

Étienne de La Boétie précurseur des Lumières ?

Danièle Letocha
(Université d'Ottawa)

Interpréter une seule dimension du Discours de la servitude volontaire, comme nous nous proposons de le faire ici, c'est s'engager d'abord à prendre parti sur son statut, sur son dessein, sur le genre discursif auquel il appartient, enfin sur sa relative originalité. Car la genèse de "ce petit ouvrage entouré de mystère"¹ demeure et demeurera plus obscure que celle des Confessions d'Augustin. De son vivant, soit jusqu'en 1563, La Boétie n'a pas voulu le publier mais il en a toutefois fait circuler quelques exemplaires sans titre. On ignore et la date, et le lieu, et les circonstances de sa composition.

La Boétie avait fait de Montaigne l'héritier et le gardien de ce texte, comme de toute son oeuvre inédite. Or, ce dernier choisit de ne pas publier le Discours, craignant qu'il ne serve malencontreusement la cause des libellistes réformés outragés par la Saint-Barthélémy. Ils s'en servirent pourtant, d'abord sous forme mutilée et anonyme, et dès 1574.² L'original se perdit et n'avons aujourd'hui accès qu'à la moins incertaine des copies, celle qu'Henry de Mesmes conservait dans l'intention d'en réfuter la thèse.³

Pour mettre en évidence la connexité entre le Discours de la servitude volontaire et la problématique des Lumières, on peut d'emblée constater la réédition du texte au XVIII^e siècle, après le vide du XVII^e occupé à consolider les assises théoriques de la monarchie absolue. Deux groupes de publications en témoignent, d'esprit et de méthode bien différents. D'une part, le Discours demeure encastré dans les Essais (il faut attendre, pour la première édition autonome, celle qu'en fit La Mennais, en 1835); c'est le cas des éditions de 1727, 1739, 1740 et 1745.⁴ Il était donc largement accessible aux milieux aristocratique et bourgeois libéraux qui participent un peu plus tard à la chute de la monarchie.⁵ Et d'autre part, pendant la Révolution, la résurgence du courant pamphlétaire asservit de nouveau le Discours à des contextes improvisés et violents. En 1789, "L'Ingénu, soldat dans le régiment de Navarre"⁶ modernise pour la première fois la langue du Discours et le publie à la suite d'un discours de Marius tiré de Salluste. Et en 1791, dans le cadre d'une collection de périodiques coiffés du titre L'Ami de la Révolution ou Philippiques

dédiées aux représentants de la nation, aux gardes nationales et à tous les François, des extraits de l'édition modernisée par "L'Ingénu" paraissent comme supplément à la huitième philippique, à Paris.⁷

I. Le statut du texte du Discours de la servitude volontaire

Nous choisissons ici une perspective capable d'accentuer les ruptures entre La Boétie et le discours humaniste dominant en France au milieu du XVI^e siècle, si l'on veut bien retenir l'hypothèse de la composition du Discours entre 1548 et 1553. Il ne s'agit pas de nier son appartenance à l'humanisme philologique dont témoignent les lieux communs de métaphore, de tournure, d'imitation, de citation et d'exemplification historiques, sans parler du thème usé par les exercices d'école depuis tant de siècles. Néanmoins, il ne suffit pas de réduire un discours à ses éléments littéraires atomiques pour en rendre raison; encore faut-il en aborder la structure et le mode de raisonnement. Rapporter les formes stylistiques à leurs sources antiques et contemporaines éclaire certainement l'analyse mais n'autorise pas à dissoudre le propos (Villemain, Sainte-Beuve) ni à le banaliser (Feugère, Bonnefon, Barrère) jusqu'à n'y voir qu'une coquille rhétorique vide, illustrant mécaniquement la technique des suasoirs et controverses des facultés de droit.⁸ La thèse opposée n'a pas plus de mérite scientifique, et on ne peut guère suivre Payen lorsqu'il affirme: "... mais La Boétie compte parmi les chefs de la croisade politique du XVI^e siècle".⁹ Ce n'est tout simplement pas possible en 1550, pour un homme né en 1530 et mort en 1563 sans avoir fait carrière à la cour. De plus, il n'y a pas l'ombre d'une croisade avant la Saint-Barthélémy, soit neuf ans après la mort de La Boétie.¹⁰

Mais qui est donc l'auteur de ce texte-caméléon, celui dont le nom n'évoque plus guère que le fameux "parce que c'était lui, parce que c'était moi" de Montaigne? La Boétie est un provincial, un homme de magistrature et d'action, d'esprit érasmien, que l'on peut inscrire dans la lignée formée par Vives, Budé, Mélanchthon, L'Hospital, Castellion et Modrevius. Dans ce que nous savons de sa vie privée et publique, La Boétie épouse l'irénisme ambiant des lettrés en appuyant la politique des colloques et des synodes.¹¹ La question centrale et urgente des années 1545-1555 est celle de l'aménagement du pluralisme. Les libertés civiles, religieuses et politiques, jusqu'aux plus outrancières, se manifestent et sont concrètement revendiquées, mais elles ne sont pas encore fondées. Le pluralisme appelle logiquement un examen de l'essence du principe d'autorité.¹² Cela exige un saut épistémologique: il faut une

confrontation des idéalités en cause, sous l'éclairage des pures nécessités rationnelles, dégagées de l'espace et du temps.

A notre jugement, c'est précisément ce à quoi s'emploie La Boétie dans le Discours de la servitude volontaire. Du moins, peut-on soutenir qu'une lecture visant exclusivement l'armature spéculative du Discours et sa recherche de catégories théoriques inédites donne un résultat philosophique significatif.¹³ Ainsi, la connaissance des sources rhétoriques du texte, loin de dissiper l'originalité du propos boétien, met en évidence un reste irréductible qui tient tout à la fois au registre, au traitement, aux intuitions et aux conclusions. C'est par son intransigeante radicalité que le Discours ressortit à l'interrogation proprement philosophique. On la reconnaît à ce qu'elle infléchit et critique les fondements. Elle opère en amont des contenus doctrinaires et partisans. Elle demeure étrangère à l'imaginaire utopique qui inspire la pensée prospective et donc, travaille autrement qu'elle.

De plus, La Boétie rédige le Discours à une époque où le genre littéraire concret et le genre théorique abstrait ne sont pas canoniquement séparés ni opposés. La vigueur de trait et le jeu des métaphores drues et vertes figurent en tableaux vifs et singuliers les éléments d'un objet par ailleurs défini in abstracto: il s'agit d'un essai sur les conditions de possibilité de la tyrannie, par une très jeune homme, peu enclin aux nuances. Que les bêtes sauvages y crient fort, que les interpellations vocatives assaillent constamment le lecteur, enfin qu'une raillerie cinglante et plutôt rabelaisienne trahisse partout la couleur de l'engagement de l'auteur, tout cela peut distraire les attentes d'aujourd'hui mais ne saurait faire du Discours un pamphlet ad hoc. La Boétie est philosophe parce que juriste et aussi parce qu'humaniste et non pas en dehors ou en dépit de ces qualités. Ce qui lui fait défaut, ce sont les concepts opératoires pour marquer le passage de l'anthropologique à l'éthique, et de l'éthique au juridique. La démarche boétienne disqualifie tout régime monocratique à sa racine sans fournir de modèle normatif du bon usage du pouvoir. Comme il nous laisse la tâche de lire "en creux" la face positive de ses thèses et d'en thématiser les intuitions en reconstruisant "l'implicite"¹⁴ de son discours, on peut le qualifier de "négligent précurseur" des Lumières.¹⁵

II. Le Discours de la servitude volontaire et l'esprit des Lumières

Le XVIII^e siècle français reprend le débat sur le pluralisme. Il le fait évidemment en français. Que La Boétie ait fait le même choix au milieu du XVI^e siècle constitue une première surprise qui les rapproche et les oppose en même temps.

En s'écartant de la règle du néo-latin érudit¹⁶ pour rédiger le premier essai en langue vulgaire dont quatre cent quarante ans n'ont pas troublé la séduisante limpidité, La Boétie pourrait en effet chercher une audience auprès de la bourgeoisie marchande du royaume et des tranches de la noblesse d'épée qui s'enfoncent peu à peu dans une ignorance relative;¹⁷ mais cela a-t-il un sens dans le cas d'un auteur-étudiant, au tournant de la vingtaine? C'est peu probable et le choix de la langue reste énigmatique ici. Les penseurs des Lumières, pour leur part, usent du français comme de la lingua franca de l'élite européenne, accessible à la grande bourgeoisie libérale autant qu'aux souverains.

Une autre part de la connexité entre les XVI^e et XVIII^e siècles jaillit directement de l'examen socio-historique du milieu intellectuel des Lumières. L'écriture des Lumières témoigne d'un dialogue permanent avec l'Antiquité; mais pamphlets et libelles trouvent leur prétextes dans les contingences locales; le style "sérieux" ne se départit pas des constants recours à la caricature et à la narration anecdotique appréciées dans les salons parisiens ainsi que dans les cours étrangères.¹⁸ Montesquieu lui-même n'est pas dispensé de plaire et d'amuser. A l'exception de lui, aucun de ces écrivains n'a détenu de charge publique, donc aucun n'a eu l'occasion de confronter ses spéculations à l'objectivité d'un réel empirique. Comme au temps d'Érasme, de Budé et de La Boétie, Voltaire et Diderot se réclament plutôt de la République des Lettres que de la res publica française. La faveur des princes demeure alors un moyen de subsistance et d'accès à la célébrité. Les penseurs des Lumières sont éminemment conscients de la force politique capricieuse que constitue l'opinion publique, reconnue en France depuis la mort d'Henri II.¹⁹ Ils savent que l'opinion publique peut forcer les princes à les flatter mais ne se rendent pas toujours compte qu'elle ne peut pas contraindre ces mêmes princes à écouter leurs conseils. Et c'est peut-être heureux. Jugeant durement l'électisme superficiel et fumeux des philosophes, Bluche écrit: "Une constitution née des suggestions de la République des Lettres au XVIII^e siècle aurait représenté, de son côté, le pire monstre de l'histoire des utopies."²⁰ Entre 1690 et 1789, Bluche ne voit que deux doctrines politiques articulées: le modèle de Montesquieu et celui de Rousseau.

Il est évident que, dans le registre de la théorie politique, le XVI^e siècle français s'avère plus riche, plus diversifié et nettement plus averti en matière de fondement de l'autorité: ce sont, entre autres, les Budé, Calvin, Bèze, Castellion, l'Hospital, Gentillet, Bodin, du Plessis-Mornay, Hotman et même Montaigne.²¹ Mais surtout, La Boétie, qui se sait promis à la magistrature, ne connaît pas les inconvénients du

courtisan. Il peut donc appliquer une tranchante radicalité à la clarification de la perversion du pouvoir d'État, ce qui est impossible aux réformistes de la première moitié du XVIII^e siècle.²²

Si les conditions et les hommes diffèrent, il reste qu'une fois fermée la parenthèse de la légitimation de l'absolutisme, le débat politique des Lumières renoue avec le XVI^e siècle par la similitude des cibles et nommément, contre le principe du droit divin, contre l'obscurantisme, contre l'intolérance, contre la coutume, contre le préjugé, contre le fanatisme, contre la torture, contre l'esclavage, enfin contre la censure. Mais aucun texte n'identifie le pouvoir personnel avec la tyrannie. Aucun n'analyse "ce mal d'être serf et esclave"²³ du point de vue de ceux qui le subissent, ce que fait le Discours de la servitude volontaire.

À la différence de ses contemporains et contrairement à l'esprit des Lumières, La Boétie refuse de concevoir la tyrannie en termes d'abus du pouvoir d'État. Plutôt il montre que le pactum subjectionis, qui dispose des personnes corps et âmes, engendre nécessairement l'avilissement du tyran autant que celui des sujets tyrannisés. Or, le régime monarchique répond au type général que vise expressément le Discours et il se trouve, par suite, disqualifié comme toutes les monocraties. Dès l'entrée en matière, La Boétie lui refuse le droit de figurer parmi les républiques "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." L'usage du verbe "appartenir" exprime l'essence de la perversion du pouvoir. Dans le modèle moderne abstrait, le citoyen n'appartient pas à l'État; il peut et doit exercer sa liberté de propriété, de circulation, d'association et de conscience.

C'est au nom de ce modèle (décrit mais non analysé) que La Boétie condamne la monocratie comme infra-juridique et infra-politique, paralysée dans la plus malsaine des complicités entre paternalisme et infantilisme consenti. Il réclame donc brutalement un retour au point zéro de la dignité anthropologique de manière à pouvoir fonder un pacte nouveau, conforme à l'essence du politique qui doit sanctionner et garantir juridiquement les droits naturels. De ce point de vue, tous les réformismes sont illusoirement puisqu'objectivement ils légitiment le modèle qu'ils prétendent amender dans ses modalités. Le Discours ne prend son sens que si on le comprend comme projet d'inauguration radicale. Il appelle logiquement à une définition des offices de gouvernant et de gouvernés, considérés en dehors des personnes appelées à les remplir. Agir en tant que souverain n'exige pas moins de vigilance active qu'agir en tant que citoyen. Sous ce modèle abstrait, le pactum

societatis institue et règle l'espace du politique où les deux pôles se trouvent subordonnés à un système de droits et de devoirs compatibles avec les droits naturels. Connus a priori, ces droits et devoirs bilatéraux servent de critères pour juger de la légitimité des comportements. Le système abstrait peut être invoqué pour condamner, révoquer ou déposer les personnes qui en détournent les finalités naturelles, à savoir le bonheur des égaux en droit. Ces fins publiques, garanties par la souveraineté de la loi, ne peuvent légitimement appartenir en propre à quiconque. C'est pourquoi le tyrannicide, aussi courageux fût-il, n'est pas prôné comme solution politique libératrice d'un "gouvernement où tout appartient à un seul"; le successeur du tyran, solutus legibus comme lui, reconduirait nécessairement le caprice des fins privées, tout aussi néfastes, d'un nouveau tyran en puissance "puisque'il est toujours en son pouvoir d'être mauvais quand il le voudra." Sans la formalisation du pacte, le pouvoir corromp.

On le voit, bien avant les philosophes des Lumières, La Boétie a rigoureusement laïcisé sa réflexion. Le fondement en est strictement anthropologique, la méthode ne met en oeuvre qu'une rationalité abstraite et les fins ne concernent que la sphère profane des affaires humaines. En contexte français, à cette date, une telle prise de position paraît exceptionnelle car, d'une part, elle participe de l'antimachiavélisme par son refus radical du principe absolutiste mais, d'autre part, et c'est peut-être plus décisif, elle en partage le cadre laïc et l'épistémologie naturalisée. Pas plus que ce "puant athée" de Machiavel (comme l'appellent les contemporains de La Boétie), le Discours ne s'inscrit dans la problématique de salut des peuples chère aux érasmistes. Et cette naturalisation des questions, au sens non pas expérimental, mais plutôt immanentiste, ouvre sur un champ d'intelligibilité hétérogène, dans lequel les anciennes réponses, tel le droit divin, perdent leur pertinence. Ici, le souverain est lié par le pacte politique et non plus par une mission divine; il rend des comptes à l'autre partie contractante et non au ciel. La Boétie, en pleine crise de la Réforme, écrit en dehors de toute considération théologique et confessionnelle. Cependant, si l'on met le Discours en regard des spéculations sur la souveraineté de la loi en Pologne où cette thèse domine le débat politique entre 1506 et 1672, elle perd en précocité comme en singularité.²⁴ On a aujourd'hui oublié que lorsque Bodin a choisi de faire prévaloir la souveraineté de la monarchie absolue, il se trouvait placé devant au moins deux corps de doctrines solidement étayés à l'échelle européenne, et dont il a dû longuement rationaliser la pertinence respective.

Bien entendu, la naturalisation de la problématique conserve plusieurs signes de son origine. Comme dans toute opération de transfert épistémologique, la construction boétienne de l'idée de nature utilise encore un décalque de l'idée du Dieu biblique. La nature est qualifiée de "bonne mère" et de "ministre de Dieu". Providentielle et téléologique, elle porte beaucoup de traits anthropomorphiques: elle exige, elle parle, elle souffre, elle se cache. En l'absence d'une définition de l'état de nature, son mouvement idéal conduit les hommes à "l'amitié fraternelle" et à une ϵ $\mu\acute{\iota}\alpha$ pré-juridique et pré-politique qui semble la simple extension de l'harmonie familiale. La nature se révèle rétive à l'autorité: "Si nous vivions avec les droits que la nature nous a donnés, nous serions naturellement obéissants aux parents, sujets de la raison et serfs de personne."

La Boétie évacue le sacré de l'anthropologie et, en fondant exclusivement le politique sur l'anthropologique, il laïcise également le registre politique. Chose plus surprenante, il n'investit pas la raison d'une mystique de remplacement que l'on trouve chez les rationalistes du XVIII^e siècle, pourtant anti-mystiques déclarés sur tout autre front. Chez La Boétie, le statut de la raison reste instrumental.

D'ailleurs, dans le Discours, la liberté native n'est pas présentée comme une conséquence dérivée de la raison. C'est plutôt l'égalité de droit entre tous les hommes qui se voit ainsi légitimée. La preuve en est que cette liberté absolue, première, imprescriptible, se manifeste tant dans l'animalité non rationnelle que dans l'humanité. Chez La Boétie, la liberté est posée comme coextensive à la vie: "Si les hommes ne font pas trop les sourds - que Dieu m'aide - alors ils entendront les bêtes leur crier: Vive la liberté!"

Au milieu du XVI^e siècle, nul ne tient d'emblée ces propos sur l'évidence première de la liberté humaine. Au contraire, l'existence du libre arbitre est partout âprement débattue en regard de la chute et de la grâce. On ne déclare pas l'homme libre avant d'avoir interprété Augustin, Erasme et Luther au moins. Les grandes controverses sur le péché originel, omniprésentes en 1550 et jusqu'à la clôture du Concile de Trente sont absentes du Discours de la servitude volontaire. Néanmoins, la forme archétypique de la perfection originelle suivie d'une chute rémissible se retrouve dans la doctrine boétienne du mouvement de libération de la servitude. Et le seul lien que La Boétie déclare sain et sacré, c'est celui de l'amitié humaine.

Voltaire et Rousseau ont encore besoin d'un recours du déisme pour justifier et l'universalité de la justice et l'unité du sentiment moral. A cet égard, La Boétie risque le pluralisme et cherche des causes naturelles, quitte à reconnaître son

ignorance sur tel ou tel point particulier. La question de la causalité fait ressortir en quoi La Boétie joue un rôle précurseur. Cassirer fait de l'émergence des définitions génétiques et causales un des caractères spécifiques à la philosophie des Lumières.²⁵ Or, on trouve déjà cette logique dynamique chez La Boétie. Il renonce en effet à suivre la lourde tradition statique, typologique et descriptive pour définir la tyrannie elle-même. Sans s'arrêter à comparer les divers modèles de gouvernement, comme on le faisait depuis Platon, il dégage plutôt la source du régime tyrannique qu'il place dans tout pouvoir personnel concret susceptible de contraindre monstrueusement les corps et les consciences. La manière d'accéder à ce pouvoir est reléguée aux marges du phénomène. L'éventuel contentement des peuples asservis et désormais accoutumés aux fers ne change rien au vice de cette instauration unilatérale et verticale.

Le Contr'Un soutient par suite que tout pouvoir monocratique s'exerce contre nature. Sa genèse rend compte de son fonctionnement. C'est certainement le premier écrit qui ruine les conditions de la légitimité du principe monarchique.²⁶ En regard de cette radicalité, les diverses définitions de la tyrannie - ou despotisme illégal - que produit le XVIII^e, opèrent un retour partiel à la conception classique. Ainsi, dans L'Encyclopédie, le chevalier de Jancourt revient au sens grec et note la transgression des "lois divines et humaines"; il prend soin de laisser la monarchie héréditaire à l'écart de sa critique casuiste.²⁷

Il faut noter ici que la distance est grande entre, d'un côté, La Boétie, le provincial issu d'une famille de judicature et qui se sait appelé à intervenir activement dans le service public et, de l'autre, les grands courtisans courtisés des Lumières. Ces derniers estiment que "le despotisme est légitime dès lors qu'il est employé à des vues de progrès",²⁸ fût-ce chez le Grand Turc. Quant à lui, l'humanisme du XVI^e siècle obligeait à la multidisciplinarité. Au XVIII^e siècle, au contraire, les hommes de lettres se trouvent coupés du reste de la spéculation sur le réel. Sauf Montesquieu, ils ne sont pas juristes et, jusqu'au mouvement des physiocrates, ils resteront étrangers à la discipline documentaire et argumentative qu'apporte la pratique des sciences. Le seul boétien parmi eux, c'est le Diderot des Pages contre un tyran (1771) et des Principes de politique des souverains (1774). Il est en effet le seul à soutenir vigoureusement le droit de résistance des peuples à l'oppression politique, sans conclure cependant à la doctrine du devoir de désobéissance civile avancée par La Boétie. Au XVIII^e siècle, les rationalistes eux-mêmes finissent par donner leur caution à quelque raison d'État.

Malgré les différences, La Boétie partage avec les penseurs des Lumières le fait de penser le politique dans un espace discursif défini par les rapports entre trois concepts-clefs: Raison - Liberté - État. On doit s'étonner que, ne disposant pas de leurs outils théoriques, il postule plus nettement qu'eux le principe de l'intelligibilité de la rationalité politique. Comme le fait le discours des Lumières, il se place d'abord dans la perspective d'un idéalisme juridique s'accommodant du naturalisme laïc. La thèse fondamentale dit que le droit ne se déduit pas du fait mais se découvre dans l'idéalité des normes.²⁹ Le rôle de l'idée de nature humaine consiste à fournir l'horizon fondateur des sphères juridiques et politiques à la fois. Le moyen théorique de ce passage, c'est la jusnaturalisme qui le fournit.

On voit que La Boétie, en commun avec Voltaire, Rousseau, d'Alembert, Diderot et Condorcet, définit normativement la nature humaine. Elle est présentée comme substrat inaltérable, transcendant l'espace et le temps, indifférente aux corruptions historiques et empiriques. On y reconnaît le type de l'idée régulatrice. De telles modalités épistémologiques permettent d'affirmer que des causes naturelles (empiriques) produisent des effets contre nature (idéale): "Il n'y a rien au monde d'aussi contraire à la nature" que la servitude laquelle, pourtant, s'observe couramment et exige l'explication que le Discours fournit.

Ainsi, lorsque Rousseau explique: "Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir; ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués",³⁰ il a recours à la même idée de la nature humaine que La Boétie qui affirme: "Il est vrai qu'au commencement, on sert parce qu'on est contraint et vaincu par la force; mais ceux qui viennent après servent sans regret et font de leur plein gré ce que leurs devanciers avaient fait par contrainte. (...) parce que le naturel, quelque bon qu'il soit, se perd s'il n'est pas entretenu et que l'éducation nous forge toujours à sa manière malgré la nature." Ici, La Boétie et Rousseau font jouer une essence intemporelle de l'humain, couramment contredite et dénaturée par des régimes inhumains n'ayant pourtant rien de surnaturel.

Et comment donc savons-nous que notre véritable nature est libre ou encore qu'elle comporte n'importe quelle détermination? Les Lumières remontent à Dieu pour définir cette nature humaine. A propos du juste et de l'injuste, Voltaire remarque: "Dieu nous a fait naître avec des organes qui, à mesure qu'ils croissent, nous font sentir tout ce que notre espèce doit sentir pour la conservation de cette

espèce"³¹ dont la forme et le contenu du juste. On retrouve ce postulat intuitionniste dans toute la pensée de Rousseau, et très explicitement dans "La profession de foi du vicaire savoyard". Il relie tous les fils d'une sorte d'épistémè humaniste dans une seule trame métaphysique: l'essence de l'homme est évidemment une idéalité autant qu'un idéal éthique. La Boétie défend la doctrine paradoxale qui définit la nature humaine entre l'idéal et le fait. Car, dans cette logique, l'ordre naturel est celui des choses intellectuellement fondées en vérité et non pas en empiricité. Encore faut-il que cette vérité communique de quelque façon avec les situations observables.

Si donc la servitude volontaire est possible, quelque élément se prête à cette dénaturation dans la nature humaine qui ne doit plus son intelligibilité ni à l'idée d'homme-créature ni a fortiori à l'oeuvre du diable. La déchéance elle-même doit avoir des causes naturelles. La conscience de la laïcisation de la problématique est plus nette chez La Boétie que chez les penseurs des Lumières. Elle rend son interrogation pénétrante et déterminée: les comptes qu'il serait sacrilège de demander à Dieu, il les demande à la nature "sa ministre". Plus précisément, penser en termes de nature - même métaphysique - c'est, pour La Boétie, décider de produire des significations là où Voltaire et Rousseau s'en remettent à des sentiments innés inspirés par Dieu. Dans le cadre de l'humanisme aprioriste³² où l'Homme n'est jamais ontologiquement affecté par ce qui advient aux hommes historiques, il faut rendre compte du refus de la liberté. Le Discours s'y emploie sans compromettre l'axiome de la liberté: elle se trouve donc concrètement occultée par des causes naturelles, mais jamais abolie, car: "Pourtant, seulement ce à quoi sa nature simple et non altérée le porte, est natif." déclare La Boétie au sujet de l'Homme.

A plusieurs reprises, le Discours accuse avec mépris le "gros populus" à courte vue, dissolu, crédule et mou dans ses rapports avec le tyran. Cela concerne les hommes dénaturés et non l'Homme intemporel. C'est pourquoi le texte ne fait pas de distinctions sociales dans le jugement sur l'aptitude universelle à être institué en citoyen, dans un pacte conforme à l'essence du politique. Idéalement, chacun est appelé à "se rétablir en son droit naturel". La Boétie précise: "Je ne dis pas pour un homme de coeur, 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." De même, chez Voltaire: "(Boldmind) - Examinez donc ces dogmes. (Médroso) - Comment puis-je les examiner? Je ne suis pas jacobin. (Boldmind) - Vous êtes homme, et cela suffit."³³

Après tout, il n'est pas exclu que La Boétie ait choisi la langue vulgaire pour être compris de quiconque savait lire et qu'il ait limité à presque rien la diffusion du texte, une fois convaincu que cela pouvait affecter certains agitateurs de ce "gros populus".³⁴ Il reste que les XVI^e et XVIII^e siècles sont l'un et l'autre passionnément pédagogiques. Pas une seule phrase du Discours n'introduit de bémol à la clef politique par rapport à son fondement anthropologique universel. De ce "gros populus" produit par le "venin de la servitude", l'éducation doit donc faire des citoyens éclairés. "Vivez francs!" est une exhortation qui ne reconnaît pas les distinctions de naissance ou de condition.

La Boétie est bien l'un des précurseurs directs de la doctrine des droits de l'Homme et surtout du principe de l'inviolabilité de la conscience, dans une société de citoyens égaux et fraternels. Celui qui a écrit que la nature nous a tous faits au même moule et nous a donné la parole pour que nous coopérions dans la complémentarité horizontale annonce ceux qui, deux cent quarante ans plus tard, votent que: "Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit."³⁵

Comme le constate Paul Boncour, dont le profil personnel ressemble à celui d'un publiciste de la Renaissance, le XVIII^e siècle a simplement appauvri la notion de droit naturel en la fondant exclusivement sur l'hypothèse du contrat social et en la coupant de l'éthique.³⁶ Et les doctrinaires de la Terreur aplatissent encore plus les intuitions libérales et pluralistes du Discours "... entre les idées de La Boétie et les constitutions étriquées dont rêvait un Saint-Just, il y a la même distance qu'entre la vie colossale de Michel-Ange et la raideur de David."³⁷ Le rationalisme a son prix.

NOTES

- 1.Cf. Pierre Mesnard. L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle. 3^e éd., Vrin, Paris, 1977, p. 389. Le texte du Discours n'occupe en effet qu'une quarantaine de pages imprimées d'aujourd'hui.
- 2.Dans le Réveille-Matin des Français et de leurs voisins, à Edimbourg, dans trois éditions (latine, française et néerlandaise) de l'imprimerie Jacques James; sous le titre de Contr'Un, Simon Goulard en produisit trois éditions, à Genève, dans le tome III des Mémoires de l'Estat de France sous Charles le Neufième (1576-1578). Dès lors, un mauvais sort s'attache au Discours qui, par un malentendu prolongé, se verra successivement mobilisé par divers fanatismes militants et divergents: on peut dire que ce texte a fait carrière dans la servitude involontaire.
- 3.J.F. Payen, Notice bio-bibliographique sur La Boétie, l'ami de Montaigne, suivie de la servitude volontaire, donnée pour la première fois selon le vrai texte, de l'auteur d'après un manuscrit contemporain et authentique, Firmin Didot, Paris, 1853.
- 4.La Boétie, Discours de la servitude volontaire. Chronologie, Introduction, Bibliographie, Notes par Simone Goyard-Fabre, Garnier Flammarion, Paris, 1983, "... la réédition des Essais de Montaigne en 1727, par Pierre Coste (à La Haye) contient, à la suite des XXIX Sonnets de La Boétie (tome V, pp. 55-73), le Discours de la Servitude volontaire ou Contr'Un (pp. 74-136). Le texte du Discours est celui des Mémoires de l'Estat de France. Il se présente comme un épiphénomène de l'oeuvre de Montaigne et semble bien ne jouir d'aucune indépendance littéraire et a fortiori politique. L'ouvrage, en cette même année 1727, est réédité à Genève, puis, en 1739 et en 1745 à Londres. Il en existe même à Paris, en 1740, une autre édition qui, justement, à cause du Discours, fut publiée sans l'autorisation des censeurs royaux. Ces multiples éditions contribuent à la diffusion du texte de La Boétie, dont une traduction anglaise avait même paru à Londres en 1735." pp. 46-46.
- 5.Cf. Joseph Paul-Boncour, Estienne de La Boétie et les origines des libertés modernes, Alcan-Lévy, Paris, 1899, p. 79, n.5.
- 6.On a identifié un certain Lafite derrière ce pseudonyme.

7. Sur ces éditions, cf. Goyard-Fabre, op.cit., pp. 46-47 qui ajoute le possible plagiat de La Boétie qu'aurait pratiqué Marat, en 1792, dans Les chaînes de l'esclavage (traduction d'un texte paru à Londres, en 1774) et Payen, op.cit., p. 58.
8. Cf. Joseph Barrère, L'humanisme et la politique dans le Discours de la servitude volontaire, Edouard Champion, Paris, 1923, p. 209.
9. Cf. Payen, op.cit., p. 6.
10. Il n'y a pas d'alignement stratégique avant la formation de la Sainte-Ligue, en 1576; la définition des positions agoniques est rendue nécessaire par la mort du duc d'Alençon, frère du roi, en 1584, lorsqu'il apparaît que l'héritier présomptif est désormais Henry de Navarre. Avant, "Il n'y avait qu'un seul parti, le parti des Lumières contre l'ignorance et le fanatisme; on ne combattait que la Sorbonne et le monachisme" écrit Henri Martin, cité par Paul-Boncour, op.cit., p. 59, n. 2.
11. Jusqu'à la Bulle Benedictus Deus par laquelle, en janvier 1564, Pie IV proclame les décrets du Concile, les souverains européens encouragent ces discussions entre catholiques et protestants, convaincus de trouver une plate-forme commune minimale en matière de doctrine. À cet effort dialectique, la Bulle met fin en imposant une régression vers le modèle vertical et statique de l'ordre: l'autorité pontificale confisque la vérité et proclame seule l'orthodoxie.
12. Contrairement à Feugère qui fait de La Boétie le défenseur des libertés anciennes, consolidées à la fin du Moyen Âge, non pas contre le pouvoir mais contre les seuls abus du pouvoir, Paul-Boncour décèle ici une mutation irréversible de la problématique de la tolérance: "C'est qu'en raison de cet individualisme, la Renaissance, tout en brisant l'unité de la pensée qui avait jusqu'alors régné sans partage sur les nations de l'Europe, loin de lui substituer une unité nouvelle, encore moins de revenir vers une unité disparue, portait en elle les germes d'une absolue et définitive diversité d'idées, de sentiments, de croyances". Cf. Léon Feugère, Étienne de La Boétie, ami de Montaigne. Étude sur sa vie et ses ouvrages, Jules Labitte, Paris, 1845, pp. 103-104; Paul-Boncour, op.cit., p. 51. Le Discours se prête encore ici à la confirmation des choix idéologiques respectifs des commentateurs.
13. C'est la perspective que prennent Mesnard et Goyard-Fabre.
14. Goyard-Fabre, op.cit., pp. 77 à 122, et L'interminable querelle du contrat social, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 122 sqq.

- 15.L'expression est de Claude Paulus, Essai sur La Boétie, Office de publicité, Bruxelles, 1949, p. 49.
- 16.La sodalitas érasmienne était soucieuse de cosmopolitisme; les huguenots se dispersant à la fin du siècle, le texte fut traduit en latin pour l'une des éditions des Mémoires de l'Etat de France, en 1576, (déjà mentionnées).
- 17.Sur la mobilité sociale et la distribution de l'instruction, cf. George Huppert, Bourgeois et Gentilhommes. La réussite sociale en France au XVI^e siècle, trad. Braudel et Bonnet, Flammarion, Paris, 1983.
- 18.Le contraste entre la culture de cour à la française et la culture universitaire à l'allemande, née plus tard, est analysé par Norbert Elias in La Civilisation des mœurs (sans ind. de trad.) Calmann-Lévy, Paris, 1973, ch. I et II.
- 19.Donc après la composition du Discours de la servitude volontaire.
- 20.François Bluche, Le despotisme éclairé, Fayard, Paris, 1969, p. 323.
- 21.Six d'entre eux ont occupé un office public.
- 22.Ce jugement ne couvre pas uniment tous les cas. À mesure que passe le siècle, il faudrait faire exception pour certains des encyclopédistes, certains physiocrates et pour les jacobins.
- 23.Nous citons à partir du Discours de la servitude volontaire de La Boétie, modernisation (du manuscrit de Mesmes), présentation et commentaire de Gérard Allard, Le Griffon d'argile, Sainte-Foy, 1985. Il paraît inutile de préciser chaque renvoi, le texte ne comptant ici que 31 pages.
- 24.On ne peut affirmer que La Boétie connaissait les écrits néo-latins du courant de "l'exécution des lois".
- 25.Ernst Cassirer, La philosophie des Lumières, trad. P. Quillet, Fayard, Paris, 1966, pp. 327 sqq. Mais nulle part La Boétie ne conclut à l'idée de progrès; comme les humanistes renaissants, il pense en termes de restauration de l'intégrité humaine.
- 26.Et cela, avant la théorie de la souveraineté que donne Bodin, en 1576, et avant les monarchomaques du dernier quart du XVI^e siècle.
- 27.Les encyclopédistes n'écrivent pas que pour la vérité mais aussi pour l'opinion publique; cette nouvelle force politique touche tous les acteurs de la scène politique. Au XVIII^e siècle, Catherine II est le seul souverain qui n'ait pas besoin de s'en préoccuper.
- 28.Bluche, op.cit., p. 325.

29. Le traitement hypothético-déductif du droit est l'oeuvre de Grotius, au tournant du XVII^e siècle.
30. Du contrat social, I.2.
31. Dictionnaire philosophique, article "Du juste et de l'injuste".
32. Cette épistémè sert de système d'évidences à tout l'humanisme d'Érasme à Cordorcet. Il prévaut jusqu'à ce que l'empirisme gagne du crédit et que, avec le prestige des sciences expérimentales ne s'affirme le positivisme: chez La Mettrie, d'Holbach et Helvétius. On peut voir le retournement épistémologique s'opérer dans les écrits de Diderot.
33. Dictionnaire philosophique, article "Liberté de penser" (publié en 1765).
34. Pour lequel il ne dispose pas du concept juridique de peuple, mais garde le souvenir des guerres de paysans allemands.
35. Article premier de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.
36. Paul-Boncour, op.cit., pp. 75-76.
37. Ibidem, p. 52.