers les meilleures réflexions les plus honnêtes
La Boétie, traduction des Règles de mariage de Plutarque

Certains commentateurs de La Boétie ont suggéré que son *Discours de la servitude volontaire* a eu une influence considérable sur le monde des idées et même sur le monde politique. Ils signalent en particulier la proximité entre le ton et les thèses de Spinoza dans le *Tractatus theologico-politicus* et les trop brèves pages du *Contre un*⁸⁰. Après comparaison entre les deux textes,

80. « Comment, enfin, ne pas être sensible aux accents proprement la boétiens qui résonnent dès les premières pages du *Tractatus*

on est conduit à reconnaître la dette spinozienne. Mais l'impact de La Boétie a pu être plus grand encore dans d'autres lieux, surtout après que le *Discours* se soit trouvé entre les mains des lecteurs des *Essais*⁸¹.

Parmi ceux-ci, il faut compter Jean-Jacques Rousseau : toute sa vie le citoyen de Genève a pratiqué les *Essais*, et ce presque aussi assidûment que les œuvres de Plutarque⁸². C'est clair dans son tout premier texte important, le *Discours sur les sciences et les arts* : Montaigne y est appelé tour à tour « homme de sens » et « sage » ; il est cité en toutes lettres au moins quatre fois ; il est mis à contribution plus souvent encore. Certains passages du *Premier Discours* sont des citations à peine remaniées d'un essai. Les emprunts les plus nombreux viennent du premier livre et surtout du chapitre « Du pédantisme », qui se trouve, pour ainsi dire, à quelques pas de l'essai vingt-huitième – celui qui présente La Boétie et son *Discours de la servitude volontaire* au monde entier – et de l'essai vingt-

theologico-politicus (1670) ? » écrivent Abensour et Gauchet dans leur « Présentation » de l'édition Payot du *Discours*, à la page XI.

81. Au dix-huitième siècle les lecteurs de Montaigne étaient des lecteurs de La Boétie. Dès 1723, l'édition des *Essais*, due à Pierre Coste, contenait le texte de La Boétie. Ce qui était conforme, croyons-nous, au désir le plus profond de Montaigne.

82. Voir le *Second Discours* III.203 et l'*Émile* IV.531, entre autres. Par ailleurs, une première version des *Confessions* montre que Rousseau pensait aux *Essais* et au projet de fond de Montaigne en commençant son propre projet « unique et utile ». Voir I.1150, et ensuite 1001. – Pour les citations de Rousseau, les références renvoient à l'édition de la Pléiade. Le chiffre romain, « I » par exemple, indique le volume de la dite édition, et le numéro de la page suit le point.

neuvième – celui qui devait contenir ce même discours⁸³.

Mais il y a un signe plus voyant de la dette possible de Rousseau envers La Boétie. La page de frontispice du *Premier Discours* montrait un dieu offrant le flambeau des sciences et des arts à un satyre et puis un Prométhée éloignant d'une main le satyre trop curieux. Dans une note qui complète l'image, Rousseau ajoute : « On voit aisément l'allégorie de la fable de Prométhée ; et il ne paraît pas que les Grecs qui l'ont cloué sur le Caucase en pensassent guère plus favorablement que les Égyptiens de leur dieu Teuthe. “Le satyre, dit une ancienne fable, voulut baiser et embrasser le feu, la première fois qu'il le vit ; mais Prométhée lui cria : ‘Satyre, tu pleureras la barbe de ton menton, car il brûle quand on y touche.’ ” C'est le sujet du frontispice⁸⁴. » Dans une des nombreuses défenses de son *Discours*, Rousseau ironise au frais d'un lecteur qui n'aurait pas compris le texte ou l'image : « Mais que dirons-nous des plaisantes interprétations qu'il plaît à ce dernier adversaire de prêter à la figure de mon frontispice ? J'aurais cru faire injure aux lecteurs et les traiter comme des enfants de leur interpréter une allégorie si claire : de leur dire que

83. En plus de l'essai vingt-cinquième, Rousseau s'inspire aussi de l'essai trente-et-unième « Des cannibales » : il aurait fallu qu'il saute par-dessus les chapitres vingt-huitième et vingt-neuvième sans les lire pour qu'on suppose le *Premier Discours* immunisé contre une influence laboétienne. Supposition improbable.

84. *Premier Discours* III.17 - note e. – Les coordonnées des citations du *Premier Discours* et du *Second Discours* sont celles de l'édition de la Pléiade d'abord et ensuite celles de mes éditions chez Résurgences.

le flambeau de Prométhée est celui des sciences fait pour animer les grands génies ; que le satyre, qui voyant le feu pour la première fois court à lui et veut l'embrasser, représente les hommes vulgaires, qui séduits par l'éclat des lettres se livrent indiscretement à l'étude ; que le Prométhée qui crie et les avertit du danger est le citoyen de Genève. Cette allégorie est juste, belle, j'ose la croire sublime. Que doit-on penser d'un écrivain qui l'a méditée, et qui n'a pu parvenir à l'entendre ⁸⁵ ? »

Sans doute l'image et le texte, un peu tronqué, sont-ils tirés d'une œuvre de Plutarque selon la traduction d'Amyot ⁸⁶. Mais est-ce un pur hasard si La Boétie utilise la même image pour résumer son conseil aux tyranneaux, qui sont le fondement de la servitude volontaire ? « Ces misérables voient luire les trésors du tyran et, tout étonnés, admirent les rayons de sa magnificence ; et alléchés par cette éclat, ils s'approchent et ne voient pas qu'ils se jettent dans la flamme qui ne peut manquer de les consumer. Ainsi le satyre indiscret, comme disent les fables anciennes, voyant briller le feu trouvé par Prométhée, le trouva si beau qu'il alla l'embrasser et se brûla (sect. 92) ⁸⁷. » N'est-il pas possible que Rousseau se soit souvenu de l'allégorie de Plutarque en lisant le *Discours* de La Boétie et ait ainsi été conduit à l'utiliser dans son propre *Discours* ? Tous le savent : Rousseau était

85. *Lettre à Lecat* III.102.

86. Plutarque, *Comment tirer profit de ses ennemis* 86F.

87. Le *Second Discours* se rapproche lui aussi du *Discours de la servitude volontaire* (sect. 39-40) à travers une autre citation probable de Plutarque. Voir III.1353, note 3 - paragr. 134. Voir *Rousseau : sur le cœur humain* « L'état de société : appendice ».

lecteur de Plutarque; savoir plus rare, La Boétie, humaniste typique de la Renaissance française, a fréquenté le dernier grand moraliste grec⁸⁸. Aussi, comme Montaigne l'a fait sans doute, La Boétie a pu, pour ainsi dire, redoubler l'influence de Plutarque sur Jean-Jacques. Ce qui est sûr, c'est que ce rapprochement invite à sonder la parenté possible entre Rousseau, lecteur de Montaigne et de Plutarque, et La Boétie, ami de l'un et lecteur et traducteur de l'autre. Il faut alors se tourner vers le mystérieux *Discours de la servitude volontaire* et en même temps vers le trop bien connu *Discours des sciences et des arts*. La réflexion entreprise ici dépassera les textes en eux-mêmes pour atteindre aux pensées de fond qu'ils incarnent et rejoindre les hommes qui les ont créés.

*

Deux *Discours*

Il y a au moins une ressemblance importante entre les deux *Discours*: ils sont tous les deux des discours, justement. Deux anthropologies précises fondaient les écrits de La Boétie et de Rousseau; cela ne fait plus de

88 . Plusieurs des exemples historiques et remarques philosophiques de La Boétie sont tirés de Plutarque. Montaigne va jusqu'à suggérer comme origine première du *Contre un* une remarque de Plutarque. « Comme ce mot de Plutarque, que les habitants d'Asie servaient à un seul, pour ne pas savoir prononcer une seule syllabe, qui est non, donna peut-être la matière et l'occasion à La Boétie de son *Discours de la servitude volontaire* (*Essais* I.26 « De l'institution des enfants »). »

doute ⁸⁹. Mais que pour exprimer ces visions de la nature humaine, les deux emploient un ton résolument rhétorique, ce fait a de quoi surprendre. L'un et l'autre ne se contentent pas d'analyser les institutions, les mœurs et les hommes, voire de critiquer le mal en termes clairs : ils s'exclament devant l'incompréhension des hommes ; ils multiplient les figures de style, telle la prosopopée ; ils emploient de nombreuses images ; ils incitent leurs lecteurs à agir ; ils accumulent les exemples topiques, surtout tirés de l'histoire ancienne, pour étayer les thèses qu'ils exposent. Aussi, alors que Rousseau dès l'exorde avertit son lecteur qu'il jouera le rôle d'un orateur défendant une cause dans un tribunal ⁹⁰, La Boétie se compare à un prêtre qui sermonne le peuple (sect. 24). Certains historiens de la pensée trouveront là tout ce qu'il leur faut pour refuser de prendre au sérieux La Boétie et Rousseau et rester sourds aux questions qu'ils soulèvent et aux réponses qu'ils proposent ; mais on ne peut manquer de voir que

89. Pour La Boétie, voir par exemple, Lefort, « Le nom d'Un », pages 247-307 de l'édition Payot du *Discours* et Simone Goyard-Fabre, aux pages 77-117 de l'introduction à l'édition Garnier-Flammarion du *Discours* ; pour Rousseau, voir, par exemple, Victor Goldschmidt, *Anthropologie politique : les Principes du système de Rousseau*, Vrin, 1974, et Roger Masters, *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau*, Princeton University Press, 1968. – La section suivante tentera de dégager les principes de ces deux anthropologies.

90. « Il sera difficile, je le sens, d'appropriier ce que j'ai à dire au *tribunal* où je comparais... Qu'ai-je donc à redouter ? Les lumières de l'assemblée qui m'*écoute* ? Je l'avoue ; mais c'est pour la constitution du *discours*, et non pour le sentiment de l'*orateur* (PD III.5 - paragr. 5). » – Les italiques ne sont pas dans l'original.

les deux se rejoignent quant au ton et aux tours qu'ils emploient.

Sans doute, est-ce toujours une remarque d'ordre stylistique que de souligner l'utilisation que les deux auteurs font de l'Antiquité. Comme il a été souligné plus haut, Plutarque a été pratiqué par l'un et par l'autre et a été mis à contribution pour leur texte. Par ailleurs, les deux renvoient leurs lecteurs à Xénophon, à Platon, à Tacite, entre autres. Mais c'est sans doute leur relation à l'histoire de l'Antiquité, et surtout de la Grèce et de Rome qui les rapproche le plus. Pour l'un et l'autre, les hauts faits de l'Antiquité sont aussi vrais, sont plus justes même, que l'histoire contemporaine. L'un et l'autre passent sans crier gare de la lutte entre la Grèce et la Perse, fait crucial de l'histoire ancienne, à la lutte entre l'empire turc et les derniers restes de l'empire romain d'Orient à Constantinople, premier événement de l'histoire moderne. Et si pour La Boétie l'usage que les poètes et les tyrans anciens ont fait des fictions religieuses l'amène à penser aux mythes qui entourent la monarchie française, c'est que les deux faits renvoient de l'un à l'autre de la façon la plus naturelle : la distance historique lui paraît ne compter pour rien et la comparaison s'impose⁹¹. Or Rousseau fait de même lorsqu'il entasse les exemples anciens de peuples barbares mais libres pour glisser vers un

91. Voir sect. 66-68. La Boétie fait tout aussi spontanément le chemin inverse, allant des symboles français aux mythes grecs et romains. Voir sect. 69-70.

exemple contemporain⁹² : les Scythes et les Romains lui font penser aux Suisses et aux Genevois.

La remarque prend plus de poids du fait que les deux penseurs ne proposent pas des faits comme le feraient les historiens, en cherchant à cerner tel événement ou tel personnage aussi exactement que possible : leur tâche est de s'appuyer sur un fait, voire tout simplement d'illustrer une conclusion, pour faire saisir quelques traits de la nature humaine qui transcende les limites du temps, pour faire entrevoir des caractéristiques qui se retrouvent chez tous les hommes dans tous les siècles, et ce de façon à enjamber le christianisme. « On a vu la vertu s'enfuir à mesure que la lumière des sciences et des arts s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tous les temps et dans tous les lieux⁹³ » écrit Rousseau. De même, après avoir donné des exemples anciens et modernes de régimes libres et de tyrannies pour faire comprendre la première cause de la servitude volontaire, La Boétie conclut : « La nature de l'homme est bien d'être indépendant et de vouloir l'être ; mais sa nature est aussi telle qu'il prend naturellement le pli que l'éducation lui donne. Ainsi nous pouvons dire que toutes les choses auxquelles l'éducation de l'homme l'accoutume lui paraissent naturelles. Pourtant, seulement ce à quoi sa nature simple et non altérée l'invite est natif. Ainsi, la première raison de la

92 . « Tels furent les premiers Perses... Tels furent les Scythes... Tels les Germains... Telle avait été Rome même dans les temps de sa pauvreté et de son ignorance. Telle enfin s'est montrée jusqu'à nos jours cette nation rustique si vantée pour son courage (PD III.11 - paragr. 22) ».

93. PD III.10 - paragr. 16.

servitude volontaire, c'est la coutume (sect. 43-44). » En somme, les deux utilisent la rhétorique et ses instruments pour faire toucher à une idée universelle et intemporelle de l'homme, sans cela inaccessible à certains. Car pour les deux l'essentiel du travail de la pensée est, grâce à une comparaison avec ce qui est ailleurs et ce qui se faisait autrefois, de transcender le *hic et nunc* et d'arriver à ce qui est de partout et de toujours.

De plus, au moment même où la passion semble emporter les orateurs, les penseurs expriment quelques-unes de leurs thèses cruciales. C'est ainsi que La Boétie interrompt une charge contre les tyranneaux, qui se font les serfs du tyran, pour parler de l'amitié. « L'amitié est un nom sacré, c'est une chose sainte ; elle n'existe jamais qu'entre gens de bien et ne s'acquiert que par une estime mutuelle ; elle ne s'entretient pas tant par les bienfaits que par une bonne vie ; ce qui rend un ami sûr de l'autre, c'est la connaissance de son intégrité ; son bon naturel, la foi et la constance sont ses répondants. Il ne peut y avoir d'amitié là où se trouvent la cruauté, la déloyauté et l'injustice. Et quand les méchants s'assemblent, c'est un complot et non une compagnie ; ils ne s'entraiment pas, mais ils s'entrecraignent ; ils ne sont pas des amis, ils sont des complices (sect. 89). » Il faut comprendre que cette description des conditions et de la nature de l'amitié n'est que l'image positive de la description passionnée de la vie des tyranneaux lorsqu'ils s'associent au tyran pour manipuler les gens du peuple, description qui entoure et englobe le passage cité.

Rousseau, pour sa part, vers la fin du *Premier Discours*, exhorte les rois à améliorer le sort des sages.

« Nous avons des physiciens, des géomètres, des chimistes, des astronomes, des poètes, des musiciens, des peintres ; nous n'avons plus de citoyens ; ou s'il nous en reste encore, dispersés dans nos campagnes abandonnées, ils y périssent indigents et méprisés. Tel est l'état où sont réduits, tels sont les sentiments qu'obtiennent de nous ceux qui nous donnent du pain et qui donnent du lait à nos enfants⁹⁴. » Or cette plainte est porteuse d'une idée centrale du système rousseauiste : la solitude de l'individu et surtout de l'homme sain, de l'homme naturel. Dans un monde corrompu, l'homme qui, pour ainsi dire, se ramasse dans son fonds naturel intact se retrouvera isolé de la masse des individus, lesquels sont emportés hors d'eux-mêmes. Pour Rousseau et La Boétie, la raison peut inspirer la passion, et la passion dire une vérité qui est au cœur de la raison, si on veut bien permettre cette fusion des facultés humaines.

Aussi, pour les deux penseurs, la capacité de généraliser et d'universaliser, la capacité de garder le sens froid rationnel au milieu d'un orage passionnel, et l'incapacité de le faire, donnent la mesure des esprits et distinguent les hommes de la façon radicale⁹⁵. En

94. *PD* III.26 - paragr. 54.

95. Selon La Boétie : « Il s'en trouve toujours quelques-uns mieux nés que les autres qui sentent le poids du joug et ne peuvent s'empêcher de le secouer, qui ne s'habituent jamais à la sujétion et qui, comme Ulysse, qui par mer et par terre cherchait toujours à voir la fumée de sa maison, ne peuvent jamais s'empêcher de penser à leurs privilèges naturels et de se souvenir de leurs prédécesseurs et de leur premier être. Ce sont volontiers ceux-là qui ayant l'entendement net et l'esprit clairvoyant ne se contentent pas de regarder ce qui est devant leurs pieds, comme fait la grosse

dernière analyse, pensent-ils l'un et l'autre, le progrès et les acquis culturels sont pour peu de chose dans la véritable libération de l'homme, sa libération de l'opinion. Et on a beau être né à la Renaissance plutôt qu'au Moyen-Âge ou au Siècle des lumières plutôt qu'au dix-septième siècle; les nations ont beau être devenues modernes, et les découvertes scientifiques se multiplier, un homme du quinzième siècle peut apprendre d'un Ancien, et un peuple qui a donné Newton, ou monsieur de Voltaire, n'a pas d'avantage véritable sur un citoyen de la sombre Genève: la vraie pensée exige qu'on pense pour soi et qu'on pense par delà son temps et par delà les coutumes et opinions de son groupe, fussent-elles celles d'une société éclairée.

En revanche, on a vite fait de comprendre que la thèse de Rousseau, contraire à l'opinion de son siècle, le siècle dit des lumières, est que le développement des sciences et des arts a corrompu les mœurs plutôt que de les épurer. Or les remarques du citoyen penseur sont d'abord politiques: la corruption des mœurs est dénoncée, et ce dès les premières lignes, parce qu'elle implique la déchéance des hommes, certes, mais en

populace, mais pensent à ce qu'il y a derrière et devant eux et se souviennent encore des choses passées pour juger de celles du temps à venir et pour mesurer les présentes; ce sont ceux qui, ayant la tête bien faite, l'ont ensuite polie par l'étude et le savoir (sect. 45). » Ce que Rousseau reprend à sa façon: « Il y aura dans tous les temps des hommes faits pour être subjugués par les opinions de leur siècle, de leur pays, de leur société. Tel fait aujourd'hui l'esprit fort et le philosophe qui, par la même raison, n'eût été qu'un fanatique du temps de la Ligue. Il ne faut point écrire pour de tels lecteurs, quand on veut vivre au delà de son siècle (*PD* III.3 - paragr. 2). »

autant qu'ils sont des êtres politiques. Ainsi s'établit le lien entre la liberté politique et l'équilibre moral ; ce qui permet à Rousseau d'ironiser sur les prétentions des peuples civilisés, qui de fait sont heureux dans leur esclavage⁹⁶. Puis dans la note, Rousseau s'explique plus clairement encore : les maîtres de ces esclaves ont tout intérêt à voir les sciences et les arts se développer parce qu'ils affaiblissent le cœur de leurs sujets et leur rendent la servitude psychologiquement nécessaire. « Les princes voient toujours avec plaisir le goût des arts agréables et des superfluités dont l'exportation de l'argent ne résulte pas s'étendre parmi leurs sujets. Car outre qu'ils les nourrissent dans cette petitesse d'âme si propre à la servitude, ils savent très bien que tous les besoins que le peuple se donne sont autant de chaînes dont il se charge⁹⁷. » Avec Rousseau, on va donc, d'un coup, d'une analyse des effets du progrès des lettres à la question de la servitude politique.

Sans doute, le raisonnement de La Boétie part-il de ce qui sert de conclusion à Rousseau. Comme l'indique le titre de son texte, il s'agit de comprendre le phénomène politique étrange qu'est la servitude volontaire. Or la deuxième cause de cette dernière est justement la pusillanimité des gens du peuple, leur abêtissement, leur avachissement, leur

96. Le besoin éleva les trônes ; les sciences et les arts les ont affermis. Puissances de la terre, aimez les talents, et protégez ceux qui les cultivent. Peuples policés, cultivez-les : heureux esclaves, vous leur devez ce goût délicat et fin dont vous vous piquez (*PD*.III 7 - paragr. 9) ». – Pour mesurer la force de cette remarque, on n'a qu'à penser à la fierté fin de siècle des sociétés dites à la fois « libres et libérales » et « de consommation »

97. *PD* III.7 - note a.

« assottissement », pour employer les vertes tournures que pouvait se permettre un auteur de la Renaissance. Il fait comprendre par la suite que la servitude a beau être volontaire, la petitesse d'âme qui en est la racine est un effet, un résultat, et le résultat de l'action du tyran : les gens ne naissent pas bêtes, avachis, « assotis ». Et La Boétie d'analyser les moyens que prennent les maîtres pour affaiblir leurs sujets. Citant l'exemple de Cyrus qui sut conquérir pour de bon le peuple de Sardes en multipliant les divertissements, il conclut : « Tous les tyrans n'ont pas déclaré aussi expressément qu'ils voudraient efféminer leurs gens ; mais, en vérité, ce que celui-ci ordonna formellement et réalisa de fait, la plupart l'ont tenté en sous-main... Les théâtres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bêtes étranges, les médailles, les tableaux et autres drogues semblables étaient, pour les peuples anciens, les appâts de la servitude, le prix de leur liberté, les outils de la tyrannie ; les anciens tyrans avaient ce moyen, cette pratique, ces allèchements pour endormir leurs sujets sous le joug (sect. 56 et 57). » Renversant l'analyse de Rousseau, mais l'assumant quant à l'essentiel, La Boétie remonte de la servitude de l'homme, animal politique, à sa cause : l'usage politique de la popularisation des sciences et des arts pour mieux asseoir un régime fondamentalement vicié, identifié sans plus à la monarchie.

Puis, par un retournement qui est une des surprises du *Discours de la servitude volontaire*, La Boétie, humaniste de la Renaissance, soutient aussi que les lettres sont un instrument de choix contre l'asservissement intellectuel et sa conséquence, la

servitude politique. Quelques-uns, les hommes éduqués et éduqués, doués par la nature d'une tête bien faite, savent utiliser les lettres pour développer ce qui leur fut ainsi donné au moyen de la communication mutuelle de leurs idées, projets et expériences. Aussi, rappelle-t-il que les mauvais maîtres, par exemple les tyrans orientaux, choisissent souvent de décourager le développement des sciences et des arts (sect. 46). Car ce que les « quelques-uns » savent reconnaître d'abord et avant tout, c'est la grandeur de l'indépendance, c'est que la liberté est essentielle parce que naturelle. « Ceux-là, même si la liberté était entièrement perdue et tout à fait hors de ce monde, l'imagineraient, la toucheraient et même la savoureraient en esprit. La servitude ne serait pas de leur goût pour si bien qu'on l'accoutrât (sect. 45). » De tels hommes, surtout s'ils ont réussi à se parler, surtout s'ils ont réussi à raffermir leurs évidences premières par l'étude et l'entreconnaissance, pourraient accomplir un bien politique énorme en agissant sur les âmes et les imaginations de leurs concitoyens, en ranimant ce qui semble mort, en bloquant les influences malades.

Mais rien n'assure que ce qui est nécessaire pour que le désir d'indépendance revivifie le corps politique, rien n'assure que ce nécessaire soit. Ainsi, selon le mot choisi par La Boétie, les meilleurs peuvent très bien se rapprocher du tyran et se faire *tyranneaux* pour le malheur de tous. Car si, comme on l'a vu, les sciences et les arts peuvent être utilisés pour affaiblir l'esprit de résistance des gens du peuple, souvent les gens mieux doués ne sauront pas tirer la vérité et l'énergie politique de leur expérience immédiate, et encore moins de leurs lectures et réflexions. Il est possible, voire probable,

que les meilleurs se mettent au service du tyran pour asservir les autres et qu'ils deviennent, en même temps que des courroies de transmission du pouvoir aliénant, les meilleurs exemples de l'asservissement volontaire. C'est pourquoi le problème de la servitude volontaire est en fin de compte le problème des grands, et de leur façon de vivre. Dirigeront-ils leur énergie contre le régime malsain, et celui-ci tombera de lui-même; feront-ils autrement, et tous, eux les premiers, vivront sous une tyrannie débilatante, dangereuse et vile. « Toutefois, en voyant ces gens qui servent bassement le tyran pour tirer profit de sa tyrannie et de la servitude du peuple, il m'arrive souvent d'être étonné par leur méchanceté et quelquefois d'avoir pitié de leur sottise. Car, à vrai dire, qu'est-ce que s'approcher du tyran sinon s'éloigner de sa liberté et, pour ainsi dire, serrer à deux mains et embrasser la servitude ? Qu'ils laissent un moment de côté leur ambition, qu'ils se défassent un peu de leur avarice et puis qu'ils se regardent et qu'ils se reconnaissent tels qu'ils sont, et ils verront clairement que les villageois et les paysans qu'ils foulent aux pieds autant qu'ils le peuvent et dont ils font pis que des forçats ou des esclaves, ils verront, dis-je, que même ainsi malmenés, ceux-ci sont encore plus fortunés et un peu plus libres qu'eux (sect. 79). » En somme, si l'asservissement politique est la question clé que doit se poser celui qui veut réfléchir sur l'homme, si le rôle des sciences et des arts se trouve au cœur de ce problème, la clé de la clé, et le cœur du cœur, est l'action des hommes les plus énergiques, parmi lesquels il faut compter les penseurs et les artistes.

Or s'il en est ainsi pour La Boétie, il en est de même pour Rousseau. Car l'apologiste de l'égalité est le

premier à reconnaître l'inégalité de talents qu'établit la nature⁹⁸. Non seulement y a-t-il des hommes qui, au contraire de la majorité, peuvent se libérer des préjugés de leur société, mais les « meilleurs citoyens » sont des hommes qui prennent plaisir à se consacrer à des questions scientifiques souvent abstruses. Selon ce que les meilleurs feront de leurs dons naturels, les sociétés auxquelles ils appartiendront vivront bien ou mal. À eux donc de mesurer l'utilité ou la nocivité de ce que leurs talents leur permettent de découvrir et de créer ; à eux de mesurer l'influence de leur exemple sur les esprits moins forts ; à eux de se détourner, du moins en public, du développement des sciences et des arts⁹⁹.

98. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau affirme dès les premières pages qu'il y a une certaine inégalité naturelle entre les hommes : « On ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité naturelle, parce que la réponse se trouverait énoncée dans la simple définition du mot (III.131 - paragr. 40) ». Plus tard, il rappelle que malgré tous les progrès et les déchéances que connaissent l'ensemble des hommes, il en demeure toujours quelques-uns qui sont imperméables au mal parce qu'ils sont naturellement plus forts et meilleurs que l'ensemble de l'humanité : plus précisément, ceux-ci ont conservé « la commisération naturelle, qui, perdant de société à société presque toute la force qu'elle avoit d'homme à homme, ne réside plus que dans *quelques* grandes âmes cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les *peuples* et qui, à l'exemple de l'Être souverain qui les a créés, embrassent tout le *genre humain* dans leur bienveillance (III.178 - paragr. 130). » – Les italiques ne sont pas dans l'original. – Voir aussi la description que Rousseau fait de lui-même dans les *Rêveries* I.1058-1060.

99. « Répondez-moi, dis-je, vous de qui nous avons reçu tant de sublimes connaissances. Quand vous ne nous auriez jamais rien appris de ces choses, en serions-nous moins nombreux, moins

Mais il y a plus : cette inégalité devrait avoir selon Rousseau son pendant politique. Car dans les sociétés bien gouvernées les princes sages comprendront que ces esprits d'exception sont les meilleurs garants de la santé politique : il faut, entre autres par l'honneur accordé aux hommes de talent, encourager les génies à rediriger leurs énergies pour qu'elles servent à l'intérêt de tous. « Mais si l'on veut que rien ne soit au-dessus de leur génie, il faut que rien ne soit au-dessus de leurs espérances. Voilà l'unique encouragement dont ils ont besoin. L'âme se proportionne insensiblement aux objets qui l'occupent, et ce sont les grandes occasions qui font les grands hommes... Que les savants du premier ordre trouvent dans les cours [des princes sages] d'honorables asiles. Qu'ils y obtiennent la seule récompense digne d'eux : celle de contribuer par leur crédit au bonheur des peuples à qui ils auront enseigné la sagesse ¹⁰⁰. » Sans doute le citoyen de Genève encourage les rois à recevoir auprès d'eux les génies et les génies à s'approcher des rois, ce que ne fait pas La Boétie. Mais au fond, ici aussi Rousseau tombe d'accord avec son prédécesseur : les hommes de talent supérieur qui vivent près des maîtres politiques portent en eux le remède au mal-être social et moral. Mais par le fait même, ces grands, lorsqu'ils sont infidèles à eux-

bien gouvernés, moins redoutables, moins florissants ou plus pervers ? Revenez donc sur l'importance de vos productions ; et si les travaux des plus éclairés de nos savants et *de nos meilleurs citoyens* nous procurent si peu d'utilité, dites-nous ce que nous devons penser de cette foule d'écrivains obscurs et de lettrés oisifs, qui dévorent en pure perte la substance de l'État (PD III.19 - paragr. 39) ? » – Les italiques ne sont pas dans l'original.

100. PD III.29-30 - paragr. 59.

mêmes et à leurs concitoyens, deviennent les causes premières de la déchéance politique et morale ¹⁰¹.

Et il y a plus encore. Les deux auteurs identifient un même mal central ; ils conçoivent la déchéance morale qu'ils dénoncent comme fonction de la domination d'un homme sur un autre. Tout lecteur du *Second Discours* sait que pour Rousseau l'inégalité est la cause des malheurs humains ¹⁰². Mais il est plus difficile de saisir que l'auteur du *Premier Discours* avait déjà développé cette thèse, que sa dénonciation du progrès des sciences et des arts se fondaient sur le même principe : la critique de l'inégalité politique et de l'esprit moral qui la nourrit ¹⁰³. Pourtant, le fond se laisse deviner, par exemple dans les exemples de monarchies perverses, dans la suggestion que la chute de Rome eut lieu avec l'établissement du régime impérial, dans la louange de la république genevoise ¹⁰⁴. De plus, la thèse est exposée, quoiqu'en peu de mots, vers la fin du *Discours sur les sciences et les arts*. « D'où naissent tous ces abus, si ce n'est de l'inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l'avilissement des vertus ? Voilà l'effet le

101. Toute sa vie Rousseau s'est attaqué à ceux que nous appellerions les intellectuels et qu'il nommait les « messieurs », les « philosophes », ou les « maîtres » et les « ministres du temple ». Voir, par exemple, la *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation* IV.1050 - paragr. 14-15.

102. Voir, par exemple, III.192-193 - paragr. 154.

103. Sur le fond occulté du *Premier Discours* et sur l'exposition qu'en fait le *Second Discours*, lire et comparer *Préface d'une seconde lettre à Bordes* III.105-106 et *Confessions* I.388. Voir aussi *Rousseau : sur les sciences et les arts*, « Orgueil ».

104. Voir *PD* III 10 et 11 - paragr. 17-22.

plus évident de toutes nos études et la plus dangereuse de toutes leurs conséquences¹⁰⁵. » Toutes les autres tares sociales : gaspillage des énergies humaines, élimination du sacré, accroissement du luxe, corruption du goût, affaiblissement militaire, dégénérescence morale, naissent de l'inégalité ; or l'inégalité est encouragée par le développement des sciences et des arts¹⁰⁶, dit Rousseau. Voilà pourquoi son premier grand texte est contre les sciences et les arts : loin d'être un ennemi naturel des lettres, Rousseau est contre l'inégalité politique et social et, par voie de conséquence seulement, dénonciateur des progrès culturels. Or dans son esprit l'inégalité est mauvaise en dernière analyse parce qu'elle implique une perte d'indépendance ou de liberté. L'indépendance politique d'une société par rapport aux autres¹⁰⁷ et l'indépendance sociale des citoyens entre eux¹⁰⁸ sont

105. *PD* III.25 - paragr. 53.

106. Voir par exemple *Observations* III.49-50.

107. C'est à la lumière de la bonté de l'indépendance politique que le *Premier Discours* prend le ton militariste qui heurte souvent les susceptibilités contemporaines. « Tout homme doit être soldat pour la défense de sa liberté ; nul ne doit l'être pour envahir celle d'autrui ; et mourir en servant la patrie est un emploi trop beau pour le confier à des mercénaires (*Dernière réponse* III.82). » Remarque qui demandait déjà du temps de Rousseau et encore plus aujourd'hui « un lecteur impartial et ami de la vérité ».

108. Dès les premières pages du *Discours*, Rousseau insistait sur l'asservissement de la majorité à des modes qui ont perdu leur statut d'opinion commune, c'est-à-dire qui, étant décidé par quelques personnalités, s'imposent de l'extérieur et de haut et sont sans racine et inauthentiques. « On n'ose plus paraître ce qu'on est ; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses si des motifs plus

les biens à conserver et à promouvoir. En somme, la thèse du *Premier Discours* n'est de fait qu'un corollaire dont le théorème fondateur est l'analyse de la nocivité de l'inégalité ¹⁰⁹.

Le message premier de La Boétie est le même à peu de chose près. Certes, il reconnaît l'inégalité que la nature a instaurée depuis toujours entre les hommes, les uns étant plus forts, d'autres plus énergiques, d'autres plus intelligents. Mais lorsque cette inégalité de fait se proclame inégalité politique à institutionnaliser et s'appuie sur la force sociale pour accroître ses effets et les stabiliser, le mal s'introduit entre les hommes : voulant assurer par l'autorité de l'État ces privilèges que lui ont mérités ses qualités, l'élu de tous se transforme en monstre (sect. 5 et 29). D'ailleurs, peu de temps après la première usurpation, ceux qui profitent de l'inégalité politique se mettent à masquer l'inégalité de fait, qui à l'occasion est en leur défaveur, et déjettent la justice première de la nature : celui qui n'est ni fort ni bon, si ce n'est par accident, est traité comme s'il était l'un et l'autre par essence et selon l'hérédité (sect. 3). Cette situation, quoiqu'elle puisse être stable, est inacceptable, car par-delà les inégalités réelles la nature a fait l'homme selon

puissants ne les en détournent (III.8 - paragr. 13). » – La transformation de l'homme de société en homme de troupeau, en tant que caractéristique de la modernité, ce thème allait être repris et amplifié par la plume de Nietzsche.

109. Ou dans les mots de Rousseau : « Si le seul discours de Dijon a tant excité de murmures et causé de scandale, qu'eût-ce été si j'avais développé du premier instant toute l'étendue d'un système vrai mais affligeant, dont la question traitée dans ce discours n'est qu'un corollaire (*Préface d'une seconde lettre à Bordes* III 106) ? »

l'égalité : les hommes ne font pas que porter le même nom, ils ont la même forme ; et bien plus que des êtres de même espèce, ils sont des compagnons et des frères. Or pour La Boétie cette notion d'égalité naturelle entre les individus conduit à une autre : la liberté, c'est-à-dire l'indépendance politique et sociale des uns par rapport aux autres ; c'est parce que l'égalité est belle et bien naturelle qu'on conclut avec nécessité que l'indépendance est le fait de l'homme. « Donc, puisque cette bonne mère nous a donné à tous toute la terre pour demeure, nous a tous logés, en quelque sorte, en une même maison, nous a tous dessinés à partir du même patron, afin que chacun puisse se mirer et presque se reconnaître dans l'autre... il ne faut pas douter alors que nous soyons tous naturellement libres, puisque nous sommes tous compagnons et que personne ne puisse penser que la nature ait mis quelqu'un en servitude puisqu'elle nous a tous mis en compagnie (sect. 23). » C'est là souligner le rôle central de l'égalité dans la pensée de La Boétie : la servitude volontaire ne peut être prouvée monstrueuse que par une référence à l'égalité foncière qui existe d'emblée entre les individus. Encore et toujours, mais chez La Boétie cette fois, inégalité et égalité naturelles, comprises comme il faut, conduisent à rendre compte du phénomène de l'inégalité politique, mais à le condamner en dernière analyse.

Car, chez les deux penseurs, l'égalité est de quelque façon plus fondamentale que l'inégalité : l'inégalité naturelle ne peut servir à fonder l'inégalité politique dans une supposée essence de l'homme qui, pour assurer son accomplissement, appellerait cette structure politique ; faire l'apologie de l'inégalité

institutionnalisée, c'est parler de ce qui ne peut ni se penser ni même se dire, et l'accepter, c'est se prouver vicié, vicieux, monstrueux. Ou pour employer les mots de La Boétie : « Donc quel monstre de vice est-ce là, qui ne mérite même plus le titre de poltronnerie, qui ne trouve pas de nom assez vil, que la nature désavoue et que la langue refuse de nommer (sect. 8) ? »

En atteignant ainsi le cœur des deux discours, on atteint les anthropologies des deux auteurs. Et se pose alors la question : « Qu'en est-il de la nature humaine selon La Boétie et Rousseau ? »

Deux anthropologies

Car l'un et l'autre ont mis la question de la nature de l'homme au centre de leurs préoccupations et ainsi au centre de leurs textes. Voilà une dernière ressemblance qui permet de placer les deux *Discours* côte à côte.

Car, au moyen d'une image grandiloquente, Rousseau s'étonne devant l'élévation de l'esprit humain et brusquement ramène la grandeur de l'effort intellectuel des hommes à une seule question : « C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts ; dissiper par les lumières de sa raison les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé ; s'élever au-dessus de soi-même ; s'élancer par l'esprit jusque dans les régions célestes ; parcourir à pas de géant ainsi que le Soleil la vaste étendue de l'Univers ; et, ce qui est plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin ¹¹⁰. » Pour le citoyen de Genève, la question la plus

110. *PD* III.6 - paragr. 7.

importante n'est pas celle de l'héliocentrisme ou du géocentrisme¹¹¹, ni encore du statut épistémologique de ce que les hommes appellent la science : ce qu'il faut absolument connaître, et ce qui est plus difficile à connaître, c'est l'homme¹¹².

Or l'avis de La Boétie se fait connaître tout aussi clairement dans la brève section du Discours qui précède l'exposition des causes de la servitude volontaire (sect. 21-23). Après avoir décrit la servitude volontaire, mais avant d'exposer les hypothèses qui lui permettraient d'expliquer la naissance et la persistance de ce mal, l'auteur s'arrête pour caractériser l'homme selon les droits qui régissent les relations entre les individus¹¹³. Multipliant les références à la nature,

111. Voir *Émile* IV.433, et *Fiction* IV.1045 - paragr. 3

112. Cette thèse n'est pas propre au *Premier Discours*. Pour le *Second Discours*, voir III.122 - paragr. 44 ; pour les *Confessions*, voir I.3 et 5.

113. Le texte de La Boétie serait digne d'étude ne serait-ce qu'en raison de l'utilisation qui y est faite du mot *droit*, promis à une si large diffusion en philosophie politique. C'est certes un des premiers usages systématiques de ce mot par un penseur français. À cet égard, il est intéressant de noter que La Boétie parle une fois au moins de « droit » dans le sens de rectitude. « Si recouvrer la liberté lui coûtait quelque chose, je ne l'en presserais pas. Pourtant, qu'est-ce que l'homme doit avoir de plus cher que de se rétablir en son droit naturel et, pour ainsi dire, de bête redevenir homme (sect. 13) ? » Si on remet l'homme dans son droit, c'est qu'il faut le redresser justement, le rectifier, le ramener à la droiture de sa nature, et c'est, en fin de compte, qu'il y a une idée juste de l'être humain juste. Or l'usage contemporain du mot fait abstraction de cette idée : il y est question de droits de l'individu ou de la personne, et non de l'homme en tant qu'il se distingue de la bête, en tant qu'il peut *tomber* et se faire bête. – Tout à l'opposé de La Boétie, pour découvrir le droit naturel, Rousseau, en

insistant sur l'évidence et la nécessité de ses remarques, La Boétie souligne trois propriétés humaines, dont la dernière est que les hommes ne sont les esclaves de personne. Placé devant le fait bizarre mais indéniable de la servitude volontaire, laquelle est régulière au point d'être normale, La Boétie remonte à une conception de la nature humaine pour juger de ce qui est à partir du droit, c'est-à-dire depuis une claire vision des propriétés naturelles de l'être humain peu importe ce qu'il en fait. C'est sur ce socle que se dresse l'analyse et la rhétorique du Discours de la servitude volontaire.

En plus de tout fonder dans une anthropologie, les deux auteurs se rapprochent l'un de l'autre du fait d'exprimer leur vision fondamentale à partir d'un concept quasi mathématique : celui de l'unité. Malgré les premières apparences, la pensée de Rousseau est une pensée moderne. Or la modernité, comme chacun le sait, naît avec le *cogito* cartésien¹¹⁴, et donc avec

penseur typiquement moderne, remonte à l'homme redevenu une bête, soit avant qu'il ne se soit *élevé* à l'état d'humanité. – En supposant que la présente analyse du texte de La Boétie est exacte, la disparition du « droit en tant que rectitude » est fort significative à la fois pour l'histoire de la philosophie et la compréhension des débats de l'époque contemporaine.

114. Si, avec d'autres, on voyait en Machiavel le premier moderne, les remarques qui suivent seraient tout aussi justifiées. Car la clé de la pensée de Machiavel est finalement l'égoïsme, c'est-à-dire que le premier principe de toute pensée morale est celui de l'intérêt de l'individu, du moi, envers et contre tous : il y a pour ainsi dire les armes propres, qui sont sûres, et les armes étrangères, qui sont dangereuses, parce qu'il y a moi contre les autres. C'est après s'être libéré de toutes les illusions des morales précédentes pour retrouver la vérité effective de l'égoïsme, c'est à partir de ce moi

l'affirmation d'une première vérité fondatrice, la certitude du moi ¹¹⁵. Certes, le moi rousseauiste n'a pas comme fin première la maîtrise et la possession de la nature ; et rien n'est plus loin de la pensée scientifique claire et nette et utile que la rêverie du promeneur solitaire ¹¹⁶. Mais, en un sens, le repli imaginaire romantique est une victoire sur le monde encore plus grande que tout ce que Descartes aurait pu imaginer. Rousseau serait en quelque sorte un *surcartésien* : ne se limitant pas à contrôler le monde en se pliant à ses lois pour satisfaire des besoins incontournables : confort, santé, longue vie, et à rester esclave en fin de compte de ces mêmes besoins et lois, avant-dernier refuge du naturel des Anciens, Rousseau cherche à prendre le contrôle des besoins eux-mêmes en transformant le cœur de l'homme et en le satisfaisant par la matière immédiate, infinie et malléable de l'imaginaire. Certes, la jouissance du cœur exige la solidité de la toile qu'est la nature pour peindre ses émotions en long et en large. Et la magie de l'imagination assouvissante doit se ressourcer de temps en temps auprès des démons telluriques : pour raviver

épuré et donc solide et sûr que toutes les vérités pratiques modernes peuvent être découvertes. « Beaucoup d'hommes se sont imaginé des républiques et des principautés qu'on n'a jamais vues ni jamais connues existant dans la réalité ; mais une telle distance sépare la façon dont on vit de celle dont on devrait vivre que celui qui met de côté ce qu'on fait pour ce qu'on devrait faire apprend plutôt à se perdre qu'à se préserver ; parce qu'un homme qui veut faire profession d'être tout à fait bon, il faut qu'il se perde parmi tant d'hommes qui ne le sont pas (*Le Prince*, chap. 15). »

115. Voir *Les Lettres morales* IV.1095-1099.

116. Voir à cet effet la septième promenade des *Rêveries* I.1060-1073.

le rêve de Julie, il faut y transfuser le sang de Sophie. Car le rêveur romantique est un vampire du réel. Il n'en reste pas moins qu'à travers l'initiative rousseauiste, l'homme devient fantasmatiquement, si l'on veut, maître et possesseur de la nature et du ciel, du passé et de l'avenir, des autres et de soi. D'où cet aveu : « La vie contemplative dégoute de l'action. Il n'y a point d'attrait plus séducteur que celui des fictions d'un cœur aimant et tendre, qui, dans l'univers qu'il se crée à son gré, se dilate, s'étend à son aise, délivré des dures entraves qui le compriment dans celui-ci. La réflexion, la prévoyance, mère des soucis et des peines n'approchent guère d'une âme enivrée des charmes de la contemplation. Tous les soins fatigants de la vie active lui deviennent insupportables et lui semblent superflus ; et pourquoi se donner tant de peines dans l'espoir éloigné d'un succès si pauvre, si incertain, tandis qu'on peut dès l'instant même, dans une délicieuse rêverie, jouir à son aise de toute la félicité dont on sent en soi la puissance et le besoin ¹¹⁷ ? »

Mais le moi rousseauiste, c'est quand même l'unité. On comprendra donc comment Rousseau fait reposer toute sa pensée et surtout son œuvre maîtresse, l'*Émile*, sur une idée : l'unicité du moi naturel. « L'homme naturel est tout pour lui : il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui

117. *Rousseau juge de Jean-Jacques* I.822. C'est là un véritable leitmotiv du deuxième dialogue de cette œuvre (pages 814 et 826 entre autres).

est le corps social¹¹⁸. » Voilà aussi pourquoi Rousseau utilise si souvent l'image de l'île¹¹⁹. Ce phantasme est, sans doute, le plus adéquat pour exprimer sa conception de la condition humaine. Il est adéquat à deux titres: il exprime à la fois la séparation et la limitation. D'une part, l'homme naturel est séparé du troupeau, de la masse, il est coupé du lieu où opère le mal et la corruption. Cependant, l'isolement exprime surtout sa séparation ontologique d'avec les autres. Non pas que l'homme naturel soit impassible comme quelque sage stoïcien : sa sensibilité exquise se paie à coup de peines et de douleurs et s'exprime dans les larmes et les gémissements. Mais il est comme étranger à l'erreur et la corruption : toujours, il voit clair ; tout de suite, il réduit à néant les apparences, pour lui sinon pour les autres ; jamais, son premier mouvement n'est déjeté. Ensuite, séparée du continent, l'île est aussi limitée par la mer. Or l'homme naturel est limité à lui-même, et, de ce fait, se montre incapable de se perdre dans le regard de l'autre. Même quand il se tourne vers la nature et Dieu, même quand il s'évapore dans les idéaux qu'il produit, c'est sans jamais se quitter. Car il est moins question de contempler Dieu

118. *Émile* IV.249.

119. Voici, par exemple, comment Saint-Preux parle du verger de Clarens, le lieu du bonheur dans *La Nouvelle Héloïse* : « Ce matin je me suis levé de bonne heure, et avec l'empressement d'un enfant je suis allé m'enfermer dans l'*Isle déserte* (II.486). » Voir aussi la description de la maison à Montmorency (*Confessions* I.521 et *Rousseau juge* I.812), ou la description du bonheur de l'île de Saint-Pierre (*Rêveries* I.1041). Voir quelques remarques supplémentaires dans la rubrique « Articles » sous le titre « Le Rôle de l'imaginaire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau ».

ou son œuvre que de produire par un mouvement spontané sur fond de réalité de douces rêveries imprécises habitées par de merveilleux êtres chimériques, rêveries qui présentent à l'individu la plénitude de sa propre nature et, en même temps, la protègent et la fortifient. En somme, dire que l'être humain est l'unité première, c'est dire qu'il est par essence solitaire tant qu'il demeure naturel ou aussitôt qu'il le redevient ¹²⁰.

120. En remontant aussi *haut* dans les principes de Rousseau, on doit laisser dans l'ombre plusieurs dimensions de sa pensée, et autant de questions importantes. Par exemple, si l'unité du moi est la donnée première de l'anthropologie rousseauiste, comment expliquer le *Contrat social*, dont toute la logique vise à faire disparaître le moi individuel pour le remplacer par un moi collectif. D'où des phrases comme celles-ci : « Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres (III.360-361). » La réponse se trouverait, d'abord, dans le statut de cette œuvre de réflexion politique, qui décrit avant tout une glorieuse impossibilité, soit un idéal né de la logique d'un cœur libre et indépendant qui pense, seul, les conditions d'une possible société légitime, ou encore qui fait la preuve du nécessaire échec de toutes les constructions politiques tentant d'allier l'intégrité du moi et les exigences de la vie sociale. On trouverait une autre clé dans la distinction entre les âmes de certains hommes qui conservent l'essentiel de ce que la nature leur a donné et celles de la plupart, plus faibles, qui ont besoin d'un succédané de la nature, qu'une société construite à la lumière des principes du *Contrat social* leur offrirait. – Sur les âmes fortes et les âmes faibles, voir *Rousseau juge de Jean Jacques* I.669 et suivantes. Voir quelques remarques supplémentaires dans la rubrique « Articles » sous le titre « Le Français juge de Jean-Jacques ».

Pour ce qui est de La Boétie, le surnom de son œuvre, *Le Contre un*, laisse deviner une transposition conceptuelle analogue à celle de Rousseau : le concept de l'unité résume tout ce qu'il a à dire sur l'homme. Plutôt que de parler en termes concrets de tyrannie, ou de monarchie, ou d'esclavage, le sous-titre vise un être abstrait qui, semble-t-il, n'a rien à voir avec le monde politique et humain. Quel est ce *Un* contre lequel on veut porter les lecteurs ? Ceux qui affublèrent le *Discours* de La Boétie de ce titre bizarre ne firent que souligner ainsi quelques passages du texte où l'auteur utilise ce nom bref et énigmatique pour désigner le mal politique en soi. « Voir un million d'hommes servir misérablement, le cou sous le joug, non pas contraints par une force supérieure à la leur, mais en quelque sorte, semble-t-il, enchantés et charmés par le seul nom un, dont ils ne doivent ni craindre la puissance puisqu'il est seul, ni aimer les qualités puisqu'il est inhumain et cruel envers eux ; c'est certes une grande chose ; toutefois c'est si commun qu'il faut d'autant plus s'en attrister et d'autant moins s'en étonner (sect. 3). »

Si le mal politique se résume à la tentative d'établir une unité sociale qui s'incarnerait dans la personne du maître, il ne faut pas imaginer que l'auteur cherche comme remède au mal une espèce de symbiose de tous où les individus se perdent dans l'unité du groupe. Le règne de la masse est pour La Boétie un mal aussi grave que celui du tyran. Bien mieux, la tyrannie a comme phénomène concomitant la massification du peuple. C'est avec et par l'aliénation de tous dans un groupe informe que l'aliénation au supérieur se réalise ; la perte de soi dans un tout sacré

et la soumission de tous à un seul se font dans le même moment et, semble-t-il, par la même opération. « Les empereurs romains n'oublièrent pas non plus de prendre, ordinairement, le titre de tribun du peuple tant parce que cet office était tenu pour saint et sacré que parce qu'il était établi pour la défense et la protection du peuple. Sous faveur des institutions de l'État, ils s'assuraient par ce moyen que le peuple se fierait davantage à eux, comme s'il suffisait d'en entendre le nom plutôt que d'en ressentir les effets contraires (sect. 62). » Contre la soumission à un seul, mais aussi contre l'assimilation de l'individu dans l'unité du peuple, de l'État ou de la masse, La Boétie, croirait-on alors, abolit toute solution bel et bien politique du problème; vivre sans chef, et hors du groupe, n'est-ce pas vivre seul? On serait donc tenté de voir en La Boétie le génial inspirateur de Rousseau sur toute la ligne et jusqu'à l'idée fondamentale de ce dernier.

Mais la solution laboétienne ne privilégie pas la solitude, et l'ami de Montaigne ne propose pas comme remède à la double aliénation dans des unités factices un repli sur l'unité première que constitue l'individu. Sans doute, à ses yeux la nature produit-elle d'abord et avant tout un individu, un être séparé des autres, indivisible tant qu'il est vivant. Mais il est illusoire selon lui de tenter de retrouver cette unité naturelle. Au contraire, le rêve que produit l'unité solitaire aliène et fortifie le jeu de l'imagination qui détourne de soi. « Or ordinairement le bon zèle et l'affection de ceux qui ont gardé, malgré le temps, la dévotion de l'indépendance demeurent sans effet, si nombreux soient-ils, parce qu'ils ne s'entreconnaissent pas; sous le tyran, la

liberté d'agir, de parler et presque de penser leur est totalement enlevée; chacun d'entre eux devient complètement isolé en son imagination (sect. 46). » De par un paradoxe bien de La Boétie, on ne peut être soi qu'en passant par un autre, on ne peut se connaître que grâce à une entreconnaissance, on ne peut être un qu'en étant deux. Car selon ce que révèle l'expérience de vivre, et surtout l'expérience de la parole échangée, par laquelle l'homme devient humain et sans laquelle l'individu ne peut même concevoir son individualité, chacun devient soi par la découverte de l'autre. C'est là une des trois premières propriétés inscrites dans la nature de l'homme. La mère nature « a montré en toutes choses la volonté de nous faire tous uns plutôt que tous unis (sect. 23) ». On ne peut sous-estimer ce *uns* avec son *s* final : il fait comprendre que *Le Contre un*, s'il est la critique acerbe du tyran, s'il avertit des dangers de l'abandon à la volonté populaire, détourne de l'isolement et fait l'apologie de la réciprocité des regards et des paroles par laquelle chaque un se découvre et se fortifie à deux.

Cette opposition entre les deux conceptions de l'homme se retrouve jusque dans les deux prépositions qui sont comme les signatures des deux auteurs. Lorsque Rousseau veut parler de l'homme tel qu'il devrait être, tel qu'il est en soi, il le dépouille, il le sépare, il le détache de tout ce qui a été acquis par le temps et l'influence de la société. Aussi la préposition *sans* revient à tout moment sous sa plume. Dans le *Second Discours*, voulant décrire l'homme naturel il écrit : « Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul

désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme sauvage, sujet à peu de passions et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt de voir et que son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité¹²¹. » La découverte de la vérité sur l'homme, et le travail moral sur soi qui ramène à la vérité, se fait par un processus de purification, de décantage, à la fin duquel l'individu se révèle tel qu'il est par nature. Or le décantage principal se fait sans doute par rapport aux autres. L'homme n'est ce qu'il est, on ne le comprend en vérité, que lorsqu'il est un, c'est-à-dire tout à fait sans les autres¹²².

Pour La Boétie, la vérité est l'exact contraire. Aussi, à son avis, la préposition humaine par excellence est *entre*, dans le sens de mutuel ou réciproque, selon le mouvement de va-et-vient, qui unit les individus, sans faire disparaître leur individualité. Sans doute y a-t-il l'entreconnaissance, déjà présentée ; sans doute y a-t-il ses mots sur l'amitié, qui « est un nom sacré... une chose sainte , qui n'existe jamais qu'entre gens de bien et ne s'acquiert que par une estime mutuelle , qui ne s'entretient pas tant par les bienfaits que par une bonne vie ; ce qui rend un ami sûr de l'autre, c'est la connaissance de son intégrité ;

121. *SD* III.159-160 - paragr. 88. Les italiques ne sont pas dans l'original. – Voir aussi *Rêveries* I.995 et 999.

122. Voir *Rêveries* I.1002 et 1075. – Au contraire de ce que suggèrent les Anciens quand ils traitent de sujets semblables, l'âme, selon Rousseau, se nourrit d'elle-même et non de la vérité.

son bon naturel, la foi et la constance sont ses répondants (sect. 89) ».

Mais peut-être comprendra-t-on mieux encore à quel point cette réciprocité est l'essentiel de l'être humain, en pensant que pour La Boétie, même les tyranneaux, mêmes les hommes les plus déformés donc, vivent dans l'*entre*. « Et quand les méchants s'assemblent, c'est un complot et non une compagnie ; ils ne s'entraiment pas, mais ils s'entrecraignent ; ils ne sont pas des amis, ils sont des complices... Voilà pourquoi il y a bien entre les voleurs, dit-on, une certaine loyauté pour le partage du butin, parce qu'ils sont pairs et compagnons ; et s'ils ne s'entraiment pas, au moins ils s'entrecraignent et ne veulent pas, en se désunissant, amoindrir leur force (sect. 89-90). » Enfin, même le tyran n'apprend à se connaître (dans l'erreur et la perversion, soit) qu'à travers les autres. Car « les favoris du tyran ne peuvent jamais être sûrs de lui, étant donné qu'il a appris d'eux qu'il peut tout et qu'il n'y a droit ni devoir qui l'oblige. Il est habitué à considérer sa volonté pour une raison péremptoire et à n'avoir aucun compagnon, mais à être le maître de tous (sect. 90) ». Aussi, si l'image première de Rousseau est celle de l'île, il faut penser que l'image première de La Boétie serait celle du pont. Entre une île humaine et une autre, il y a toujours la possibilité de construire un pont, dont la nature a prévu la forme, dont elle fournit les matériaux, dont elle assure la solidité par la participation à la nécessité qui unit tout.

Loin d'être des considérations purement linguistiques, ses remarques sur l'*entre* et le sans pointent vers le centre de la pensée des deux hommes, qui s'opposent quant à l'essentiel. Or pour des

penseurs, les idées ne sont pas que des idées : elles disent la vie, mieux, elles sont la vie.

Deux destins

Aussi a-t-on souvent souligné que l'œuvre philosophique de Rousseau est bien autobiographique et que son œuvre autobiographique tenait compte des enjeux philosophiques d'une vie jugée « exemplaire »¹²³. En reconnaissant ce caractère de l'œuvre, on se tournera vers quelques événements de la destinée du promeneur solitaire. Après de multiples expériences douloureuses, semble-t-il, Rousseau fut obligé de se retirer dans la solitude et entrer en lui-même pour trouver la paix, pour trouver la vérité de sa personne et du même coup pour s'aligner sur la vérité qu'il avait découverte au sujet du cœur humain¹²⁴.

Or cette propension à quitter les hommes qui ne comprennent pas pour se retrouver seul avec soi et se reposer sur le seul jugement de ses propres sentiments est un trait qui appartient au Rousseau du tout début. Ainsi dans le *Discours sur les sciences et les arts*, après avoir indiqué à ses juges, les membres de l'Académie de Dijon, qu'il craignait de les heurter avec ses paradoxes, mais qu'il tirait espoir de leur équité, il ajoutait : « À ce motif qui m'encourage, il s'en joint un autre qui me détermine : c'est qu'après avoir soutenu, selon ma lumière naturelle, le parti de la vérité, quel que soit

123. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la Transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1957, page 6. Voir, par exemple, *Confessions* I.5.

124. Voir *Rêveries* I.1000-1001. Ou encore *Rousseau juge* I.812-815.

mon succès, il est un prix qui ne peut me manquer : je le trouverai dans le fond de mon cœur ¹²⁵. » Le jugement des autres, imaginé favorable, « encourage » le citoyen de Genève à parler et à écrire ; mais c'est l'approbation de sa conscience, ou plutôt de son cœur, récompense indépendante et toujours accessible, qui le « détermine ». Le poids des mots fait voir que le fléau de l'anthropologie rousseauiste penchait dès ce moment vers la vérité de la solitude, et la solitude de l'homme vrai.

Rousseau aurait donc été depuis le début un promeneur solitaire ? Il y a au moins un cas qu'il faudrait examiner avant de pouvoir conclure : la relation entre Rousseau et Diderot. Car Diderot fut la grande histoire d'amitié dans la vie de Rousseau. Il n'y eut personne, ni Thérèse, ni même Sophie d'Houdetot, qui lui fut aussi proche. On commencera à en juger par cette description de la première visite qu'il fit à Diderot emprisonné à Vincennes. « Retenu deux ou trois jours chez madame Dupin par des soins indispensables, après trois ou quatre siècles d'impatience, je volai dans les bras de mon ami. Moment inexprimable !... En entrant je ne vis que lui, je ne fis qu'un saut, un cri, je collai mon visage sur le sien, je le serrai étroitement sans lui parler autrement que par mes pleurs et par mes sanglots ; j'étouffais de tendresse et de joie ¹²⁶ ». Diderot est là lorsque Rousseau connaît son « illumination de Vincennes » par laquelle toute sa pensée lui est donnée d'un coup ; c'est lui qui s'assure de la publication du *Premier Discours* et qui provoque

125. III.5 – paragr. 6.

126. *Confessions* I.350.

donc la première renommée de son ami ; auparavant, il avait embrigadé Jean-Jacques dans l'aventure intellectuelle la plus grande du siècle, la publication de l'*Encyclopédie* ; et il connaissait tous les secrets de son ami, par exemple, celui des enfants abandonnés ¹²⁷.

Mais comme le montre le même récit des *Confessions*, l'ami Diderot s'était révélé un traître et était du nombre des comploteurs, qui, selon les évidences du délire paranoïaque de Rousseau, avaient tourné les prêtres et l'État, la France et l'Europe contre lui ¹²⁸. À la fin de sa vie, c'est en pensant à Diderot qu'il écrit : « Que ne suis-je resté toujours dans cette imbécile mais douce confiance qui me rendit durant tant d'années la proie et le jouet de mes bruyants amis, sans qu'enveloppé de toutes leurs trames j'en eusse même le moindre soupçon. J'étais leur dupe et leur victime, il est vrai, mais je me croyais aimé d'eux, et mon cœur jouissait de l'amitié qu'ils m'avaient inspirée en leur en attribuant autant pour moi. Ces douces illusions sont détruites ¹²⁹. » Il n'y a pour l'homme, semble-t-il, qu'à choisir entre l'illusion de l'amitié et l'angoisse de la solitude.

C'est dans les *Dialogues* ou *Rousseau juge de Jean-Jacques* que Rousseau expose l'atmosphère mentale dans laquelle il a vécu ses dernières années : l'isolement le plus total, la panique de l'homme traqué, mais aussi l'attente, désespérée, d'un ami qui puisse remplacer Diderot. Cette attente est d'ailleurs une clé

127. Sur ces points, voir *Confessions* I.346, 351, 357 et 363.

128. Bien mieux, avec Grimm, Diderot est le maître du complot. Voir *Rousseau juge* I.894.

129. *Rêveries* I.1011.

de lecture de l'œuvre. Au début, Rousseau et un Français parlent d'un homme horrible et vil nommé Jean-Jacques. On apprend dans la première partie que Rousseau admire les œuvres attribuées à Jean-Jacques, mais déteste l'homme qu'on lui a décrit, alors que le Français hait l'auteur et ses œuvres, qu'il n'a jamais lues cependant. Suite à leur discussion, qui établit quelques doutes au sujet de la culpabilité de Jean-Jacques et de la nocivité de son œuvre, les deux hommes décident que Rousseau rencontrera Jean-Jacques et que le Français lira ses livres. Dans le deuxième dialogue, Rousseau décrit l'homme qu'il a fréquenté : ses faiblesses, ses défauts, ses côtés attachants, et surtout le ressort de son âme : un amour de soi vif mais innocent ¹³⁰. Le Français, dans la troisième partie, fait comprendre comment la pensée et l'œuvre de Rousseau ont pu causer la haine dont il est l'objet. Il est prêt à rencontrer Jean-Jacques, mais il refuse d'essayer de dénoncer le complot universel monté contre lui, parce qu'il juge ses ennemis trop bien organisés, puissants et malicieux. Rousseau propose alors qu'ils forment à trois : Rousseau, le Français et Jean-Jacques, « une société sincère et sans fraude, [où] une fois sûr de notre droiture et d'être estimé de nous, il nous ouvrira son cœur sans peine ¹³¹ ». Le

130. L'opposition entre l'amour de soi de Rousseau et l'amour-propre des « messieurs » est le fait du complot. Voir, par exemple, les pages 851 et 860.

131. *Rousseau juge* I.974. C'est d'ailleurs une société de ce genre que Rousseau, et non le Français, cherchait depuis le début. Voir I.729. – Dès les *Confessions*, Rousseau parlait d'un complot qui l'enfermait dans un cercle de solitude, qu'il espérait voir rompu par quelqu'un, n'importe qui. Voir I.493. La lutte contre un

Français accepte, mais avec une différence : il veut bien connaître Jean-Jacques, se conduire honnêtement avec lui, même conserver certains documents qu'il lui confierait, mais jamais il n'est question pour lui d'une ouverture pleine, d'un échange d'égal à égal et sans retenue où les idées et les sentiments se montreraient sans voile. En somme, selon la trame créée par le promeneur solitaire pour se consoler dans son isolement ultime, la seule personne qui est disposée à devenir l'ami véritable de Jean-Jacques est Rousseau : même dans l'imaginaire, Jean-Jacques Rousseau n'échappe pas à l'étau de la solitude ¹³².

D'ailleurs, selon l'analyse du cœur humain qui est proposée dans le livre, l'isolement est la condition essentielle de l'âme humaine. Car le conflit entre Jean-Jacques et les messieurs est en fin de compte le conflit entre l'amour de soi et l'amour-propre. L'amour de soi est un égoïsme doux, innocent, pacifique ; l'amour-propre est ce même égoïsme, corrompu au point de trouver sa satisfaction dans le malheur d'autrui ¹³³. Mais que ce soit selon le rythme de l'amour de soi ou de l'amour-propre, le fait de son existence et surtout de ses dernières années est le moi isolé, qu'il soit bon et passif ou méchant et actif.

complot *universel* est le sort promis à la mère qui voudra allaiter son enfant. Voir *Émile* IV.258.

132. D'où : « En dépit des hommes, je saurai goûter encore le charme de la société, et je vivrai décrépité avec moi dans un autre âge, comme je vivrais avec un moins vieux ami (*Rêveries* I.1001). » Voir aussi le paragraphe suivant.

133. Voir, par exemple, les pages 789 et suivantes, où le nom de Diderot apparaît d'ailleurs.

Sans doute, Rousseau a-t-il raison de s'attaquer à l'amour-propre : on ne dira jamais mieux que Jean-Jacques tout le mal que cette passion peut faire dans la vie de chacun. Mais ramener l'homme à lui-même pour le sauver de l'aliénation dans le regard de l'autre ne signifie pas qu'il faille le penser comme un être coupé de l'autre par nature. Au contraire, le besoin de l'autre, le besoin de la conversation disons, est un fait de l'existence tout aussi premier, tout aussi certain que celui de l'amour de soi ; bien mieux, la réalité de cet échange est un fait indéniable. Ce qui oblige à poser l'existence d'un tiers hors de soi et de l'autre qui permette le contact entre les deux. La nature exacte de ce « tiers inclus » est sans doute problématique, mais son existence ne peut être mis en doute. Ou plutôt il peut l'être, mais au prix de l'enfermement en soi dans un monologue ponctué de crises de paranoïa. S'il n'y a pas hors des deux ce tiers solide et accessible, pont de communication, c'est que l'un transforme l'autre en soi, de fait ou par projection. Situation qu'un autre philosophe, disciple de Rousseau inconscient de soi, appelle l'enfer du conflit des consciences. La solution rousseauiste se trouve dans un impossible repli sur soi, depuis lequel on ne peut s'empêcher de proclamer à tout venant : « Messieurs, je suis indifférent à vous tous, et je tiens que vous le sachiez. » Aussi Rousseau peut-il être un maître d'une dernière façon, qu'il n'avait pas prévue : sa vie, surtout dans ses dernières années où il lutta sans succès contre ses démons intérieurs, persuadé d'être coupé de tous les autres, voire persécuté, s'imaginant demi-dieu qui sait imposer son moi à l'Univers et à l'humanité ; sa vie est une leçon

pour tous ceux qui se reconnaîtront tentés par la même folie que lui.

Rousseau mourut donc seul, c'est-à-dire sans les autres. Cela ne fut pas le sort réservé à Étienne de La Boétie. Dans une lettre à son père, Montaigne a décrit les derniers jours de son ami. Or cette mort est jugée exemplaire. « Et parce que je savais que les intentions, jugements et volontés de La Boétie étaient nobles, vertueux et pleins d'une résolution très ferme et, pour tout dire, admirables, je prévoyais bien que, si la maladie lui laissait le moyen de s'exprimer, il ne lui échapperait, en cette situation si difficile, aucune parole qui ne soit grande et exemplaire. C'est pourquoi j'étais aussi attentif que possible (sect. 1¹³⁴). » Or selon ce témoignage de Montaigne, la mort de La Boétie fut une mort avec les autres, soit une *entremort*¹³⁵.

Pour le prouver, on pourrait sans doute signaler les nombreuses personnes qui entouraient le moribond : jusqu'à la fin, il connut les consolations et l'aide que peuvent offrir les remèdes de la médecine, les soins de l'affection et les promesses de la religion. Mais c'est dans la proximité de quelques personnes que se révèle l'exemplarité de la mort de La Boétie, dans son amour pour son épouse, Marguerite de Carle, et son oncle, le curé de Bouillonhas. Aussitôt qu'averti par Montaigne que sa mort était inévitable, La Boétie fit venir les deux autres et leur parla bien tendrement : « Puis nous parlant à tous les trois à la fois, il loua Dieu

134. Les citations de ces derniers paragraphes sont tirées de la *Lettre à son père*.

135. Une *entremort* qui se poursuit outre-tombe. Voir la *Lettre à monsieur de Mesmes* sect. 3.

de ce qu'en une situation aussi grave, il se trouvait entouré de toutes les personnes qui lui étaient les plus chères au monde. Il lui semblait très beau de voir un groupe de quatre personnes qui s'accordaient aussi bien et qui étaient aussi unies dans l'amitié, puisque, disait-il, nous nous entr'aimions si également les uns pour l'amour des autres (sect. 19). »

Ce passage a d'ailleurs de quoi troubler le lecteur. Car au moment même où il fait l'éloge de leur société de transparence, La Boétie ment à son épouse et à son oncle, puisqu'il leur assure qu'il se sent assez bien et qu'il ne croit pas devoir mourir. Ce mensonge est réciproque, si l'on en croit Montaigne, car avant de rencontrer le mourant, la femme et l'homme « composèrent leur visage le mieux qu'ils purent pour un temps (sect. 14) ». Dernier élément : de part et d'autre, le mensonge est inefficace : La Boétie ne réussit pas à tromper ceux qu'il aime et ceux-ci ne réussissent pas à lui faire croire qu'ils sont assez forts pour vivre sa mort dans la sérénité.

En dernière analyse, il n'y a donc qu'une seule *entremort* : celle que vécurent Montaigne et La Boétie. Et c'est ici que le récit devient tout à fait révélateur : il montre les efforts conjugués des deux hommes pour que La Boétie connaisse une bonne fin¹³⁶. Mais qu'est-ce qu'une bonne mort ? Elle est d'abord courageuse, c'est-à-dire lucide, mais sans faiblesse et sans plainte, si ce n'est celles qu'arrachent les coups les plus forts de la souffrance. « Un peu après, se réveillant en sursaut il

136. Pour un lecteur aussi intransigeant que Pascal, le thème de la bonne mort est un thème central des *Essais*. Voir, par exemple, *Pensées* 680 (63 Br.) et *Entretien avec monsieur de Sacy*.

dit : “ Bien ! Bien ! qu’elle vienne quand elle voudra ; je l’attends bien vivant et de pied ferme.” Il redit cela deux ou trois fois durant sa maladie. Et puis, comme on lui entrouvrait la bouche de force pour le faire avaler, il dit en s’adressant à Monsieur de Belot : “ La vie vaut-elle tant que cela ? ” (sect. 36) » Elle est active, presque affairée, car jusqu’à la fin un homme a des devoirs à remplir, des comptes à régler. « “ Mais je voudrais, mon frère, qu’on me donne un peu de temps. Car je me sens extrêmement fatigué et si affaibli que je n’en peux presque plus. ” Je changeai de propos, mais il se reprit soudain et me dit que le fait de mourir n’exigeait pas grand-chose ; il me pria de demander au notaire s’il avait la main rapide, car il allait dicter presque sans arrêt. J’appelai le notaire et il lui dicta sur le champ son testament, si rapidement qu’on avait bien de la difficulté à le suivre (sect. 24). » Elle est vertueuse, sans doute, mais plus encore : elle est tournée vers le bien moral des autres, bien dont ils feront le fondement essentiel de leur bonheur. « “ Monsieur de Beauregard, prenez en bonne part ce que je vous dis, prenez-le pour un témoignage sûr de l’amitié que je vous porte. Car c’est pour cela que je me suis retenu jusqu’à maintenant de vous le dire : peut-être en vous le disant dans la situation où vous me voyez, donnerez-vous plus de poids et d’autorité à mes paroles. ” Mon frère le remercia bien fort (sect. 31). » Celui qui vit la bonne mort est même parfois secoué par le rire, sans doute parce que le courage donne la sérénité de voir les choses en face et, à l’occasion, d’en reconnaître le ridicule même dans cette situation difficile entre toutes. « D’autre part, vous remarquerez, monseigneur, que j’ai rapporté aussi ses propos plus

légers et plus ordinaires ; je l'ai fait consciemment : avoir parlé de cette façon en cette occasion et au plus fort d'un si grand tourment témoigne bien qu'il avait l'âme sereine, tranquille et assurée (sect. 2). »

Mais en fin de compte, les deux caractéristiques de la meilleure des morts sont qu'elle est raisonnable et qu'elle est ponctuée par les moments d'un dialogue continu avec l'ami. Il est remarquable comment jusqu'à la toute fin Montaigne accompagne son ami, soutient son courage, lui rappelle son devoir, introduit les tirades morales de La Boétie, partage son rire et en fin de compte exige de lui qu'il soit raisonnable. « Alors, entre autres choses, il se mit à me prier à plusieurs reprises, avec une très grande émotion, de lui donner une place, de sorte que j'eus peur que son jugement avait été affecté. Et même, une fois que je lui eus bien doucement montré qu'il se laissait emporter par son mal et que ses paroles n'étaient pas celles d'un homme de sens rassis, il ne le reconnut pas immédiatement, mais recommença de plus belle. " Mon frère ! mon frère ! me refusez-vous donc une place ? " Il me contraignit enfin à le raisonner pour le convaincre et à lui dire que, puisqu'il respirait et parlait et qu'il avait un corps, il avait par conséquent son lieu à lui. " C'est vrai, c'est vrai, me répondit-il alors, j'en ai un. Mais ce n'est pas celui qu'il me faut. Et puis, en fin de compte, je n'existe déjà plus (sect. 39-40). " » Ce dernier exemple est important à plus d'un titre. Ce qui inquiète Montaigne aux dernières heures de la vie de La Boétie, c'est que son ami soit perdu dans les brumes d'un délire où la réalité lui échappe, qu'il s'enferme dans un monde à lui qui n'a plus aucun contact avec le monde tel qu'il est, le monde des autres. Toute l'anthropologie, et peut-être

la métaphysique, laboétienne est en jeu ici. Car l'âme de l'homme n'est pas un moi qui s'assure d'abord de soi pour retrouver par la suite les autres et le monde. Elle se découvre partie d'un monde non pas redonné dans une évidence subjective libre de tout doute, mais donné d'emblée par un envahissement souvent obscur auquel nul n'échappe, si ce n'est par des fictions aliénantes. Ce monde, faute de pouvoir le fonder, il reste à le découvrir et à le dire ; et pour accomplir cette tâche l'oreille et la langue d'une autre âme humaine sont des aides précieuses, voire indispensables. Aussi, le devoir premier d'un ami est-il de travailler avec son *alter ego* pour que ce dernier ne perde jamais le monde et ses évidences premières, mais au contraire pour qu'il les explore, et ce tant que vie il y a. Voilà le but de la parole, de l'écriture, de toute conversation. Voilà le sens de toute poésie, de toute science, de la philosophie¹³⁷.

Peut-être Montaigne a-t-il compris sur le tard la requête codée que lui faisait son ami en lui demandant de lui faire une place. Car durant les années qui suivirent la mort de La Boétie, Montaigne, héritier de sa bibliothèque, s'affaira à faire publier les textes dispersés de La Boétie. Tâche sacrée : il y allait de l'immortalité de son ami¹³⁸. Aussi, l'extrait de lettre, cité depuis le début, qui fut publiée avec les œuvres de La Boétie, est une tentative de sculpter la statue de son ami. « Pour le dépeindre foudroyé au milieu de sa belle

137. En somme, la position laboétienne trouverait son principe et sa cause dans une attitude « naturelle », pour prendre le vocabulaire husserlien. Voir *L'Idée de la phénoménologie*, Première leçon, et *Méditations cartésiennes* § 15.

138. Voir, par exemple, la *Lettre à monsieur de Lansac* sect. 1.

carrière, pour vous faire voir ce courage invincible dans un corps atterré et assommé par les furieux efforts de la mort et de la douleur, j'admets qu'il faudrait un style bien meilleur que le mien (sect. 2).» Et enfin, tout indique que les deux premiers livres des *Essais* devaient servir de cadre pour les deux œuvres principales de La Boétie : le *Discours de la servitude volontaire* et les *Mémoires sur l'édit de janvier*. Les *Essais* sont des dialogues d'outre-tombe.

*

Quoi qu'il en soit de la justesse de telle ou telle remarque sur la vie et la mort de La Boétie et de Rousseau, on en tirera la constatation suivante : il existe des hommes pour qui la vie et la mort ne se détachent pas de la réflexion, ni la réflexion de la vie et de la mort. Pour le meilleur comme pour le pire, leurs idées et leurs actions s'appuient les unes les autres, se répondent sans cesse. À ceux qui les regardent vivre, qui tentent de réfléchir à leur école, ils proposent ainsi d'examiner leur propre penser et leur propre agir, et surtout la cohérence qui existerait entre l'un et l'autre. Parfois, ils leur révèlent une terrible vérité : qu'ils raisonnent en vase clos et qu'ils agissent sans penser.

Il a été question plus haut de l'image plutarquienne d'un Prométhée apportant la lumière de la science aux hommes. Plutarque, puis La Boétie et enfin Rousseau ont proposé aux hommes une allégorie de l'erreur humaine : au moment où le satyre croit se faire un grand bien, et même parce qu'il est sûr d'avance de ce que c'est qu'un grand bien, il se prépare

à se faire un grand mal. Loin d'y voir un propos pessimiste, on doit en conclure, après l'expérience de la lecture des deux discours, que ces trois auteurs incitent par cette image à réfléchir sur l'existence humaine. Certes, il y a le danger de s'égarer et de se tromper en entreprenant librement cette aventure de la franche pensée ; mais il y a danger plus grand encore à ne pas tenter l'aventure. La réflexion, surtout celle qui porte sur la nature de l'homme, est nécessaire et donc bonne. Et si elle est périlleuse, c'est qu'elle est longue et que l'inachèvement est le lot de toute entreprise humaine, et surtout de l'entreprise philosophique. Non pas un inachèvement désespéré et désespérant, né du fait que le monde est une énigme sans réponse ou que le cœur humain est un labyrinthe absurde ; mais un inachèvement qui vient de la faiblesse des forces, de l'imperfection des moyens ; et surtout un inachèvement qui invite, tant que force il y a, à reprendre une autre fois – et, quand cette chance est donnée, avec un autre, – la tâche joyeuse de penser aussi loin que possible et d'atteindre à la clairvoyance. L'expérience de cet inachèvement aimanté, cet érotisme, est peut-être tout ce que l'être humain peut espérer connaître *en plein*. Mais elle suffit : c'est tout ce qu'il faut savoir ¹³⁹ .

139. Outre les lettres dédicatoires, la lettre à son père et les deux essais présentés ici, Montaigne a laissé tomber ici et là des remarques sur La Boétie et sur l'amitié qui les unissait. Voir *Essais* I.10, I.14, I.26, I.40, II 6, II.12 (quelques vers latins de La Boétie sont cités au début de l'*Apologie*), II.17, II.27, III.3, III.4, III.9, III.12, III.13. On trouve aussi une mention de l'ami éternel dans le *Journal de voyage*, le jeudi 11 mai 1581.

V
Lectures

Il m'a semblé très digne d'être remarqué que dans la législation de Lycurgue, si excellente et même monstrueuse par sa perfection, si soigneuse de l'éducation des enfants, sa principale responsabilité... on fasse si peu mention de l'acquisition des sciences et des arts, comme si cette noble jeunesse dédaignait tout autre objet que la vertu et qu'on ait dû lui fournir seulement des maîtres de courage, de prudence et de justice au lieu de professeurs à notre manière.

Montaigne, Essais I.25 « Du pédantisme »

Ce sont volontiers ceux-là qui ayant l'entendement net et l'esprit clairvoyant ne se contentent pas de regarder ce qui est devant leurs pieds, comme fait la grosse populace, mais pensent à ce qu'il y a derrière et devant eux et se souviennent encore des choses passées pour juger de celles du temps à venir et pour mesurer les présentes ; ce sont ceux qui, ayant la tête bien faite, l'ont ensuite polie par l'étude et le savoir.

La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*

« Ajoutons que pour juger du *Discours*, la personnalité de La Boétie demande à être mieux connue, car par là on pourra mieux comprendre ses intentions probables et les fins visées par l'œuvre. Et comment connaître l'auteur ? Il n'y a, malheureusement, qu'une seule réponse à donner à cette question, du moins dans le cas de La Boétie. " En lisant ses œuvres ¹⁴⁰. " »

140. Voir ci-haut *Essais XXIII* « Un modéré parle ».

Il faut donc relire le *Discours de la servitude volontaire*. Mais aussi comme effort complémentaire lire attentivement d'autres textes de La Boétie, confiés par leur auteur au soin de Montaigne, des textes comme le *Mémoire sur l'Édit de janvier*, la traduction de l'*Économique* et les poèmes français et latins. Lire attentivement, c'est résumer, commenter et traduire : il faut faire avec La Boétie, comme faisait La Boétie avec les Anciens.

Résumer

Alors qu'en France s'aggravaient les problèmes politico-religieux, causés par les conflits sanglants entre huguenots, ou réformés, et catholiques, La Boétie produisit un avis sur la réforme de l'Église en France. Ayant eu à traiter avec les protestants et les catholiques de Guyenne, il analysa toute la question depuis le début pour faire ses suggestions sur cette question brûlante, laquelle, après sa mort, allait projeter la France dans une véritable guerre civile. En janvier 1562, Charles IX, par un édit, appelé de janvier, allait donner aux réformés le droit provisoire de célébrer selon leur culte. Comme on pourra le voir, l'avis de La Boétie était différent de celui de compromis, qui inspira la politique française. Les cent douze paragraphes de son texte peuvent se ramener aux phrases suivantes.

« Il y a trois parties à mon texte : l'état du mal politique en France, la source et l'histoire des troubles, les remèdes éventuels. Le mal à guérir est la coexistence de deux peuples dans un seul État, en raison d'une

opposition religieuse qui a dépassé le stade du conflit théologique pour atteindre le rituel et les allégeances quotidiennes. Cette opposition crée une haine civile, ouverte ou larvée. Ensuite, elle engendre la désobéissance politique au nom du libre examen, qui semble dériver de la liberté de religion. Cette désobéissance politique naît aussi de ce que les magistrats sont régulièrement d'une autre religion que ceux qui paraissent devant eux, de ce que les jugements durs du passé, rendus en raison de la religion, font que les citoyens sont craintifs pour l'avenir, de ce que les individus peuvent aisément s'identifier à une ou l'autre des factions qui portent étendard dans l'État.

« D'où est née cette situation ? Certes, la diversité des opinions religieuses est pour ainsi dire naturelle, et a été prédite par les Saintes Écritures. Sans doute Luther, Zwingli et d'autres ont eu un rôle à jouer. Mais c'est surtout la corruption de l'église traditionnelle qui a persuadé les gens du peuple que les prêtres catholiques étaient de faux chrétiens et que les dénonciateurs des abus avaient la vérité avec eux. Le scandale des indulgences, qui prit de l'importance dès 1517, est un exemple de cette dernière cause : les chefs de l'église traditionnelle, au lieu de s'attaquer d'eux-mêmes à ce qu'il y avait de mauvais chez eux, ont maintenu et défendu des pratiques qui heurtaient la susceptibilité des bons chrétiens ordinaires. Ainsi, les chefs religieux français refusèrent de corriger ce qu'il y avait à corriger dans l'église de France, ce qui servit la cause de Luther. On a aussi fait l'erreur d'essayer d'imposer la religion ancienne au moyen de la force, ce qui ne fit qu'augmenter chez les petites gens la foi en la

religion réformée en raison du témoignage de ses martyrs. Par la suite, on a refusé d'employer quelque contrainte que ce soit, ce qui a conduit à la situation extrême décrite plus haut : la guerre civile est pour ainsi dire allumée en France.

«Quels sont les remèdes possibles? Il faut ou bien rétablir l'ancienne religion, ou bien établir la nouvelle, ou bien les accepter toutes deux sous le contrôle des magistrats. La seconde possibilité n'a pas à être examinée parce que le roi n'a donné aucun signe de vouloir ne serait-ce qu'imaginer une telle solution, qui est contraire à sa foi et d'un danger politique extrême. La plupart voudraient qu'on accepte les deux religions. Ce qui me paraît inacceptable. Car le roi, en tant que roi et en tant que chrétien, ne peut permettre que ses sujets soient de deux religions, dont l'une est nécessairement fautive et donc mauvaise, ni qu'on doute de sa propre foi en le voyant soutenir deux croyances opposées. De toute façon, il faut reconstituer l'unité sociale du pays. De plus, les États limitrophes seraient insatisfaits de voir la France accorder la liberté de conscience même pour un temps : ils craindraient la contagion d'un exemple semblable et seraient portés à attaquer la France, laquelle se défendrait avec encore plus de difficulté que par le passé, étant donné la division qui règne dans son peuple. La diversité religieuse crée une dissension sociale qui mine la fidélité au roi et à la patrie ; aussi, il serait mieux, à la limite, de s'attaquer à l'ancienne religion et de s'efforcer d'établir la religion réformée.

« À ceux qui suggèrent que les actes de violence et de révolte diminueront lorsque la tolérance sera reconnue partout comme politique royale en attendant

la décision du Concile de Trente, je répons que l'expérience récente montre tout le contraire. On a toutes les raisons de croire que les gens seront encouragés à désobéir si les deux religions sont bel et bien permises et se trouvent sur un pied d'égalité, puisqu'ils ont désobéi de plus en plus alors que la diversité religieuse n'a été que reconnue en attendant une décision. Même alors les magistrats, en respectant l'esprit de la politique du roi, n'ont pas pu empêcher les violences. À ceux qui disent que les réformés ne demandent que des temples et qu'ils se calmeront quand ils les auront, il faut répondre que, depuis un an, l'expérience de la Guyenne prouve le contraire. À ceux qui disent que les réformés se calmeront lorsqu'ils sauront que le roi leur permet de croire à leur guise, il faut répondre que le conflit religieux inspire à tout moment des violences publiques, et ce d'autant plus que le fanatisme qui habite chacun des deux camps fait croire que tous les moyens sont bons pour défendre leur cause. L'exemple des autres pays montre que la seule solution efficace est de créer ou de rétablir l'unité de religion. On doit craindre aussi que l'opposition entre les deux religions n'encouragent l'irréligion ou du moins la multiplication des sectes. D'ailleurs, ceux-là mêmes qui prêchent la tolérance désirent au fond qu'il se fasse à la longue une unité de croyance, ce qui est espérer que cette question capitale se résolve d'elle-même par hasard. À ceux qui suggèrent que la tolérance elle-même n'est qu'une position provisoire en attendant la décision du Concile de Trente, il faut répondre que c'est remettre à plus tard ce qui doit être réglé par le roi de toute façon et dès à présent.

«Quels sont les arguments contre cette suggestion? Il y a d'abord le fait historique que plusieurs États ont su garder la paix sociale malgré la division religieuse. De plus, étant donné le nombre de chrétiens réformés en France, il ne semble pas possible d'éliminer cette secte. Mais les exemples historiques ne sont pas comparables à la situation française, entre autres, à cause de la nature du christianisme et de la nouveauté de la religion réformée. Quand les cas sont de fait semblables, ils montrent que la tolérance n'est pas une solution politique prudente.

«Il faudrait donc punir tous les auteurs de trouble qui s'excusent sur la religion, ne pas permettre l'existence d'une église réformée et réformer le christianisme ancien quant aux mœurs, en faisant toutes les concessions possibles aux protestants. Pour ce qui est de châtier les gens du peuple, que chaque parlement établisse un tribunal qui juge tous les rebelles, et surtout les chefs des émeutes les plus graves. Suite à ces punitions exemplaires, les gens du peuple redeviendront traitables, voire obéissants. Car la très grande majorité des réformés ne connaissent pas les points de doctrine qui les opposent à l'église traditionnelle; ils sont des réformés d'abord et avant tout par les rituels et les cérémonies.

«Or sur ce plan, les concessions sont faciles à faire. Par exemple, il serait possible de proscrire la vénération des images, des statues et des reliques, pratique qui offusque les réformés. De cette façon, les temples catholiques ne seront plus un objet de scandale pour eux, et les catholiques et les réformés pourront s'y rencontrer, ce qui ne manquera pas de jouer en faveur de la concorde religieuse et sociale. Les

dimanches et les jours de fête, qu'il y ait deux prêches, celle du matin qui sera plus doctrinale et celle de l'après-midi qui sera pratique, et qu'en général on diminue les occasions de s'opposer quant aux points doctrinaux plutôt que de s'unir autour de la morale chrétienne. La prière communautaire aura lieu l'après-midi, se fera en français et sera aussi modérée que possible, n'offrant pas l'occasion aux gens du peuple d'y trouver scandale.

« Pour ce qui est des sacrements, le baptême ne causera pas de problèmes à la condition qu'on s'en tienne à ce qui se faisait dans l'Église primitive. On pourrait compléter la cérémonie par une explication, faite en français, du sens et de l'efficacité du baptême. La confirmation devrait être réduite à l'imposition des mains, qui est bel et bien établie par le texte du Nouveau Testament. La communion se fera sous les deux espèces. On lira en français quelque texte évangélique qui rappelle l'institution du sacrement. On fera avant la Cène un sermon rappelant la grandeur de ce qu'on est sur le point de recevoir. De même, quelques semaines avant, on pourra faire une cérémonie qui prépare les cœurs des chrétiens à la réception de la communion. La confession particulière ne sera pas surveillée pour savoir qui la pratique et qui ne la pratique pas ; par ailleurs, elle sera ramenée à sa forme originelle, plus simple et plus pieuse. Il ne peut manquer alors que cette sainte pratique se rétablisse promptement. Le sacrement de l'ordre aussi doit être ramené à sa forme ancienne, afin que les prêtres soient mieux habilités à jouer leur rôle. Il faudrait veiller en particulier à empêcher tous les abus nés du trafic des bénéfices. Pour ce qui est des derniers sacrements et

des sépultures, il s'agira là encore de revenir à la première forme et d'empêcher les abus qui viennent du commerce qui entoure les rites et pratiques. En général on empêchera que l'argent et la religion ne soient mêlés. Ces moyens, je les propose non pas comme étant les seuls, mais dans le but de rétablir la pureté de l'Église et ainsi de recréer l'unité du peuple.

« Il y a deux autres questions à traiter. Par qui doit être faite la réforme de l'église traditionnelle ? On ne peut compter sur les évêques, ni sur les chefs protestants, ni sur les théologiens d'un bord ou de l'autre. Il faut donc qu'elle soit décidée et menée par les autorités laïques, soit le Conseil du roi. C'est là le devoir et le droit du roi. Mais comment pourra-t-elle se faire ? L'essentiel d'une bonne législation tient à son application. On nommera donc des coadjuteurs laïcs auprès de tous les évêques de France, des hommes qui seront à la fois fidèles à l'Église et décidés de la réformer. Il leur faudra surveiller l'administration des biens de l'Église, rétablir les cures abandonnées, réorganiser les paroisses et instaurer le nouveau ton moral. Une fois cette réforme instaurée, il faudra casser l'église protestante française, en appliquant des punitions corporelles à ses chefs, politiques et religieux, et des amendes à ses fidèles.

« Ces remèdes, quoique difficiles à administrer, sont les seuls qui soient efficaces. Car en France les catholiques sont bien plus nombreux que les protestants. De plus, les États voisins n'empêcheront pas la France d'appliquer une telle solution. Ensuite, la plupart des réformés se trouvent dans la nouvelle église pour des motifs légers, comme celui du goût de la nouveauté. Or l'église traditionnelle, réformée de la dite

façon, ne manquera pas d'attirer ces gens à elle. Enfin, les meilleurs esprits, qui ont commencé à se consulter, sont prêts à recevoir une réforme de ce genre, qui fera renaître l'ordre religieux et politique. Sans doute, le roi peut-il craindre qu'au début, il perdra certains revenus qui lui viennent du clergé catholique. Mais c'est un mauvais calcul que de mettre en danger l'ensemble du royaume pour de telles sommes, d'autant plus que tout porte à croire que les désordres croissants réduiront, puis anéantiront les dits revenus.

« Chaque fois que les protestants ont demandé quelque chose, le roi leur a cédé, et chaque fois ils ont exigé plus encore. Il est clair qu'il ne faut plus leur accorder quoi que ce soit. Il faut plutôt agir avec eux comme ils agiraient avec des catholiques qui leur demanderaient la permission d'établir leur religion sur les terres qu'ils contrôlent. »

Voilà donc l'essentiel du *Mémoire sur l'Édit de janvier*. Pour le commenter, on se limitera pour cette fois à quelques remarques sur la religion, la politique et leur interaction. Elles suffiront cependant pour justifier une relecture du *Discours de la servitude volontaire*; car le *Mémoire* semble faire abstraction des nobles préoccupations du *Contre un* et des voies élevées ouvertes qui y sont ouvertes.

Le *Mémoire* fait preuve d'une science théologique plus que moyenne. Mais le point de vue de l'auteur est celui d'un homme politique. La question religieuse n'est abordée que pour le bien du roi et de la patrie, que parce que la dissension religieuse menace la paix civile. – L'auteur est très dur à la fois pour les protestants et pour les catholiques. L'objectif avoué est d'unifier les

esprits et les cœurs dans l'unique église catholique et donc de casser les églises protestantes. Mais l'église traditionnelle doit être réformée radicalement par l'autorité politique selon l'esprit des critiques faites par les protestants et de la simplification culturelle qu'ils souhaitent : c'est l'église traditionnelle qui est coupable d'avoir pervertie la religion établie par le Christ ; c'est elle qui doit être ramenée à l'institution primitive. – L'indépendance politique et la liberté de conscience n'aiment pas ces réflexions. Les hommes semblent n'être vus que comme des sujets, préoccupés par le pouvoir et l'argent, des êtres qu'il faut moins éduquer que dresser. – Les moyens durs, voire la violence judiciaire, sont reconnus nécessaires. Et si la ruse est exclue, ce n'est que parce que dans les circonstances elle est impossible et inefficace.

Commenter

Ces points rapprochent La Boétie d'un penseur politique de bien mauvaise réputation : Machiavel¹⁴¹.

141. Qu'on pense à des passages du *Prince* comme : « On met au nombre des admirables actions d'Annibal le fait qu'ayant une armée très grosse, où se mêlaient des hommes de toutes nationalités, qu'il a conduite sur les terres d'autrui pour faire la guerre, il ne se présentait jamais aucune dissension ni entre eux ni contre le prince, tant dans la mauvaise que dans la bonne fortune. Cela ne put découler que de son inhumaine cruauté, qui, mise avec ses vertus sans nombre, le fit toujours vénérable et terrible aux yeux de ses soldats ; sans elle, ses autres vertus ne lui auraient pas suffi pour causer cet effet (chap. 17). » Ou : « Par conséquent, un seigneur prudent ne peut ni ne doit conserver sa foi, lorsqu'une telle observance se retourne contre lui et que sont anéanties les causes qui la lui firent promettre. Si les hommes

Pourtant tout indique qu'il se voyait plutôt comme un disciple des auteurs les plus anciens et, parmi eux, les plus modérés, comme Xénophon, disciple de Socrate. Donc avant de conclure à un La Boétie machiavélien, il faudrait chercher à comprendre ce qui, dans les personnes de Socrate et de son disciple, a pu l'attirer. Or parmi les traités de Xénophon, La Boétie a choisi de traduire l'Économique, titre qu'il a rendu par la juteuse expression *La Ménagerie*¹⁴². S'il a traduit cette œuvre, c'est qu'il jugeait qu'elle était digne d'être lue et digne de réflexion. Lecture et réflexion faites, voici les remarques qu'elles ont inspirées, et les échos qu'on en trouve dans le *Discours de la servitude volontaire*, et ailleurs¹⁴³.

étaient tous bons, ce précepte ne serait pas bon ; mais parce qu'ils sont méchants et qu'ils ne te la conserveraient pas, toi non plus tu ne dois pas la leur conserver. Des causes légitimes pour colorer son inobservance ne manquèrent jamais à un prince (chap. 18). » Ou encore : « on voit les hommes s'y prendre de manières variées dans les choses qui les conduisent à la fin que chacun désire, c'est-à-dire la gloire et les richesses (chap. 25) ».

142. L'économique (*oikonomía*) est un art, pour un Grec ; selon le mot même qu'il utilise pour le nommer, c'est l'art fondé sur les lois (*nómoi*) de la maison (*oïkos*). En somme l'économique est l'art de la vie privée, du ménage, l'art de « ménager » son bien et les siens. Voir le titre du chapitre dixième du troisième livre des *Essais*.

143. On trouvera la version finale de ce commentaire de l'Économique ailleurs, soit sous le rubrique « Inédits » dans la deuxième partie du livre « L'Homme honorable ». – Pour une analyse fine et profonde des œuvres de Xénophon, voir W. E. Higgins, *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, State University of New York Press, 1977, Leo Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse*, Cornell University Press, 1970.

Traduire

Qu'en est-il de La Boétie, lecteur de Xénophon ? Quel lien y aurait-il entre l'auteur du *Discours de la servitude volontaire* et celui de *La Ménagerie* ? Serait-ce que, selon l'enseignement de *La Cyropédie*, un régime sain repose sur des hommes sains comme Ischomachos ? Peut-être. Que l'analyse du comportement humain, politique et moral, ouvre l'esprit sur les problèmes essentiels, non seulement sur les questions de philosophie de l'homme, mais sur le tout de la philosophie ? Sans doute. Que le plus beau des arts, l'art de ménager les idées, est le meilleur de l'existence, et presque toute l'existence des meilleurs ? Certainement.

Mais La Boétie ne fut pas que traducteur, ne fut pas que disciple ; il fut aussi créateur et poète qui chanta l'amour et l'amitié. On pourra trouver les poésies françaises de La Boétie dans plusieurs éditions ¹⁴⁴. Ses poèmes latins sont plus difficiles d'accès. Plus grave encore, ils sont aujourd'hui enfermés derrière la barrière que constitue la perte des langues anciennes. On trouvera ici une traduction de deux poèmes latins dédiés à Montaigne, l'ami. Une fois traduits, ils se passent de commentaire ¹⁴⁵.

144. Voir, par exemple, chap. 29 du premier livre des *Essais*, l'édition des œuvres complètes de La Boétie (Bonnesfon p. 251-306 ; Desgraves Tome II p. 103-128).

145. Quoique j'aie pu bénéficier des remarques dues à l'amabilité et à la science du professeur Maurice Lebel de l'Université Laval, que je remercie, les traductions proposées ici sont les miennes.

À Belot et Montaigne

Montaigne, juge si bienveillant de mon talent, et Belot, toi qu'embellissent la pureté et l'antique bonne foi, ô mes alliés, ô mes aimables amis, vous qui avez une attention si douce pour moi, qu'en pensez-vous ? Quelle est votre opinion, vous que la colère des dieux et le cruel destin ont réservés pour ces jours-ci ? À mon avis, il n'y a rien à faire, si ce n'est de quitter mon foyer et d'aller, à cheval ou par navire, où le sort m'entraînera. À moins que l'un et l'autre vous ne trouviez mieux, c'est ce que je ferai ; c'est ce que je ferai à moins qu'on me donne la possibilité de m'exiler. Certes c'est mal fait, certes c'est un malheur. Mais ma décision est prise, de dire un long et suprême adieu à ma terre natale. Car nous avons vu la décadence de la patrie. À quoi sert de fouler encore les lieux funèbres où repose mon père ? Puisque ma patrie ne m'est plus d'aucun secours, j'épargnerai ce spectacle à mes yeux. Il eût mieux valu pour moi de ne pas voir les premiers bouleversements de ma patrie que d'en voir le résultat ; mais un citoyen reconnaissant ne doit pas regretter d'avoir rendu les derniers devoirs à sa patrie, et la piété doit se consoler en rendant un hommage inutile.

Hier, déjà moins favorables, les puissances divines elle-mêmes nous conseillaient la fuite, lorsqu'elles nous montrèrent loin au sud des régions inconnues que, par la vaste mer, des matelots avaient atteintes et où ils avaient vu des déserts et des royaumes vides, un autre soleil, des terres nouvelles et des étoiles différentes des nôtres brillant dans un autre ciel. Peut-être les dieux se préparaient-ils déjà alors à ruiner l'Europe en long et en large par une cruelle

guerre et à transformer en déserts les champs des cultivateurs; peut-être avaient-ils établi une terre nouvelle pour les gens du peuple qui se soustrairaient à ces désastres. Ainsi, les dieux aidant, a surgi de la mer un monde nouveau pour venir après le nôtre. Les restes malheureux d'un peuple y ont d'abord survécu avec peine. Aujourd'hui le sol arable demande une charrue au soc recourbé et la terre inculte invite les colons; des champs infiniment grands reçoivent le premier maître venu et se soumettent au pouvoir de leur cultivateur.

Il est clair qu'il me faut ramer et faire voile là-bas, oui là-bas, où, à contrecœur, j'attendrai que tu sois ruinée, ô ma chère France, ou que tes habitants tendent les mains vers un ciel ennemi. Là-bas, loin des guerres civiles, simple étranger, je recevrai un jour un lieu d'asile et de bonheur modéré. Là-bas, où on attend l'homme fatigué que je suis – et plutôt au ciel que ce soit avec vous, mes amis –, difficilement, j'oublierai la ruine de ma patrie. Partout me suivra son visage abattu; cette image me suivra partout. Ni la raison, ni le temps n'adouciront ma sollicitude, ni la mer qui par une longue barrière divise les rivages. Inquiet sur ce seul point, serein quant à tout le reste, je vivrai en exil, sûr de ne jamais plus visiter mon foyer, et j'attendrai les décrets du destin sur un rivage étranger: l'ennui de ce ciel me fera mourir avant le temps, ou bien le destin, l'arbitre de la vie, voudra que je survive longtemps.

À Michel de Montaigne

Toi qui es en pleine lutte, vais-je t'enseigner comment suivre les pas de ton père sur les difficiles chemins de

l'honnêteté, moi qui, bouillonnant de jeunesse, suis un bien risible guide ? Toi qui y es résolu de toi-même, toi qui, d'un pas prompt, dès maintenant es sur le point d'emporter des couronnes, toi qui atteint déjà la dernière borne, vais-je t'encourager par des moyens qui te feraient honte ? Au près des violents les conseils réussissent et sont efficaces seulement si la vieillesse y ajoute le poids d'autorités vénérables portant de graves rides. La jeunesse légère me rend plus apte à apprendre, et les gens plus âgés peuvent repousser celui qui ose instruire avant son temps, et rejeter un maître trop jeune.

La sévère vertu complète les talents naturels : elle ne refuse pas les dons innés, mais fuit un rejeton indigne. Le maître ne peut l'encourager ni par les fouets ni par les remontrances ; elle s'envole vers le ciel, et il semble que les forces natives triomphent des épreuves grâce à la dure vertu.

On raconte qu'une fois adulte Hercule¹⁴⁶ l'a vue près des eaux du fertile Asope et qu'intrépide il regarda en face le visage brillant du divin. La vertu se tenait là toute droite. Mais de l'autre côté, elle était serrée de près par le plaisir, dont les cheveux blonds et parfumés portent des couronnes de fleurs humides et tombent librement sur ses blanches épaules. Un désir effronté couve dans l'éclat de ses joues. Ses pieds et ses minces jambes, épuisés par des années d'excès, portent difficilement son corps languissant. La vieille impudente, maquillée de fausses couleurs, promet une femme imaginaire. En vain cache-t-elle sous un fard les traits qu'on voit. Quel culte on a rendu à la mère

146. Nom latinisé d'Héraclès, héros grec.

nourricière, à quelle hauteur on a élevé la vertu, quel bonheur on a accordé à la bouche d'or, mortel je ne cherche pas à le dire, et aucune langue n'a pu le rapporter : « Alcide ¹⁴⁷, dit-elle, toi que créa Jupiter, l'erreur et l'instable renommée ont-elles répandu ton nom partout en vain ? »

Ô sacrilège ! Voilà que s'attardent les yeux indignes d'une maîtresse obscène sur l'amant qui vacille. Mon enfant, jeune héros, alors que c'est encore possible, fuis les perfides faveurs dont elle charme tes oreilles pour ensuite livrer ton âme à son poison. Ah ! Que ta main ne languisse pas dans une molle inactivité ! Ah ! Évite les honneurs d'un pareil esclavage sans pitié, et enlève lui ses victoires ! Crois-moi, crois-moi, nombreux sont les prodiges qui attendent ton bras ! Nombreux aussi les puissants tyrans de cités ta colère observe de haut ! Le destin te réserve tout cela.

Mais ne t'attends pas de connaître des conditions faciles ; au contraire, si tu travailles diligemment, tout ton temps sera pris par les soucis. Sache que Dieu ne repousse pas autant d'efforts. Car sur l'onde rapide, sur la terre et sur l'immense Olympe, lui aussi règne par l'activité. Pourquoi vivre une vie de mollesse, où presque rien ne sépare le vivant des morts ? Celui-là meurt d'avance qui, tenu pour rien, dort inactif pendant les années et mène une vie sans renommée.

147. Surnom d'Hercule.