



HAL
open science

”Et au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis, que sus notre cul” : quelques vérités humanistes sur le pouvoir

Christine Benevent, Laurent Gerbier

► To cite this version:

Christine Benevent, Laurent Gerbier. ”Et au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis, que sus notre cul” : quelques vérités humanistes sur le pouvoir. Fantaisie poétique et dérision des puissants, 2009, Tours, France. p. 43-59. <hal-00711838>

HAL Id: hal-00711838

<https://hal.science/hal-00711838v1>

Submitted on 27 Jun 2012

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

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



HAL Authorization

**« ET AU PLUS ESLEVE THRONE DU MONDE,
SI NE SOMMES ASSIS, QUE SUS NOTRE CUL » :
QUELQUES VERITES HUMANISTES SUR LE POUVOIR**

Christine BENEVENT & Laurent GERBIER

(Université de Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, UMR 6576)

Sans doute aura-t-on reconnu la source de la « vérité humaniste » qui donne son titre à cette communication : elle est empruntée à Montaigne, plus précisément au chapitre « De l'expérience », rédigé entre mars 1587 et mars 1588. Elle constitue presque le dernier mot des *Essais* tels qu'ils se présentent sur un exemplaire de l'édition de 1588, exemplaire dit de Bordeaux, copieusement annoté par Montaigne :

C'est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoir jouyr loyallyement de son estre : Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nostres, et sortons hors de nous, pour ne sçavoir quel il y fait. [C] Si avons nous beau monter sur des eschasses, car sur des eschasses encores faut-il marcher de nos jambes. Et au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis, que sus nostre cul¹.

Venant à l'esprit dès que les puissants en prennent trop à leur aise, cette phrase à l'humour discrètement mais indubitablement scatologique, à la syntaxe habilement balancée entre le haut et le bas invite à poser une question sacrilège² : le pouvoir peut-il se réduire à une histoire de cul ?

Que l'on ne se méprenne pas. Il ne s'agit pas en l'occurrence d'obéir à l'injonction d'un capitaine Magnard éméché dans *Un Balcon en forêt* : « Parlons de fesses ! »³. Érudant la connotation sexuelle que suggère toute histoire de cul (encore que...), on s'attachera plutôt à en examiner les usages critiques ou satiriques : le cul, c'est avant tout à quoi l'on rabaisse et rapporte comme à sa vérité une tête qui enfle trop. Rien de tel, par exemple, pour railler l'ambition prêtée aux Français, qui « en montrent d'autant plus le cul, qu'ils espèrent en hausser la tête »⁴. Les grandeurs factices se trouvent ainsi renversées, et jetées « cul par-dessus tête », en un mouvement qui n'est pas seulement de subversion carnavalesque, mais qui correspond aussi à une plus profonde exigence de mesure. Exhiber le cul, c'est ramener la tête à de plus justes proportions. Montaigne lui-même cultive en la matière une saine prudence,

jugeant aussi bien sainement de mes forces qu'elles n'estoient pas capables de grandes choses. Et me souvenant de ce mot du feu Chancelier Olivier, que les François semblent des guenons

¹ Michel de Montaigne, *Les Essais*, cités dans l'édition réalisée par J. Balsamo, M. Magnien, C. Magnien-Simonin et A. Legros, Paris, Gallimard, 2007, p. 1166 (texte établi sur l'édition de 1595).

² Un grand merci à Raymond Bénévent, ardent propagateur de cette « vérité humaniste », et à Alain Legros qui, au cours d'une discussion informelle, a suggéré d'examiner ce motif incongru — le cul — et fourni les premiers jalons de cette étude.

³ J. GRACQ, *Un Balcon en forêt*, Paris, Corti, 1958, p. 45.

⁴ Montaigne, *Essais*, III 10 « De ménager sa volonté », éd. cit., p. 1068 : « Quand ces ametes naines, et chetives, s'en vont embabouyant : et pensent espandre leur nom pour avoir jugé à droict un affaire ou continué l'ordre des gardes d'une porte de ville : ils en montrent d'autant plus le cul, qu'ils espèrent en hausser la teste. ».

qui vont grimant contremont un arbre, de branche en branche, et ne cessent d'aller, jusques à ce qu'elles sont arrivées à la plus haute branche, et y monstrent le cul, quand elles y sont.

*Turpe est quod nequeas, capiti committere pondus,
Et pressum inflexo mox dare terga*⁵.

Voilà sans nul doute le premier moteur de la dérision des puissants, qui n'ont tâché d'arriver si haut que pour « y montrer le cul » et signer ainsi le constat de leur impuissance — politique. De fait, il faut bien avoir à la fois du cul et du culot pour arriver au pouvoir et régner sur les culs-terreux et autres sans-culottes qui voudraient mettre « les aristocrates à la lanterne »⁶. « Cul », dont la première occurrence en français se trouverait dans le *Roman de Renart*, est issu du latin *culus*, mot populaire relevé dès l'Antiquité dans les graffitis satiriques et les priapées pour désigner le postérieur humain⁷. Conservé dans toutes les langues romanes, ce terme fait pleinement partie de l'arsenal satirique dont nous traiterons dans un second temps. Toutefois, pour mieux goûter la saveur de la satire, il faut d'abord envisager la façon dont certains humanistes ont défendu la culture contre les faux-culs, pour ne pas dire les lèche-culs, qui entourent habituellement les puissants.

*

La critique a coutume d'opposer d'un côté une certaine naïveté humaniste, qui voudrait soumettre les règles du jeu politique à la morale et faire du prince un homme cultivé, et de l'autre la leçon de lucidité dispensée par Machiavel. Si le constat n'est pas totalement faux, il mérite d'être nuancé par la prise en compte d'une longue tradition de parénétiq ue royale, qu'un Érasme ou un Budé, se proposant comme conseillers et/ou précepteurs du prince, font perdurer.

L'homme de lettres se présente d'abord comme un conseiller loyal. Montaigne fait remarquer, toujours dans « De l'expérience », qu'un Roy devrait « souffrir la liberté des parolles d'un amy, qui n'ont aucun effort que de luy pincer l'ouye : le reste de leur effect estant dans sa main », d'autant qu'« il n'est aucune condition d'hommes, qui ait si grand besoing, que ceux-là, de vrais et libres advertissemens »⁸. Or l'auteur des *Essais* vient de se déclarer capable d'un tel office, dont il définit le profil idéal : « j'eusse dit ses vérités à mon maître, et eusse contrôlé ses mœurs », « m'opposant à ses flatteurs », « j'eusse eu assez de fidélité, de jugement et de liberté pour cela ». Un tel conseiller, libre dans sa parole comme dans sa pensée, est apte à dire la vérité, mais il sait surtout la dire à bon escient, c'est-à-dire ni n'importe comment ni à n'importe quel moment. Ce sens de l'occasion ne va pas sans une

⁵ *Ibid.*, II 17 « De la presumption », p. 684. La citation latine (Properce, III, IX, 5) éclaire bien le propos : « Il est honteux de se charger la tête d'un poids que l'on ne saurait porter, pour ensuite fléchir les genoux sous le fardeau et tourner les talons ».

⁶ *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey (dir.), Paris, Le Robert, 1999, article « cul », I, p. 972. Autres dérivés notables : cul de sac, faux-culs, acculer, basculer, bousculer, culbuter, éculer, reculer... On notera également l'étymologie de « culinaire », emprunté par Rabelais au latin *culinarius*, « qui a rapport à la cuisine ». *Culina* est un synonyme de *coquina*, déformé sous l'influence de *culus*, les latrines à Rome étant souvent attenantes à la cuisine (*culina* est attesté pour « latrines »).

⁷ D'après une recherche sur le mot sur le site « Itinera electronica » (lien vérifié le 12/11/09), on en trouve des occurrences chez Martial et Juvénal, Phèdre et Catulle.

⁸ Montaigne, *Essais*, éd. cit., p. 1126.

« Et au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis, que sus notre cul »
Quelques vérités humanistes sur le pouvoir

certaine rudesse, propre à la parrhésie, ce « franc-parler » dont la crudité, qui révèle la présence immanente du cul sous les grands airs de la tête, n'est jamais très éloignée⁹.

C'est apparemment de façon moins pragmatique qu'Érasme aborde le domaine politique. Il le fait en moraliste, comme le révèle le parallèle minutieux établi entre le prince et le tyran :

Seuls sont dignes du titre de prince (*principis titulo*) ceux qui rapportent leur personne à la république et non la république à leur personne (*non qui rempublicam sibi, sed se reipublicae dicant*). Celui qui exerce l'autorité et subordonne tout à son intérêt personnel (*suis metitur commodis*), celui-là, quels que soient les titres qu'il exhibe, n'est certainement qu'un tyran, et non un prince (*certe re tyrannus est, non princeps*). [...] En résumé, le signe caractéristique qui distingue le prince du tyran dans la *Politique* d'Aristote, c'est que celui-ci prend soin de ses propres intérêts, et celui-là de la république (*quod hic suis studet commodis, ille reipublicae*). Le prince, quel que soit l'objet de ses réflexions, garde toujours à l'esprit le souci de tous les citoyens. Le tyran, lui, regarde si cela lui peut lui servir (*an sibi conducatur*). Le prince, même quand il s'occupe de ses propres affaires, a surtout en vue l'utilité pour les siens. Le tyran au contraire, quand bien même il peut bien mériter de ses citoyens, ramène cela à son usage privé (*tamen hoc ipsum ad priuatam suam refert utilitatem*).¹⁰

S'appuyant sur une conception morale du tyran, identifié au souverain égoïste et cupide¹¹, Érasme dénonce de mauvais conseillers en ceux qui flattent cet égoïsme et, ainsi, « infectent son esprit » comme on mettrait du poison dans une fontaine publique¹². C'est que le prince doit « incarner » la *respublica*, conçue comme une entité qui le dépasse et vise le bien commun.

Aux mauvais flatteurs, qui

serinent à l'oreille du roi des propos de cette sorte : « Pourquoi hésiter encore ? Oublierais-tu que c'est toi le Prince ? Le droit, n'est-ce pas ton bon plaisir (*an non jus est, quod tibi placuit*) ? Tu es supérieur aux lois (*Tu maior legibus*). Le propre d'un roi, ce n'est pas de vivre selon une règle (*ex praescripto*) mais d'après sa fantaisie (*ex animi libidine*) ! Tout ce que possède, ici ou là, n'importe lequel de tes sujets, t'appartient. À toi, la liberté d'accorder la vie, à toi celle de la supprimer ! A toi, le droit d'enrichir qui te semble bon, à toi, celui de reprendre n'importe où ce que tu veux. Pour d'autres, certains actes sont comptés à crime ou à vertu (*aliis alia vicio ac laudi vertuntur*) ; pour toi, il n'est rien qui ne soit honorable, rien qui ne doive toucher à ta gloire (*Tibi nihil non honestum, nihil non laudi futurum*)¹³,

⁹ Sur la parrhésie et les usages antiques du « dire-vrai », voir les analyses de Michel FOUCAULT, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II* (Cours au Collège de France, 1984), Paris, Hautes Études – Gallimard – Seuil, 2009.

¹⁰ Érasme, *Institutio principis christiani*, in *Opera Omnia*, Amsterdam, 1969 (désormais abrégées en ASD), IV-1, p. 152-153, l. 524-542 (désormais abrégée en *Institutio*).

¹¹ Celle-ci coexiste depuis le Moyen Âge avec la conception juridique du tyran comme souverain illégitime : voir le *Policraticus* de Jean de Salisbury (1159), notamment le livre VI, et saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, not. Ia-IIae, qu. 42, art. 42 et qu. 92, art. 1.

¹² Érasme, *Institutio*, p. 141-142, l. 178-180. Même idée dans la dédicace (Érasme, *Opus Epistolarum*, éd. P.S. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1906-1958, 12 tomes, ep. 393, t. II, p. 206, l. 32-34). La source s'en trouve chez Plutarque, dans le traité *Sur la manière de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, dont la traduction par Érasme fut dédiée à Henry VIII.

¹³ Érasme, *Panaegyricus*, ASD, IV-1, p. 63, l. 172-178, Traduction in J.-Cl. MARGOLIN, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 33.

Érasme entend substituer la figure du précepteur idéal. C'est en ces termes qu'il justifie son *Panegyrique* destiné à Philippe le Beau (1504) :

Ce que j'ai écrit toutefois est moins éloge qu'exhortation (*non tam ai[nesi] quam parai[nesi]*). Rien n'est plus efficace pour amender les princes (*emendandi principes*) que de leur proposer, sous couleur de louange, le modèle du bon prince (*quam si eis sub laudandi specie boni principis exemplar offeras*), pourvu qu'on accorde suffisamment aux vertus, qu'on rabaisse suffisamment les vices pour sembler exhorter aux unes et détourner des autres¹⁴.

Il s'emploie par ailleurs à souligner sa répugnance pour un genre littéraire si proche de la flatterie et prétend avoir trouvé une méthode nouvelle pour en contourner la difficulté :

Le Panegyrique m'inspirait une telle aversion que je ne me rappelle pas avoir jamais rien fait avec une telle répugnance. Je constatais en effet que le genre ne peut être pratiqué sans flatterie (*genus hoc citra adulationem tractari non posse*). Pour ma part, j'ai toutefois su user d'une méthode nouvelle (*novo sum usus artificio*), de façon à flatter tout en étant des plus francs, et des plus flatteurs dans la franchise (*ut et in adulando sim liberrimus, et in libertate adulantissimus*)¹⁵.

Il s'agit de fonder l'éloge non sur le prince réel mais sur « le modèle du bon prince (*boni principis exemplar*) », autrement dit en proposant à son interlocuteur un portrait auquel il devra s'efforcer d'adhérer. En fait de méthode nouvelle, le procédé employé rappelle surtout le genre littéraire des *specula*, ces *Miroirs des princes* grâce auxquels l'Église carolingienne s'efforçait de faire l'éducation des grands¹⁶. Une épître publiée en postface comporte à cet égard une remarque très révélatrice : « Une âme généreuse, combien il vaut mieux la conduire que la contraindre (*Generosus animus quanto commodius ducitur quam trahitur*)¹⁷ ». L'opposition *ducere* / *trahere* montre que l'on est bien dans le cadre des *Specula principis*, dans lesquels non seulement l'humaniste se rêve en « conducteur » des princes, mais mieux encore pense le gouvernement sous le régime de la « conduite » (conduite de soi analogue à la conduite des affaires du royaume). De ce point de vue l'*Institution* comme le *Panegyrique* se trouvent relever du même registre que la *Civilité puérile* : il faut adapter aux Princes une forme de pédagogie douce, parce qu'il faut littéralement les éduquer, leur apprendre à se conduire. Le prince, c'est un enfant capricieux et surpuissant, auquel il faut d'abord apprendre à dominer ses passions afin qu'il soit capable ensuite de dominer le reste.

Quiconque en effet aspire à la fonction de Prince, il faut nécessairement ou bien qu'il soit stupide (*stultus*), et qu'il ne comprenne pas que c'est une chose périlleuse et pleine de soucis que de remplir correctement l'office de Roi ; ou bien qu'il s'agisse d'un homme mauvais (*vir malus*), qui ait l'intention de gouverner l'empire pour lui-même, et non pour la République

¹⁴ Érasme, *Opus Epistolarum*, éd. P.S. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1906-1958, 12 tomes, ep. 179, t. I, p. 397, l. 41-45 (désormais abrégé en Ep. Suivi des numéros de tome, de page et de ligne).

¹⁵ Ep. 181, I, 405, 54-58.

¹⁶ Q. SKINNER, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 301-312 ; M. SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995 ; J. HIRSTEIN, « Érasme, l'*Histoire Auguste* et l'histoire », *Actes du colloque international de Tours sur Érasme*, (1986), J. Chomar, A. Godin, J.-Cl. Margolin (éd.), Genève, Droz, 1989, p. 71-96.

¹⁷ Ep. 180, I, 399, 51.

« Et au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis, que sus notre cul »
Quelques vérités humanistes sur le pouvoir

(*sibi... non reipublicae*) ; ou que ce soit un abruti (*aut socors*) qui ne mesure pas la charge qu'il accepte¹⁸.

Si l'on peut lire dans ces *Institutions* l'expression d'un courant idéaliste qui voit dans le bon prince, bien institué, bien éduqué moralement, la garantie d'un bon gouvernement, on soulignera qu'Érasme ou Budé se préoccupent moins de construire une théorie politique rigoureuse que, précisément, d'éduquer. Cela ne veut pas dire qu'ils se bercent d'illusions : le destinataire du traité érasmien, Érasme le reconnaît dans une épître à Thomas More, a « le cul pesant¹⁹ ». Certes, Érasme ne le formule pas ainsi : le futur Charles Quint est, à l'égard des lettres, d'un « esprit flamand (*Flandricum ingenium*) », autrement dit un peu épais²⁰. Cela explique sans doute la présentation de cette « Institution du prince chrétien mise sous forme d'aphorismes afin que la lecture en soit moins lourde (*Institutio principis christiani, per Erasmus Roterodamum, aphorismis digesta, quo minus onerosa sit lectio*) »²¹ : composée de petites séquences thématiques, aérée y compris dans la typographie, guidée par d'abondantes *marginalia*, elle regorge de petites phrases percutantes et faciles à retenir²².

La démarche de Guillaume Budé à l'égard de François I^{er} semble assez similaire : exceptionnellement rédigée en français par un auteur qui n'a par ailleurs écrit qu'en latin, l'*Institution du prince* est composée comme un recueil d'apophtegmes²³, une mosaïque d'anecdotes et de récits tirés en majorité de l'histoire ancienne, relatant les faits d'hommes célèbres tels Alexandre, Pompée, et César²⁴. Paradoxalement pourtant, ces apophtegmes ne délivrent pas forcément une leçon par l'histoire — l'histoire s'avérant toujours être ce que l'on veut en faire : il n'existe pas de dénominateur commun à toute la série d'anecdotes que Budé rapporte au roi, on a même l'impression d'exemples contradictoires, qui montrent seulement que la fortune est aveugle et arbitraire. Tout se passe comme si au fond l'histoire n'offrait qu'une impasse pédagogique, comme si elle n'avait pas le pouvoir de donner à son lecteur les clés de la réussite.

En quoi l'humaniste est-il alors l'instituteur du prince, s'il ne lui offre qu'une leçon décevante de relativisme historique ? Comme le suggère Nicole Hochner, Budé serait en fait moins préoccupé des raisons et des causes de la gloire que des mécanismes de la mémoire qui

¹⁸ Érasme, *Institutio*, p. 152, l. 515-518. Trad. L. Gerbier.

¹⁹ Expression du XIII^e s. signifiant être un lourdaud.

²⁰ Ep. 412 à Thomas More, II, 243, 56-57. Le commentaire peu flatteur pour Charles n'est pas supprimé lorsque cette lettre est imprimée dans la *Farrago* (1519). Il est légèrement modifié dans les *Epistolae ad diuersos* (1521) : « *huīs regionis erga literas ingenium* ».

²¹ Érasme, *Institutio*, p. 136, 1-3, tit.

²² A. VANAUTGAERDEN, « Érasme et Charles Quint », *La Revue Générale*, février 2002, 2, p. 38-39 et « La rédaction des notes marginales dans les éditions frobeniennes de l'*Institutio principis christiani* d'Érasme (1516, 1518, 1519, 1540) et la censure » (résumé de communication), *Nugae humanisticae sub signo Erasmi*, hiver 2000, 1, p. 25-29. Dans sa traduction française (le *Codicille d'Or ou petit recueil, tiré de l'Institution du Prince Chrestien composée par Érasme*, mis en français par Gilles d'Aurigny en 1519 — il y a ensuite une autre version française de Claude Joly en 1665), l'*Institutio* se trouve réduite à quatre-vingt-treize maximes, ce qui peut correspondre non seulement à une simplification du propos (il faut enseigner les princes par des instructions courtes et claires), mais aussi à un changement de nature du texte : on passe de l'institution à l'instruction, et des *specula principum* aux maximes de la raison d'État. Le Prince n'a plus besoin d'être « conduit », il a besoin de règles pratiques faciles à comprendre et efficaces. Voir cependant *infra*, pour ce qui concerne Budé.

²³ Voir H. CAZES, « Genèse et Renaissance des Apophtegmes : aventures humanistes », in *Moralia et œuvres morales à la Renaissance*, actes du colloque international de Toulouse (mai 2005), éd. O. Guerrier, Paris, Champion, 2008, p. 15-35.

²⁴ Nous suivons de près les propos de N. HOCHNER, « Le Premier Apôtre du mythe de l'État-mécène : Guillaume Budé », dans *Francia. Forschungen zur Westeuropäische Geschichte, Frühe Neuzeit, Revolution, Empire, 1500-1815*, Band 29/2 (2002), p. 1-14. Article édité en ligne sur Cour de France.fr le 1er juin 2008 (<http://cour-de-france.fr/article375.html>).

témoignera de cette gloire. C'est pourquoi il faut s'intéresser aux principes de l'écriture, capable de décerner à l'un la postérité tandis qu'elle fait sombrer l'autre dans l'oubli. Si le roi veut pénétrer la mémoire des hommes, il se souciera moins de remporter des victoires, que de se doter de bons poètes, qui seuls pourront lui accorder ou non l'éternité. L'utopie de Budé n'est donc pas celle du roi humaniste ou érudit : plus lucidement peut-être, Budé construit le modèle d'un roi mécène, dont la tâche paradoxale consiste à reconnaître les véritables poètes et orateurs sans forcément avoir reçu une éducation adéquate en la matière.

Il faut dire que les humanistes, tout en cultivant un idéal d'éducation, se trouvent confrontés au principe de réalité. En 1525 Érasme est forcé de constater, dans son célèbre adage « *Festina lente* », le peu d'importance accordé par les princes à la culture. Bien sûr, idéalement, il faudrait,

si ceux qui luttent pour agir dans le sens de l'intérêt public (*ad publicam utilitatem*) voient leurs moyens leur faire défaut, qu'ils soient secourus par des subventions (*praemia*) que leur fourniront soit les princes, soit les évêques et les abbés, soit encore le trésor public (*vel a principibus, vel ab episcopis et abbatibus, vel ex aerario publico*)²⁵.

Mais la réalité est tout autre :

Je ne vais pas rappeler ici les multiples façons dont les grands de ce monde font disparaître leur argent (*quot modis pereant magnatibus pecuniae*), combien ils dépensent dans les jeux, dans les banquets, avec les putains, dans des voyages sans aucune nécessité, des cérémonies, des guerres provoquées, ce que leur coûtent l'ambition, les flatteurs, les bouffons, les comédiens (*quantum absumant, alea, scorta, comptationes, profectiones non necessariae, pompae, bella quaesita, ambitio, colax, morio, ludio*)²⁶.

De même, Budé s'appuie sur une violente critique de Louis XII pour avertir François I^{er} du lien qui existe entre « désastre politique et absence de vision culturelle »²⁷. L'oubli dans lequel est, selon lui, condamné à sombrer Louis XII serait la conséquence immédiate d'une politique qui n'a pas su reconnaître les « bons et francs esperitz » qui se sont « assopiz par non chaillance et endormiz en désespoir de mieulx avoir ou este plus avancez pour bien faire »²⁸. Dans le *De philologia*, Budé réitère ces accusations contre une certaine « coalition criminelle et néfaste » qui aurait plongé les lettres dans des « ténèbres cimmériennes »²⁹. Il critique notamment, sous le gouvernement de Louis XII, le choix systématique de poètes et d'artistes étrangers, adulés par la cour pour l'unique mérite d'être Italiens. Enfin, Louis XII n'aurait pas exercé l'autorité qui lui revenait et délégué à tort les décisions fiscales, militaires et culturelles à des incapables...

Ces aperçus bien trop rapides suffisent cependant à relativiser l'idéalisme prêté aux humanistes : leur réflexion sur le pouvoir n'est nullement exempte d'enjeux pratiques ni de plaidoyer *pro domo*. Le genre de la parénétiqye royale, encore pratiqué à la Renaissance, fait

²⁵ Érasme, *Adagia, Opera Omnia*, ASD II, 3, Adagia II.i.1 (Adage 1001), p. 21, l. 360-362.

²⁶ *Ibid.*, p. 22, l. 372-375.

²⁷ N. HOCHNER, art. cit.

²⁸ G. Budé, *De l'Institution du prince*, Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. Français 5103, 5r. Il s'agit sans doute de l'exemplaire de dédicace, publié par C. BONTEMS, in *Le Prince dans la France des XV^e et XVI^e siècles*, PUF, 1965, p. 79.

²⁹ G. Budé, *La Philologie*, texte original traduit, présenté et annoté par M. Lebel, Sherbrooke, 1989, p. 26-27. Même idée p. 90-91, 216-217.

« Et au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis, que sus notre cul »
Quelques vérités humanistes sur le pouvoir

ainsi l'objet d'une indispensable et double subversion : d'une part, parce que les humanistes ont conscience, malgré leurs indéniables succès politiques, du danger de récupération qui les guette sous la forme de la courtoisie promue par Castiglione³⁰ ; et d'autre part parce que la pensée politique, dès lors qu'elle repose sur un idéal civique, vise moins le prince seul que le bon citoyen³¹. Reste que la promotion de l'éducation et de la culture passe par l'apologie d'un service public qui doit avoir priorité sur les intérêts personnels³². C'est sur quoi se fonde, selon Érasme, la distinction entre le prince et le tyran : seul le prince incarne véritablement son corps politique, qui le fait digne et immortel, tandis que le tyran reste soumis à son seul corps naturel, dépendant des lois naturelles et mortel³³. Et si les *Institutions* échouent à former les princes, il existe d'autres manières de faire bouger les choses : la satire d'une part, où l'on confond délibérément les deux corps du roi, d'autre part l'approfondissement de la place paradoxale que l'on occupe pour dire la dérision des puissants.

*

Qu'en est-il de la satire ? Surtout pratiquée à Rome, elle fait partie des trésors exhumés de l'Antiquité grecque et latine que redécouvre la Renaissance.

La conception renaissante de la satire repose sur une confusion entre le drame satyrique grec, sorte de comédie lascive marquée par la variété des sujets successivement abordés et par un ton parfois franchement obscène, et la poésie satirique latine. Ainsi la préface de la *Satire Ménippée* de 1594 donne-t-elle pêle-mêle trois origines au genre satirique : le drame satyrique grec, la poésie satirique romaine, et la *satura*, plat romain fait de viandes mêlées et d'ingrédients variés. La satire est donc pour les humanistes du XVI^e un genre composite, maniant lui-même la composition, et non dépourvu d'allusions grivoises³⁴.

Ces allusions grivoises font évidemment place au cul et à tout ce qui concerne les fonctions inférieures, les aspects bas et humiliants de la vie³⁵. Ceux-ci constituent à la Renaissance ce que M. Bakhtine a baptisé le « réalisme grotesque », fondé sur le rabaissement entendu comme « le transfert de tout ce qui est élevé, spirituel, idéal et abstrait sur le plan matériel et corporel » : ainsi passe-t-on du « plus haut throne du monde » au cul sur lequel on reste, quoi qu'on en ait, assis. Le « bas matériel et corporel du réalisme grotesque » exerce

des fonctions unificatrices, rabaissantes, détronantes, mais en même temps régénératrices. Les corps et les choses individualisés, « particuliers » ont beau être dispersés, désunis et isolés, le réalisme de la Renaissance n'a toujours pas coupé le cordon ombilical qui les lie au ventre

³⁰ Baldassar Castiglione, *Le livre du courtisan (Il Libro del corteggiano)*, tr. G. Chappuys revue par A. Pons, Paris, GF, 1991. Voir aussi ce qu'en dit F. Rico, *Le Rêve de l'humanisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

³¹ C'est tout particulièrement le cas dans l'humanisme civique que pratiquent les humanistes florentins qui accèdent à la Chancellerie entre la fin du XIV^e et le milieu du XV^e siècle : chez Coluccio Salutati, Leonardo Bruni ou Matteo Palmieri, on ne rencontre pas tant un « miroir du prince » qu'un « miroir du bon citoyen ».

³² Comme le rappelle Machiavel : « Les républiques bien ordonnées doivent maintenir riche le trésor public et pauvres leurs citoyens », *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 37, tr. A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard, 2004, p. 178.

³³ D'après la thèse de E. H. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* (1957), Paris, Gallimard, "Quarto", 2000.

³⁴ Pour une présentation d'ensemble de la satire à la Renaissance, voir R. De Smet (éd.), *La Satire humaniste* (actes du colloque d'avril 1993, Université Libre de Bruxelles), Louvain, Peeters, 1994.

³⁵ A. CHASTEL, « Le corps à la Renaissance », in *Le Corps à la Renaissance*, Colloque de Tours 1987, Champion, p. 9-20.

fécond de la terre et du peuple [...]. En eux [le corps et la chose individuels] le privé et l'universel sont encore fondus dans une unité contradictoire³⁶.

C'est pourquoi l'accent est mis sur les parties du corps où « celui-ci soit est ouvert au monde extérieur [...], soit sort lui-même dans le monde », c'est-à-dire les orifices ou les excroissances, et sur les moments où les limites sont transgressées, où le corps déborde vers le dehors ou fait entrer l'extérieur en lui, c'est-à-dire le boire, le manger, la satisfaction des besoins naturels, les divers écoulements de fluides³⁷. Montaigne ne se plaît-il pas à rappeler que « Et les rois et les philosophes fientent. Et les dames aussi »³⁸ ? Ce faisceau convergent d'indices alimente le soupçon sur le double sens de « throne » dans la phrase qui nous occupe. Las ! Aucune autre occurrence chez Rabelais ou chez Montaigne ne permet de l'affirmer, d'autant moins que le sens de « chaise percée » ne semble avoir été attesté qu'au XIX^e siècle. Il faut donc délaissier le trône et se concentrer, comme annoncé, sur les histoires de cul...

Le jeu satirique engage aussi une certaine conception de la fonction de la littérature, d'autant plus essentielle à la Renaissance que l'humanisme porte une certaine vision de la perfection de l'homme lui-même, en tant que la maîtrise des *bonae literae* est la condition du développement complet de ses facultés et de ses vertus. Dans cette perspective, pratiquer la satire, c'est aussi assumer la nécessaire liberté de l'esprit.

Ce n'est pas un hasard si les humanistes retiennent pour prédécesseurs non seulement les grands satiriques antiques — Perse, Juvénal, Lucien³⁹ — mais aussi des esprits libres, qui ont adopté un regard mordant, ironique et lucide sur la réalité dans laquelle ils vivaient. Ainsi Socrate lui-même appartient-il à sa manière à la famille satirique, au sens où la satire implique d'abord un écart, une distance, un recul qui a trait à la capacité de liberté, d'affranchissement, inséparable de la franchise : on a pu mesurer l'importance de ces termes chez Montaigne, chez Érasme, et on la retrouvera chez La Boétie, où le terme de « franchise » est constamment opposé à celui de « servitude volontaire »... Il s'agit justement de cultiver la vertu de l'écart, du recul. Donner dans la satire, c'est d'abord adopter une position nouvelle, qui ne se laisse pas réduire, sur le plan politique, à l'alternative entre vie solitaire et vie civile qui domine l'éthique humaniste au XIII^e et au XIV^e siècles : celui qui écrit une satire ne choisit pas entre se retirer du monde (*vita contemplativa, otium cum dignitate, contemptus mundi*) et s'y impliquer (*vita activa, negotium, virtus civiles*). Refusant de choisir, il adopte une position intermédiaire, et c'est peut-être bien là ce que l'on appelle « avoir le cul entre deux chaises ». Or « entre deux selles chiet on [tombe-t-on] à terre », dit le proverbe. Dans l'essai « Des vaines subtilités » (I, 54), Montaigne se décrit comme se trouvant très exactement dans cette position, tentant vainement de « reculer » vers la première :

Les païsants simples sont honnestes gens : et honnestes gens les Philosophes, ou, selon que nostre temps les nomme, des natures fortes et claires, enrichies d'une large instruction de sciences utiles. Les mestis qui ont dedaigné le premier siege de l'ignorance des lettres, et n'ont peu joindre l'autre (le cul entre-deux selles : desquels je suis, et tant d'autres) sont dangereux, ineptes, importuns : ceux-cy troublent le monde. Pourtant de ma part, je me recule tant que je puis, dans le premier et naturel siege, d'où je me suis pour neant essayé de partir⁴⁰.

³⁶ M. BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, p. 32-33.

³⁷ *Ibid.*, p. 35.

³⁸ Montaigne, *Essais*, éd. cit., p. 1133.

³⁹ Sur l'influence de Lucien, extrêmement importante, voir Ch. LAUVERGNAT-GAGNIERE, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI^e siècle. Athéisme et polémique*, Genève, Droz, 1988. L'auteur recense plus de 330 éditions des œuvres de Lucien entre 1470 et 1600.

⁴⁰ Montaigne, *Essais*, éd. cit., p. 332.

« Et au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis, que sus notre cul »
Quelques vérités humanistes sur le pouvoir

C'est également la position inconfortable à laquelle se trouvent contraints le jeune Gargantua⁴¹ puis Panurge au chapitre XLVIII du *Cinquiesme livre* attribué à Rabelais. La Pontife Bacbuc lui impose tout un rituel avant de l'installer devant la Dive Bouteille dont il doit entendre le mot ultime (« Trinch ») :

Là fist Bacbuc, la noble pontife, Panurge besser, et baiser la marge de la fontaine : puis le fist lever, et autour danser trois Ithymbons⁴². Cela fait, luy commanda s'asseoir entre deux scelles le cul à terre, là préparées. Puis desploya son livre ritual, et luy soufflant en l'aureille gausche, le fist chanter une Epilemie, comme s'ensuit⁴³.

À l'instar d'un Montaigne ou d'un Rabelais, le porteur d'un discours satirique, « dangereux, inepte, importun », est à la fois en dehors et au dedans, impliqué et détaché, plongé dans le monde qu'il « trouble » et pourtant toujours au bord de s'en éloigner pour retrouver la liberté d'esprit. En ce sens, la satire s'avère un outil équivoque, et qui joue de sa propre équivocité. C'est certes un outil idéal pour saisir et moquer les formes du pouvoir, mais cet outil est complexe et subtil, et la dérision qu'il permet est pleine de paradoxes. Si la lecture des *Essais* révèle un Montaigne beaucoup plus légaliste qu'on ne l'a dit, prônant le respect de la coutume quelque reproche qu'on ait à lui faire, le chapitre « De la vanité » (III, 9) envisage soudain une autre possibilité :

Aristippus s'aymoit à vivre estranger par tout,

Me si fata meis paterentur ducere vitam

Auspiciis,

je choisirois à la passer le cul sur la selle :

visere gestiens,

Qua parte debacchentur ignes,

Qua nebulae pluviique rores⁴⁴.

La selle peut être mobile : il suffit de la poser sur un cheval. Ainsi peut-on cheminer ailleurs, à côté, cultiver le paradoxe et non la *doxa*...

*

Puisqu'il s'agit d'examiner ici certains des paradoxes de la dérision, on rappellera d'abord que « risible », à l'origine, qualifie non pas celui dont on rit mais celui qui est capable de rire⁴⁵. La question pourrait dès lors être non pas de savoir de quoi ou de qui l'on rit, mais avec qui. Si Pierre Desproges osa déclarer devant Jean-Marie Le Pen que l'« on peut rire de

⁴¹ Rabelais, *Gargantua*, chap. X « De l'adolescence de Gargantua », éd. G. Defaux, Paris, LGF, 1994, p. 161 (addition de 1542).

⁴² Danse grecque d'inspiration dionysiaque.

⁴³ Rabelais, *Cinquiesme Livre*, in *Œuvres complètes*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1994, p. 831.

⁴⁴ Montaigne, *Essais*, éd. cit., p. 1033. La première citation, empruntée à l'*Énéide* de Virgile (IV, 340-341), signifie : « Si les destins me laissaient conduire ma vie à ma volonté » ; la seconde (Horace, *Odes*, III, III, 54-56) peut se traduire ainsi : « impatient de visiter les régions où se déchaînent les feux et celles où sont les nuages et les bruines ».

⁴⁵ Voir par exemple Montaigne, *Essais*, I, 50, éd. cit., p. 324 : « Nostre propre et peculiere condition est autant ridicule, que risible. »

tout, mais pas avec n'importe qui », déplaçant l'enjeu de l'objet aux complicités que le rire implique, il importe de mesurer les problèmes qui se posent lorsque le rire se trouve réservé à une élite, à des *happy few*. S'il s'agit de tourner en dérision les tenants du pouvoir, peut-on alors — et comment — donner sa place au peuple, le convier à rire des puissants et à ne pas se laisser impressionner par eux ?

Le rire constituerait la marque du « pantagruélisme » entendu comme philosophie de Rabelais : « mieulx est de ris que de larmes escrire, pource que rire est le propre de l'homme »⁴⁶. Mais de quel rire s'agit-il, et chez qui peut-il être suscité ?

La satire incite à la fois à la duplicité et à la complicité : duplicité parce que toute satire suppose un modèle dont elle est le contre-modèle ; complicité, parce qu'il faut que le lecteur puisse accéder au modèle visé pour goûter la satire. Elle requiert donc un « suffisant lecteur », mais dont la compétence culturelle est, chez Rabelais, plus complexe qu'il n'y paraît. L'auteur du *Gargantua* navigue allègrement entre les formes populaires de la satire, empruntées à la farce, et jouant sur des codes répandus⁴⁷, et une satire érudite appuyée sur la littérature de l'éloge paradoxal, inspirée notamment de Lucien de Samosate⁴⁸, en passant par une satire politique et religieuse plus fine et plus complexe encore, essentiellement présente dans les *Quart* et *Cinquième Livres*. Les épisodes satiriques sont donc difficiles à déchiffrer⁴⁹.

Nous aurions pu choisir le chapitre XII de *Gargantua*, où le héros à peine âgé de cinq ans déclare avoir « par longue et curieuse expérience inventé un moyen de [s]e torcher le cul, le plus royal, le plus seigneurial, le plus expédient, que fut jamais vu ». Comme le souligne le commentateur, non sans sel pour notre propos :

cette précision « le plus royal » est supprimée en 1542, non parce que Rabelais veut ménager la susceptibilité – chatouilleuse – de son roi, mais parce que celui-ci souffrait horriblement d'une fistule à l'anus, ce qui interdisait bien évidemment toute allusion, même lointaine, à cette partie de l'anatomie royale – à son fondement⁵⁰.

Le chapitre, qui présente l'expérimentation de moult torcheculs, finit par délivrer au lecteur cette conclusion essentielle : « il n'y a tel torchecul que d'un oison bien dumeté, pourvu qu'on lui tienne la tête entre les jambes ».

On lui préférera ici l'épisode un peu moins connu de Messer Gaster dans le *Quart Livre*⁵¹. Au chapitre LVII, on nous explique benoîtement que le vrai « maître ès arts » du

⁴⁶ Rabelais, *Gargantua*, adresse au lecteur, éd. cit., p. 79.

⁴⁷ En particulier dans les personnages de carabin ou de pédant, comme Panurge ou l'écolier limousin, ou encore dans les personnages de juriste ou de pédagogue, comme Janotus de Bragmardo ou Baiseul et Humevesne.

⁴⁸ « Lucien est arrivé à point nommé pour apporter au rire que l'on dit 'populaire', mais qui n'était pas étranger aux clercs, la caution de l'antiquité, lui permettant de vivre encore pour quelques décennies au grand jour sous une forme renouvelée, savante et érudite qui finit par le rendre méconnaissable. » (Ch. LAUVERGNAT-GAGNIERE, *op. cit.*, p. 196).

⁴⁹ Pour une étude d'ensemble des formes de la satire dans le texte rabelaisien (y compris les *Chronicques*), et une présentation des sources et des enjeux historiographiques de ce « méta-genre » du comique, voir B. RENNER, *Difficile est saturam non scribere. L'herméneutique de la satire rabelaisienne*, Genève, Droz, 2007.

⁵⁰ Rabelais, *Gargantua*, éd. cit., p. 173.

⁵¹ Raconté dans les chapitres suivants :

LVII. Comment Pantagruel descendit on manoir de messere Gaster, premier maistre es ars du monde.

LVIII. Comment en la court du maistre ingenieux Pantagruel detesta les Engastrimythes et les Gastrolatres.

LIX. De la ridicule statue appelée Manduce : et comment, et quelles choses sacrifent les Gastrolatres à leur Dieu Ventripotent.

LX. Comment es jours maigres entrelardez à leur Dieu sacrifioient les Gastrolastres.

LXI. Comment Gaster inventa les moyens d'avoir et conserver Grain.

LXII. Comment Gaster inventoit art et moyen de non estre blessé ne touché par coups de Canon.

monde, c'est le Ventre, auquel tout est relié et à qui tous rendent hommage : « La sentence du Satyricque est vraie, qui dict messere Gaster estre de tous ars le maistre »⁵². Autour de Gaster, on trouve d'une part les « Engastrimythes⁵³ », « divinateurs, enchanteurs et abuseurs du simple peuple » qui, sous couvert de divination, ne cessent de justifier les désirs et les passions de la tripe, véritable fondement de leurs faits et gestes, et d'autre part les « Gastrolâtres », adorateurs du ventre, « tous ocieux, rien ne faisans, poinct ne travaillans, poys et charge inutile de la Terre » qui nourrissent continuellement Gaster et dans lesquels le commentateur reconnaît les moines. On aurait affaire ici à une représentation du pouvoir comme gigantesque appétit et monstrueuse digestion du monde, prétexte à d'immenses listes d'aliments – de viandes et de poissons pour les jours maigres. Cette représentation fonctionne au moins sur un double registre. Tout d'abord, Rabelais rappelle explicitement la fable d'Ésope sur les membres et l'estomac, fable célèbre dans toute l'Antiquité, dont la première occurrence se rencontre chez Ésope et dont le personnage Menenius Agrippa aurait aussi fait usage, comme en témoigne Tite-Live⁵⁴ : il s'agissait alors de réconcilier la Plèbe avec le Sénat, en montrant la solidarité organique entre les composantes de la République. Mais, dès Ésope, cet apologue qui visait l'organicité partagée du corps est subverti et sert à prouver la supériorité de l'Estomac seul, en identifiant la puissance du commandement avec une puissance de dévoration universelle : le Prince est un ventre géant. Du coup, et c'est le deuxième point, quand les Gastrolâtres appellent Gaster leur « Dieu », il le nie lui-même :

Ce non obstant, Gaster confessoit estre, non Dieu, mais paouvre, vile, chetifve creature. Et comme le roy Antigonus, premier de ce nom, respondit à un nommé Hermodotus (lequel, en ses poesies, l'appelait Dieu et fils du Soleil), disant « Mon Lasanophore le nie » (Lasanon estoit une terrine et vaisseau approprié à recevoir les excremens du ventre) : ainsi Gaster renvoyoit ces Matagotz à sa scelle persée veoir, considerer, philosopher et contempler quelle divinité ilz trouvoient en sa matiere fecale⁵⁵.

Il s'agit d'un véritable apophtegme, que Rabelais emprunte d'ailleurs à Plutarque repris par Érasme⁵⁶, et le rabaissement s'avère d'autant plus ironique ici qu'il est porté par celui même qui fait l'objet de l'admiration excessive... Force est de constater la multiplicité des références et des points de vue, qui participent au caractère inassignable des positions rabelaisiennes, à leur irréductibilité. En fait, le véritable ennemi de la satire rabelaisienne ne serait pas le pouvoir, la censure ou la répression, mais plus largement et plus profondément l'univocité. Ce contre quoi lutte la satire rabelaisienne, c'est avant tout la clôture du sens, du mécanisme même des références et des plans d'intelligibilité. Et c'est le jeu assumé sur l'équivocité de la satire, à la fois dedans et dehors, assumant en même temps des plans de signification multiples, qui rend Rabelais insupportable à ses censeurs. On perçoit ainsi

⁵² Rabelais, *Quart Livre*, chap. LVII, in *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 672. La référence au « Satyricque » vise Perse, dont les vers 10 et 11 des *Choliambes* affirment que « Le maître de l'art, le distributeur de talent, / C'est le ventre (*Magister artis ingeniique largitor / Venter*) ».

⁵³ Ventriloques, parlant du ventre

⁵⁴ Rabelais, *Quart Livre*, chap. LVII, loc. cit. La fable d'Ésope, que reprendra La Fontaine, inspire l'apologue de Menenius Agrippa que donne Tite-Live dans l'*Histoire Romaine*, II, xxxii, 7-12 : « L'estomac et les pieds disputaient de leur force. À tout propos les pieds alléguaient qu'ils étaient tellement supérieurs en force qu'ils portaient même l'estomac. À quoi celui-ci répondit : 'Mais, mes amis, si je ne vous fournissais pas de nourriture, vous-mêmes ne pourriez pas me porter.' » (Ésope, *Fables*, trad. É. Chambry, Paris, Les Belles-Lettres, 1927, p. 191).

⁵⁵ Rabelais, *Quart Livre*, chap. LX, éd. cit., p. 681-682.

⁵⁶ « Antigonus le vieil, comme un certain poëte, nommé Hermodotus en ses vers l'eust appelé fils du Soleil et Dieu : celui, dit il, qui vuide le bassin de ma selle percee, sçait bien, comme moi, le contraire » (Plutarque, *De Isis et Osiris*, 323 F, trad. Amyot). Repris dans Érasme, *Apophtegmes, Antigonus Rex Macedonum*, VII.

l'enjeu éthique et politique de la satire : il ne se situe pas seulement dans le développement d'un esprit libre qui s'exprimerait dans la critique du pouvoir ou des institutions, mais plutôt dans la volonté de maintenir ouverte la prolifération des interprétations et des significations, comme l'indiquait d'emblée le prologue du *Gargantua*.

Cette perspective maintient toutefois ouverte une question éthique forte : le pari sur lequel elle repose fait de la capacité de chacun à s'orienter dans le jeu des formes et des signes la marque de son humanité. Se trouve ainsi revivifié le problème de l'éducation, non plus celle du prince mais bien celle du peuple, éducation dont dépend sa capacité à échapper à la *doxa*, à percevoir les paradoxes.

Le plus éclatant de ces paradoxes est peut-être celui de la « servitude volontaire ». Dans ce célèbre discours, où la domination est attaquée au moyen d'une construction soigneusement paradoxale, La Boétie se donne pour tâche explicite de comprendre

comme il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent ; qui n'a pouvoir de leur nuire, sinon tant qu'ils ont pouvoir de l'endurer ; qui ne saurait leur faire mal aucun, sinon lorsqu'ils aiment mieux le souffrir que lui contredire⁵⁷.

Il s'agit bien de faire éclater le paradoxe :

Pauvres et misérables peuples insensés, nations opiniâtres en votre mal et aveugles en votre bien ! Vous vous laissez emporter devant vous le plus beau et le plus clair de votre revenu [...] et semblerait que meshui ce vous serait grand heur de tenir à ferme vos biens, vos familles et vos viles vies : et tout ce dégât, ce malheur, cette ruine vous vient non pas des ennemis, mais certes oui bien de l'ennemi, et de celui que vous faites si grand qu'il est, pour lequel vous allez si courageusement à la guerre, pour la grandeur duquel vous ne refusez point de présenter à la mort vos personnes. Celui qui vous maîtrise tant n'a que deux yeux, n'a que deux mains, n'a qu'un corps, et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme du grand et infini nombre de vos villes, sinon que l'avantage que vous lui faites pour vous détruire. D'où a-t-il pris tant d'yeux dont il vous épie, si vous ne les lui baillez ? comment a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous ? les pieds dont il foule vos cités, d'où les a-il s'ils ne sont des vôtres ? comment a-il aucun pouvoir sur vous, que par vous⁵⁸ ? [...]

S'il n'est pas ici question de cul, c'est bien à travers la mise en avant du corps fragile, mortel, limité du tyran que La Boétie souligne ce qui fait la puissance de son corps politique, l'asservissement consenti. Or, si l'impact d'un tel questionnement est indéniable et rencontre des échos encore aujourd'hui, un problème demeure. Dans les formes « nobles » de la subversion des puissants, comme celle que manie La Boétie, une aristocratie de l'esprit s'impose. Ceux qui sont capables de résister à la servitude volontaire sont, il le dit explicitement, les « biens nés », opposés au « gros populus » :

Toujours se trouve-t-il quelques hommes, mieux nés que les autres, qui sentent le poids du joug et ne se peuvent tenir de le secouer, qui ne s'appriivoisent jamais de la sujétion et qui [...] ne se peuvent tenir d'aviser à leurs naturels privilèges 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 comme le gros populus de regarder ce qui est devant leurs

⁵⁷ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, ed. A. et L. Tournon, Paris, Vrin, 2002, p. 26.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 30.

« Et au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis, que sus notre cul »
Quelques vérités humanistes sur le pouvoir

pieds, s'ils n'advisent et derrière et devant et ne remémorent encore les 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 encore polie par l'étude et le savoir. Ceux-là, quand la liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent, et la servitude ne leur est de goût, pour tant bien qu'on l'accoutre⁵⁹.

Faut-il en conclure que la satire, en devenant un genre savant, se transforme en une critique lettrée réservée aux « biens nés », et implicitement cantonnée à une « république des lettres » que les humanités classiques et l'éducation noble délivreraient des œillères de la tyrannie, tandis que le peuple, incapable de cette lucidité, demeurerait le jeu des passions ? Un tel constat ne rendrait-il pas la dérision dérisoire ?

Bien que la question de l'éducation du peuple ne soit pas forcément pensée, dans les textes qui nous occupent, dans la perspective de la démocratie, on ne peut s'empêcher de songer que la démocratie n'a de sens que si elle repose sur des citoyens éclairés. Tel est sans doute le paradoxe tenu par Machiavel qui, dans la dédicace du *Prince*, affirme qu'il faut être prince pour bien connaître les peuples, et peuple pour bien connaître les princes, et qui livre les secrets machiavéliques du pouvoir à ses dédicataires certes, mais aussi à tout lecteur de son livre.

*

Sans doute n'y en a-t-il « pas des masses, de belles histoires de cul », surtout en politique. La réflexion sur le double corps du roi, et sur les dangers d'une confusion entre l'un et l'autre invite aussi à réfléchir sur notre propre rapport au corps et à l'esprit, sur ce qui nous contraint et nous libère.

C'est à la faveur d'une réflexion portée sur cette obligation de « vidange des intestins » qui nous contraint à « perdre du temps » que Henry Miller est conduit à imaginer ce que serait un monde où il n'y aurait plus de temps à perdre, signant la fin de la lecture et de la culture — et si la citation est longue, c'est parce qu'elle mérite qu'on y perde son temps :

Néanmoins, et en dépit de l'approche du millénaire, les êtres humains continueront à être obligés d'aller tous les jours au water-closet. Ils auront toujours à résoudre le problème de savoir comment profiter au mieux du temps qu'ils y passent. C'est pratiquement un problème métaphysique. [...] il n'est que trop clair que si on nous avait laissé régenter librement nous-mêmes des fonctions telles que la respiration, le sommeil ou la défécation, certains d'entre nous cesseraient de respirer, de dormir ou d'aller aux cabinets. Il y a une foule de gens, et qui ne sont pas tous enfermés dans un asile, qui ne voient pas de raison pour que nous mangions, dormions, respirions, ou allions au water-closet. Non contents de mettre en question les lois qui gouvernent l'univers, ils mettent en question aussi l'intelligence de leur propre organisme. Ils interrogent, non pas pour savoir, mais dans le désir de rendre absurde ce que leur intelligence bornée est incapable de saisir. Ils considèrent les exigences du corps comme autant de temps perdu. Comment passent-ils donc leur temps, ces êtres supérieurs ? Sont-ils totalement au service de l'humanité ? Est-ce parce qu'il y a tant de "bon travail" à faire qu'ils ne voient pas l'utilité de passer du temps à manger, à boire, à dormir, ou à aller au water-closet ? Il serait certes intéressant de savoir ce que ces gens-là veulent dire quand ils parlent de « perdre du temps ».

Le temps, le temps... Je me suis souvent demandé, ce que nous ferions vraiment de notre temps, si on nous accordait subitement à tous le privilège de fonctionner parfaitement.

⁵⁹ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. cit., p. 38-39.

Car dès l'instant où nous pensons à un fonctionnement parfait nous ne pouvons plus garder l'image de la société telle qu'elle est constituée actuellement. Nous passons la plus grande partie de notre vie à lutter contre des dérèglages de toutes sortes; tout est détraqué, du corps humain au corps politique. Si nous supposons que le corps humain fonctionne sans heurts, et qu'il en va de même du corps social, alors, je vous le demande : Que *ferions-nous* de notre temps ? Pour limiter momentanément le problème à un seul de ses aspects — la *lecture* — essayez, je vous en prie, d'imaginer à quels livres, à quel genre de livres, nous estimerions alors nécessaire ou utile de consacrer notre temps. Dès l'instant où l'on étudie le problème de la lecture sous cet angle-là, presque toute la littérature devient caduque. A l'heure actuelle voici, à mon sens, les raisons pour lesquelles nous lisons : un, pour nous délivrer de nous-mêmes ; deux, pour nous armer contre des dangers réels ou imaginaires ; trois, pour nous « maintenir au niveau » de nos voisins, ou pour les impressionner, ce qui revient au même ; quatre, pour savoir ce qui se passe dans le monde ; cinq, pour notre plaisir, ce qui veut dire pour stimuler et élever nos activités et pour enrichir notre être. On peut ajouter d'autres raisons à ces cinq-là, mais elles me paraissent être les principales... et je les ai données dans leur ordre d'importance actuelle, si je ne me trompe pas sur mes contemporains. Il ne faut pas réfléchir longtemps pour se rendre compte que, si tout marchait bien pour chacun, et si tout allait bien dans le monde, seule la dernière raison, celle qui pour le moment joue le moins grand rôle, demeurerait valable. Les autres disparaîtraient peu à peu car rien ne justifierait plus leur existence. Et d'ailleurs, dans le cas d'une situation idéale comme celle-là, même la dernière des raisons n'aurait plus guère d'emprise ou même pas d'emprise du tout sur nous⁶⁰.

⁶⁰ Henry Miller, *Lire aux cabinets* (1952), Paris, éditions Allia, 2008, p. 28-31