HAL
open science

L'antiquité et la culture humaniste au XVIe siècle : étude comparative de Machiavel et de La Boétie

Sébastien Roman

To cite this version:

Sébastien Roman. L'antiquité et la culture humaniste au XVIe siècle : étude comparative de Machiavel et de La Boétie. 2019. hal-02065455

HAL Id: hal-02065455

https://hal.science/hal-02065455v1

Preprint submitted on 26 Mar 2019

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.

L'ANTIQUITE ET LA CULTURE HUMANISTE AU XVIE SIECLE : ETUDE COMPARATIVE DE MACHIAVEL ET DE LA BOETIE

Sébastien Roman
ENS Lyon
Laboratoire Triangle UMR 5206

Introduction

Nicolas Machiavel et Étienne de La Boétie sont incontestablement deux grandes figures de la pensée politique au XVIe siècle. Rares sont les ouvrages qui comme les leurs ont eu tant de postérité, donnant lieu à un discours foisonnant de commentaires et de critiques, au prix très souvent de malentendus, jusqu'à être tirés dans tous les sens. *Le Prince* et le *Discours de la servitude volontaire* font partie de ces textes à part, qui, par leur singularité ou leur force d'affirmation, continuent d'une certaine manière de fasciner ou de donner à penser, un peu comme si leur caractère atypique continuait d'ouvrir des brèches dans le commun à penser.

Au-delà de l'attraction respective qu'exercent leurs textes, il est arrivé à de nombreuses reprises qu'on les compare, souvent grossièrement en les opposant de manière caricaturale. Les deux auteurs n'ont pas pu se rencontrer, Machiavel étant mort avant que La Boétie naisse[1]. Mais la postérité s'est chargée de les réunir, non sans fantasmes : déjà, dans la réception de leurs œuvres, tout les a opposé, avec d'une part un Machiavel très vite jugé machiavélique, partisan de la tyrannie - dont on s'est servi au XVIIe siècle pour opposer une raison d'État diabolique, indifférente à Dieu, à la « vraie » raison d'État, conforme à la morale chrétienne – et d'autre part La Boétie, dont des partisans calvinistes vont être les premiers à publier le *Discours* pour en faire un texte militant, un pamphlet contre la monarchie française, en lui ajoutant le titre de « Contr'Un »[2]. Bien plus tard, au début du XXe siècle, on trouve un certain Joseph Barrère, qui avec le ton solennel et grave de celui qui prétend avoir fait une découverte permettant à l'humanité de faire un grand pas, annonce que le *Discours de la servitude volontaire* est une critique directe – cependant voilée, par nécessité, pour ne pas offenser Catherine de Médicis – du *Prince* de Machiavel[3]. La Boétie n'aurait pu que « frémir » en « découvrant l'étendue » du cynisme de Machiavel « et le danger de cet enseignement qui ne laisse aucune place à la conscience »[4]. Si la prétention de Barrère fait aujourd'hui sourire, puisque tout son raisonnement repose sur l'accusation infondée d'un Machiavel faisant l'apologie du despotisme, on ne peut toutefois que s'étonner que Miguel Abensour et Marcel Gauchet, dans leur présentation du *Discours de la servitude volontaire* aux éditions Payot en 1976, continuent de les opposer non sans équivocité : il y aurait, d'un côté, Machiavel, qui « se tient près du Prince, assume le point de vue de celui qui détient le pouvoir », de l'autre La Boétie du côté de « ceux que leur position dans la société ou leur décision vouent à affronter le pouvoir » ; d'un côté, « la lucide raison d'Etat qui trouve son

---

[1] Nicolas Machiavel (1469-1527) , Etienne de La Boétie (1530-1563).

[2] Sur la raison d'Etat, voir C. Lazzeri, D. Reynié (dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », 1992 ; Cf. C. Lazzeri, D. Reynié, *La raison d'État : politique et rationalité*, Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », 1992 ; pour la lecture du *Discours* de La Boétie par des partisans calvinistes, voir les précisions apportées par Miguel Abensour et Marcel Gauchet dans leur introduction à l'ouvrage aux éditions Payot en 1976 : E. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. IX-XIV.

[3] J. Barrère, *Etienne de La Boétie contre Nicolas Machiavel*, Bordeaux, Mollat, 1908.

[4] *Ibid*., p. 19. A noter que si Barrère identifie Machiavel au despotisme, il n'a pas la maladresse supplémentaire de définir La Boétie comme un démocrate, mais, suivant en cela Montaigne, comme un amoureux de sa patrie, dont la lecture ravive sans cesse, en toute époque, le désir de combattre la tyrannie, au nom de la liberté (*Ibid*., p. 23).

langage, de l'autre porté à l'expression l'indicible savoir qui meut les révoltes ». La Boétie serait ainsi le « grand antagoniste à la mesure de Machiavel »[5].

Claude Lefort, lui, a eu des mots plus justes, et nous allons, dans cet article, partager plusieurs de ses conclusions[6]. Effectivement, il est « troublant »[7] de voir à quel point les deux auteurs sont proches ; non seulement il est certain que La Boétie avait entendu parler de Machiavel -*Le Prince* faisant très vite grand bruit en France jusqu'à devenir le bréviaire de la Cour, avec une première traduction en français en 1546 par Jacques de Vintimille - mais il y a de fortes chances qu'il ait lu directement *Le Prince*, peut-être même les *Discours sur la première décade de Tite-Live*[8]. Notre intention, ici, est de proposer une étude comparative de leurs pensées à partir d'une caractéristique fondamentale de la culture humaniste au XVIe siècle, qui n'est autre que l'importance de l'Antiquité. Pour mieux comprendre ce qui les rapproche et les distingue, il est intéressant de comparer leur manière de lire les Anciens, mais aussi de s'aider de l'histoire, de faits historiques, pour chacun corroborer leurs propos. Ce que l'on appelle, depuis Hans Baron, en 1928, l' « humanisme civique », n'est autre qu'un courant de pensée développé à l'époque du *Quattrocento* à Florence qui, sous l'influence de l'Antiquité, et en réaction au Moyen-Âge, tenait à redéfinir l'homme comme un animal politique, dont l'excellence est de faire preuve de *vir virtutis* – de vertu et de virilité - pour s'attirer les faveurs de la Fortune, autant pour sa propre gloire que celle de sa cité ou de son pays[9]. La lecture des moralistes de la Rome antique a joué sur ce point un rôle capital. Machiavel et La Boétie, comme nombre de leurs contemporains, en sont imprégnés.

Certes, la notion d'humanisme civique est problématique. Il convient de ne pas oublier qu'elle est une construction, une catégorisation *a posteriori* pour tenter de désigner un certain courant intellectuel à la Renaissance, lequel, en réalité, si on y regarde de plus près, était hétérogène[10]. Elle a surtout permis de mettre au jour le républicanisme comme la face cachée de la modernité pour proposer une alternative au libéralisme. Toutefois, en dépit de ses réserves, il existe bel et bien une culture diffuse au XVIe siècle, une certaine « tradition », commune à Machiavel et à La Boétie, dans laquelle l'enseignement des humanités, à partir des Anciens, joue une place centrale. Que pourrions-nous ainsi apprendre, de ce qui rapproche et distingue La Boétie de Machiavel, à partir du prisme de l'Antiquité qui, à cette époque, fait autorité ? Trois moments vont structurer notre développement : il sera question, en premier lieu, d'insister sur leur point commun majeur – une certaine *dissidence* vis-à-vis de la tradition, notamment dans leur manière de lire l'Antiquité ; nous mettrons ensuite l'accent sur deux caractéristiques de leurs pensées qui sont des héritages directs de la culture humaniste ; le dernier point, enfin, insistera sur les différences qui existent entre Machiavel et La Boétie, tant au sujet du caractère révolutionnaire de leurs pensées que de leur républicanisme.

---

[5] E. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, *op.cit*., p. XXIX pour toutes les dernières citations.

[6] C. Lefort, « Le nom d'Un » in *Ibid*., p. 247-307.

[7] *Ibid.*, p. 285.

[8] La première traduction en français des *Discours sur la première décade de Tite-Live* date de 1548, par Jacques Gohory. La Boétie avait aussi étudié l'italien.

[9] H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton (N.J), Princeton University Press, 1966. Sur l'humanisme civique, voir Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman, J-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, coll. « L'Évolution de l'humanité », 2001 ; *Machiavel* (1981), trad. M. Plon, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001 ; L. Baggioni, *La Forteresse de la raison : lectures de l'humanisme politique florentin d'après l'oeuvre de Coluccio Salutati*, Genève, Droz, 2015.

[10] Sur l'indétermination du concept de *civilità* et sur l'humanisme civique florentin, cf. J-L. Fournel, J-C. Zancarini., « La *civilità* à Florence au temps des guerres d'Italie : « âme de la Cité » ou « espèce d'ânerie » ? », in L. Borot (dir.), *Civisme et citoyenneté : une longue histoire*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1999, p. 51-92. Les principaux représentants de l'humanisme civique florentin sont Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, mais aussi Leon Battista Alberti, Pier Paolo Vergerio, Poggio Bracciolini, Giannozzo Manetti, Matteo Palmieri, Cristoforo Landino, et Bartolomeo Sacchi dit Platina.

Machiavel et La Boétie : deux penseurs dissidents

La Boétie et Machiavel ont d'abord pour point commun majeur d'être dissidents vis-à-vis de la tradition. Tous deux se réfèrent d'une manière nouvelle à l'Antiquité gréco-romaine, ou invitent à lire autrement des faits que certes des auteurs, avant eux, ont pu relever, mais qu'ils ont mal interprétés (cas de Machiavel) ou l'ont fait insuffisamment (cas de La Boétie).

La dissidence est explicitement assumée par Machiavel dès le début des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dans l'avant-propos, quand il invite ses contemporains à lire autrement l'Antiquité et à en faire un autre usage. Machiavel dit « avoir décidé d'emprunter un chemin qui, n'ayant encore été parcouru par personne » lui « vaudra certainement des peines et des difficultés »[11]. Il reproche à ses concitoyens d'admirer l'Antiquité, comme on peut aimer avoir une belle statue chez soi, mais sans vouloir *imiter* la vertu des Anciens. Une telle attitude vient à méconnaître l'histoire tout court, car connaître l'histoire ancienne, c'est en saisir le « sens » mais aussi la « saveur »[12], lesquels continuent d'être des sources d'inspiration pour le XVIe siècle, au lieu de renvoyer à une époque révolue ou historiquement datée. Il y a, en effet, de la *permanence* dans l'histoire, du transhistorique dans l'écoulement continu des événements – le « ciel, le soleil, les éléments et les hommes »[13] - qui non seulement permet l'imitation, mais la rend nécessaire. Aussi est-il temps de bien comprendre les faits antiques, pour concevoir adéquatement la politique. Or, justement, dès les premiers chapitres du livre I, Machiavel conteste la manière dont la tradition, sous l'influence de Polybe, Cicéron, et Aristote, explique la grandeur d'un État, notamment de Rome, à savoir par la fortune et la vertu militaire – selon qui fonde l'État, un naturel du pays ou un étranger, mais aussi selon sa capacité à choisir un lieu fertile pour construire la cité, tout en lui donnant des « lois très sévères »[14] pour combattre l'oisiveté et entretenir la discipline des soldats – mais aussi par l'établissement de la constitution mixte, célébrée par la tradition comme un modèle d'équilibre, d'harmonie et de tempérance, chaque élément institutionnel (Sénat, consuls, tribuns de la plèbe) veillant à ce que les deux autres ne puissent commettre d'excès ou d'abus de pouvoir[15].

Certes, dit Machiavel, la fortune et la discipline jouent leur rôle, et il est indéniable que la constitution mixte est excellente, étant la forme constitutionnelle qui retarde le plus la dégénérescence naturelle de l'État. Mais cette excellence, justement, tient à la *désunion* entre le Sénat et le peuple qui fit la grandeur de Rome, à « ces tumultes que beaucoup condamnent inconsidérement »[16], et qui ont lieu entre deux humeurs, les grands et le peuple, entre une minorité, d'une part, qui par sa position sociale avantageuse désire dominer, et la grande majorité des citoyens qui désirent ne pas l'être, et tiennent à leur liberté. Machiavel, comme le précise Alessandro Fontana, s'en prend à ses contemporains qui, « depuis la fin du XIIIe

[11] N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. A. Fontana et X. Tabet, préface d'A. Fontana, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2004, p. 49.
[12] *Ibid*., p. 51.
[13] *Ibid*., p. 51.
[14] *Ibid*., p. 56.
[15] Cicéron était considéré depuis Pétrarque comme le « grand génie » de l'Antiquité au point que les humanistes, redécouvrant avec lui la grandeur de Rome et le sens spécifique de l'éducation dans sa pensée, « se muèrent en avocats fervents [des] idéaux cicéroniens ». Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, *op.cit*., p. 138. Cicéron, *La République*, trad. Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 2002. Polybe, *Histoire*, trad. D. Roussel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988. Aristote, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.
[16] N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op.cit., p. 70. La grandeur de Rome, pour Machiavel, est son expérience républicaine, à savoir la période qui va « de l'expulsion de Tarquin, en 510 av. J-C, jusqu'à l'assassinat de Caius Gracchus en 121 » (*Ibid.*, p. 70).

siècle, n'ont cessé de tisser l'éloge de Venise comme ville pacifique ayant su régler la question de la paix civile et des conflits sociaux » (tel Guichardin), mais aussi plus généralement à « l'aristocratie modérée florentine qui voyait dans la constitution mixte et dans le pouvoir d'un sénat à la vénitienne un rempart possible aussi bien contre le pouvoir personnel des Médicis que contre le gouvernement « élargi » introduit par Savonarole dans sa réforme de 1494 »[17]. Les contemporains de Machiavel non seulement comprennent mal la grandeur de la Rome antique, mais pervertissent le sens de la constitution mixte pour favoriser à leur époque un régime aristocratique modéré, qui fait la part belle aux grands ou puissants. La cause en est une erreur de jugement, qui est de s'effrayer des « rumeurs » et des « cris »[18] qu'engendrent les tumultes – par crainte du conflit en lui-même, sans doute ; surtout par crainte des excès du peuple, considéré bête et méchant - au lieu de les juger sur leurs effets, bénéfiques pour la grandeur de l'État. L'originalité de Machiavel est donc de valoriser le conflit civil ou interne, de soutenir qu'il peut être fécond dans de justes proportions, à partir du cas historique de Rome, contre une tradition qui ne tolère et n'encense que le conflit externe, pour mieux renforcer le consensus au sein de la cité. Machiavel renverse la logique : c'est le déséquilibre qui prime sur l'équilibre, le désordre sur l'ordre, sachant qu'aucun juste milieu n'est possible pour lui.

Le *Discours de la servitude volontaire* commence lui aussi par un geste de dissidence. D'emblée, La Boétie tient à se démarquer de la tradition en laissant de côté, ou en reportant à plus tard, la question tant débattue du meilleur régime politique. D'emblée, lors même qu'il commence très classiquement – et *volontairement* très classiquement - en citant Homère dans la lignée d'Aristote[19], il pose un autre problème. La question n'est pas de savoir quel est le meilleur régime politique, ni même de comparer la monarchie aux autres formes de république – question qui n'a pas lieu d'être pour La Boétie, ou qu'il ne comprend pas, étant donné que la monarchie, prise en son sens étymologique de « pouvoir d'un seul », n'a rien de politique en ne concernant pas la *chose publique*. Non seulement la tradition se pose une mauvaise question – une question inutile, puisque la monarchie est nécessairement tyrannique - mais elle ne pose pas la question principale, bien plus redoutable et plus incompréhensible, qui n'est autre que l'énigme de la servitude volontaire. Il ne s'agit pas, pour ce qui est de la tyrannie, de la comparer aux autres formes de régimes, mais de comprendre ce qui, étrangement, la fait perdurer et la renforce, lors même qu'elle ne devrait plus ou pas exister. Comment se fait-il que tant d'hommes - et La Boétie insiste sur le nombre, sur le caractère quantitatif (« un million de millions d'hommes »[20]) - acceptent de se soumettre à un seul, qui n'a de pouvoir que celui qu'ils lui donnent ? Comment l'un peut-il tenir en laisse le multiple, alors même qu'il le fait souffrir et qu'il suffirait de très peu pour qu'il soit nécessairement renversé, si chacun décidait de ne plus le servir ?

La Boétie ne découvre pas la servitude volontaire. D'autres, déjà avant lui, ont souligné ce fait étrange de voir tout un peuple s'asservir lui-même, ou faire le choix de la servitude quand la liberté est possible. Selon Montaigne, c'est en s'inspirant de Plutarque que La Boétie se

[17] *Ibid*., p. 69.
[18] *Ibid*., p. 69.
[19] On retrouve la référence à Homère dans *Les politiques*, livre IV, chap. 4, 1292a. Pour cette précision, et pour les sources antiques du *Discours de la servitude volontaire*, voir le très précieux article de L. Delaruelle, « L'inspiration antique dans le « Discours de la servitude volontaire » », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°17, 1910, p. 34-72.
[20] E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 2016, p. 109. Dans la suite de l'article, nous nous réfèrerons à cette publication du *Discours* chez Flammarion, non à celle chez Payot, pour la raison qu'elle reprend le manuscrit de Mesmes en l'enrichissant d'une annotation lexicale plus complète.

serait décidé d'écrire son *Discours*[21]. Il ne s'agit là que d'une hypothèse, qui fait avant tout plaisir à Montaigne, mais qui demeure plausible[22]. Delaruelle cite d'autres sources : Lucain, de qui La Boétie s'inspirerait de la formule « Redoutes-tu donc tant celui que tu rends toi-même redoutable ? »[23] ; Sénèque, qui, dans *De la constance du sage*, écrit que les puissants ne sont forts que « de l'assentiment de leur peuple d'esclaves »[24] ; également Érasme, dont il s'inspirerait d'un adage quand il écrit que le tyran n'a les mains, les yeux, les pieds que ceux que lui donnent ses sujets[25]. La servitude volontaire est une chose « commune »[26] pour La Boétie, si bien qu'il n'y a pas lieu de s'en étonner – au sens de s'étonner d'un fait rare, un peu comme l'admiration chez Descartes est un sentiment éprouvé pour quelque chose qui nous paraît extraordinaire par sa nouveauté[27] – mais d'en *souffrir*. C'est la banalité de la servitude volontaire qui est étonnante, non sa rareté. C'est son caractère incompréhensible, inédit malgré la répétition, qui la rend monstrueuse et innommable, le terme « lâcheté » ne convenant pas pour la qualifier. La force de La Boétie n'est pas de révéler le *fait* de la servitude volontaire, mais l'étrangeté de l'impensable, jusqu'à en faire l'objet d'un questionnement. Elle est d'insister sur le caractère incompréhensible de la servitude volontaire, au lieu simplement de la constater ou de la noter en passant. La servitude volontaire est ordinaire, massive, mais La Boétie est le premier à s'y pencher sérieusement.

Pour justifier leur droit de se démarquer de la tradition, La Boétie et Machiavel puisent tous deux dans l'Antiquité des *faits*. Il y a certes des expériences de pensée dans le *Discours de la servitude volontaire* – le cas des 50 000 hommes en armes, d'un côté comme de l'autre ; celui des « gens tout neufs », n'ayant aucune expérience de la servitude et de la liberté[28] ; mais aussi celui, d'une certaine manière, des hommes exceptionnels, ceux qui sont « mieux nés que les autres »[29], qui ne peuvent supporter la servitude, désirant la liberté sans même en avoir fait l'expérience[30]. Pour autant, ces fictions sont (presque) toujours suivies de faits

---

[21] « Comme ce sien mot, 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 sa *Servitude Volontaire*. » (Montaigne, *Essais I*, Paris, Gallimard, 1965, p. 230). Montaigne fait référence à un passage des *Œuvres morales* de Plutarque, notamment *De la mauvaise honte*.

[22] Sur ce point, voir O. Guerrier, « Aux origines du *Discours de la servitude volontaire* : autour d'un mot de Plutarque », in O. Guerrier (dir.), Moralia *et* Oeuvres morales *à la Renaissance*. *Actes du Colloque International de Toulouse (19-21 mai 2005)*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 237-251.

[23] Lucain, *La guerre civile. La Pharsale, livres I-V*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 105 (livre IV, vers 185). Delaruelle, sur ce point, se sert d'une précision donnée par Paul Bonnefon dans sa présentation des *Oeuvres complètes d'Estienne de La Boétie* (Bordeaux, G Gounouilhou, 1892).

[24] Sénèque, *De la providence. De la constance du sage. De la tranquillité de l'âme. Du loisir*, traduction et présentation par Pierre Miscevic, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 81.

[25] Il s'agit de l'adage 102, « Les rois ont beaucoup d'oreilles et d'yeux » (*Multæ regum aures atque oculi*), qu'Erasme lui-même n'invente pas, mais que l'on trouve déjà, selon son propre dire, chez Lucien et Aristote (*Les politiques*, *op.cit*., III, 1287b). Erasme de Rotterdam, *Les adages*, sous la direction de J-C. Saladin, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 135.

[26] E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op.cit*., p. 109.

[27] R. Descartes, *Passions de l'âme*, in *Oeuvres philosophiques*. *III 1643-1650*, éd. F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, p. 998.

[28] Les « gens tout neufs » désignent pour Pierre Clastres les « Sauvages américains », auxquels La Boétie ferait indirectement référence, en raison de l'importance de la découverte du Nouveau Monde au XVIe siècle. Nous ne le suivons pas dans cette hypothèse. P. Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », in E. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 229-246.

[29] E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 2016, p. 131.

[30] Assurément faut-il voir, dans ceux qui sont « mieux nés que les autres », ou ont une tête « bien faite », « polie par l'étude et le savoir » (*Ibid*., p. 131), une référence aux personnes instruites, cultivées, dont le cercle des amis de La Boétie. Mais le cas des hommes extraordinaires conserve quelque chose de fictif, parce qu'idéaliste, en les imaginant capables de tenir à la liberté, même sans l'avoir connue.

historiques qui décident de leur valeur, qui les infirment ou les confirment[31]. La Boétie lui-même insiste sur l'importance des faits, qui servent de preuve, comme ici pour démontrer « qu'à jamais bon vouloir » de renverser un tyran « ne défaut la fortune »[32] :

> « Et toutefois, qui voudra discourir les faits du temps passé et les annales anciennes, il s'en trouvera peu ou point de ceux qui, voyant leur pays mal mené et en mauvaises mains, aient entrepris d'une intention bonne, entière et non feinte, de le délivrer, qui n'en soient venus à bout, et que la liberté, pour se faire paraître, ne se soit elle-même fait épaule ».[33]

D'une certaine manière, le souci machiavélien de la *vérité effective*[34] est aussi celui de La Boétie, et il est étonnant de constater à quel point tous deux invitent à voir ce que l'on refuse de voir, ou que l'on aime cacher derrière un *beau discours*. Ainsi, tout juste après avoir confirmé son expérience de pensée de la victoire des 50000 hommes luttant pour leur liberté, contre le même nombre de soldats cherchant à la leur prendre, par les batailles « tant renommées de Miltiade, de Léonide, de Thémistocle »[35], La Boétie critique la manière dont ses contemporains relisent l'histoire, ne gardant de l'Antiquité que ces faits. Il y a comme une mystification dans la manière de faire mémoire du passé et de fétichiser l'attachement des hommes à la liberté, qui finit par occulter ce qui pourtant est aussi effectif et évident, à savoir la servitude volontaire. Il est « chose étrange d'ouïr parler de la vaillance que la liberté met dans le cœur de ceux qui la défendent »[36] quand, incontestablement, et d'une manière tout aussi spectaculaire, devant nos yeux, la servitude volontaire « se fait en tous pays, par tous les hommes, tous les jours »[37]. Chez Machiavel comme chez La Boétie, la déconstruction du beau discours sur l'Antiquité gréco-romaine vise tous ceux qui ont intérêt à l'entretenir, et qui ne sont autres, dans les deux cas, que les puissants ou les grands – jusqu'au Prince ou au tyran – c'est-à-dire tous ceux qui, d'une manière générale, ont intérêt à dominer le peuple, soit en lui faisant croire qu'il possède suffisamment de pouvoir par la constitution mixte pour ne pas avoir à se révolter (Machiavel), soit en mystifiant le désir naturel de liberté, pour mieux lui cacher non pas son esclavage, mais la manière avec laquelle il se rend lui-même complice de sa servitude.

Ce n'est donc pas en comparant *Le Prince* et le *Discours de la servitude volontaire*, comme on le fait habituellement, que l'on peut comprendre adéquatement les similitudes entre Machiavel et La Boétie. Leur point de ressemblance n'est pas d'écarter d'emblée le cas des républiques, pour ne s'intéresser qu'au principat, identifié à la tyrannie[38]. Il n'est pas non plus artificiellement de feindre d'emblée mettre de côté, l'un le cas de la république (Machiavel), l'autre celui de la domination de plusieurs (l'existence d'*un* seul maître suffisant pour qu'il y ait une tyrannie pour La Boétie) et de les voir réapparaître ensuite dans *Le prince* et dans *Le Discours de la servitude volontaire*[39]. Assurément la question du « *dominum plurium* » est

---

[31] La seule exception est le cas des hommes extraordinaires.
[32] *Ibid.*, p. 133.
[33] *Ibid.*, p. 132.
[34] « [I]l m'est apparu plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que l'image qu'on en a ». N. Machiavel, *De principatibus. Le Prince*, trad. J-L. Fournel, J-C. Zancarini, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2000, p. 137.
[35] *Ibid.*, p. 112. Miltiade, Thémistocle, Léonide - tous trois de grands chefs militaires - sont là encore des exemples classiques, que l'on retrouve, selon Delaruelle, chez Isocrate, Platon, Démosthène, mais que La Boétie reprendrait avant tout d'Hérodote. Voir E. Delaruelle, *art.cit.*, p. 40-41.
[36] *Ibid.*, p. 113.
[37] *Ibid.*, p. 113.
[38] C'est la thèse de Barrère.
[39] C'est la thèse de Laurent Gerbier. Voir L. Gerbier, « Maîtres et servitude. Les figures de l'inégalité et le républicanisme problématique de La Boétie », in L. Gerbier (dir.), *Cahiers La Boétie. Lectures politiques de La Boétie*, Paris, Classiques Garnier, 2013, n°3, p. 13-33.

majeure chez La Boétie, puisqu'il finit son texte par le danger que représentent les tyranneaux ou toutes ces personnes qui, appelés à jouer un rôle important dans l'exercice de l'État, tel Guillaume de Lur de Longa, pourraient être tentés de le devenir. Mais, outre que l'on puisse douter que la résurgence de la république, parallèlement, soit aussi importante dans *Le Prince*, c'est surtout en comparant les *Discours* de La Boétie et de Machiavel que l'on saisit leur rapprochement. Tous deux sont des penseurs dissidents, qui déplacent les problèmes et invitent à lire autrement l'histoire que le fait la tradition, en prenant en charge, l'un par un antagonisme de classes, l'autre par le cas monstrueux de la servitude volontaire, « l'énigme de la division dominant-dominé »[40].

L'héritage de la culture humaniste

Machiavel et La Boétie ont beau être dissidents, c'est aussi en subissant l'influence forte de la culture humaniste de leur temps qu'ils se ressemblent, laquelle transparaît dans deux caractéristiques majeures de leurs textes.

Tous deux, premièrement, selon la tradition galénico-hippocratique, comparent la cité ou la société à un *corps* (individuel), et s'intéressent à la manière d'en garantir la santé en luttant contre la maladie qui pourrait engendrer sa dégénérescence et sa mort. On ne sait pas, de manière certaine, en lisant le *Discours de la servitude volontaire*, si La Boétie se réfère à la théorie des humeurs[41]. Il y a toutefois fort à parier que cela soit le cas. Il compare la chute certaine du tyran, une fois décidé de ne le servir plus, à une « branche » qui devient « sèche et morte », dès lors que la racine n'est plus nourrie par la moindre « humeur »[42]. De même, après avoir commencé son texte en déplaçant le problème, pour insister sur le caractère monstrueux de la servitude volontaire, fait-il référence à la médecine pour savoir comment agir en politique. La servitude volontaire est un « monstre de vice »[43] comparable à ces « plaies incurables »[44] que les médecins conseillent de ne pas chercher à guérir, sous peine d'aggraver le mal[45]. Le danger est d'aggraver inutilement la souffrance du peuple en lui révélant le mal dont il souffre, lors même qu'il s'y est habitué. La même autorité accordée à la médecine se retrouve un peu plus loin, quand La Boétie compare l'effet de la tyrannie à une contagion du mal qui s'empare d'un corps, quand une partie de celui-ci est « gâtée » et contamine le reste, « dès lors qu'en autre endroit il s'y bouge rien »[46]. Hippocrate est aussi explicitement nommé, lui qui a eu l'intelligence de comprendre que la tyrannie rend les hommes « lâches et efféminés »[47], et le courage exemplaire de refuser de servir le roi de Perse (Artaxerxès) pour ne pas trahir les siens et sa patrie.

Machiavel, lui, définit explicitement la santé du corps – et du corps social en priorité - en termes d'*équilibre* entre les humeurs, qui sont la plupart du temps en nombre de deux, celles

[40] C. Lefort, *art.cit.*, p. 259. Lefort, lui aussi, insiste sur le point commun de Machiavel et de La Boétie de se démarquer de la tradition, en tenant « pour secondaire les oppositions jugées essentielles par la pensée classique » (*Ibid.*, p. 258).

[41] La théorie humorale définit la sante comme un équilibre entre quatre humeurs, que sont le sang, le phlegme, la bile jaune et la bile noire, dans le texte *La nature de l'homme* d'Hippocrate. **I**l s'agit d'éviter qu'un élément ne l'emporte sur les autres, tout excès symbolisant l'état d'un corps malade. Pour de plus amples précisions sur la théorie humorale, voir Marie Gaille, *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris, Honoré Champion, 2004.

[42] E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op.cit.*, p. 115 pour toutes les citations.

[43] *Ibid.*, p. 111.

[44] *Ibid.*, p. 117.

[45] Delaruelle précise que ce précepte d'Hippocrate, dès l'Antiquité, était devenu un proverbe (voir E. Delaruelle, *art.cit.*, p. 43).

[46] *Ibid.*, p. 147.

[47] *Ibid.*, p. 133.

des grands et du peuple[48]. La première représente l'humeur la plus nocive, de par l'insatiabilité des désirs des puissants qui tendent très vite à l'excès, contrairement au peuple, qui, lui, ne veut qu'une chose, ne pas être dominé. L'humeur est versatile, difficilement maîtrisable. C'est pourquoi la politique machiavélienne ne relève pas du registre de l'intérêt – sur lequel on peut plus facilement agir, en étant négociable ou calculable. Tout État, comme tout corps, est voué à dépérir, et Machiavel cherche comment lutter au mieux contre sa corruption, d'une part par une certaine régénérescence, d'autre part par des mesures préventives. De même qu'une purgation est nécessaire à un corps pour éviter tout excès d'un élément sur un autre – excès qui arrive nécessairement - de même faut-il que la cité sache revenir à ses principes fondateurs, et les célébrer pour se maintenir en vie. C'est aussi un grand avantage, quand cela est possible, comme dans une république, d'accorder au peuple un pouvoir d'accusation pour dénoncer tout projet qui menacerait l'État.

La référence à la médecine ne signifie pas que Machiavel et La Boétie prétendent, par leur *science*, apporter des remèdes aux maux politiques. La politique machiavélienne n'est pas une science mais un art – un art de la *virtù* du prince en proie à l'ingouvernable de la fortune – de même que La Boétie insiste sur le caractère énigmatique de la servitude volontaire, qui résiste à sa tentative d'explication. D'une certaine manière, ils recourent tous deux à l'*exhortation*, à défaut de pouvoir être convaincants comme ils le souhaiteraient : *Le Prince*, dans son intégralité, consiste à persuader Laurent de Médicis le jeune de ne pas faire le choix de la tyrannie, de prendre le parti du peuple nécessairement, en lui montrant que la meilleure manière de satisfaire son ambition est de la mettre au service de la gloire ou grandeur de l'État. Pareillement, La Boétie finit son texte en menaçant les favoris du tyran – ceux qui entretiennent sa tyrannie, parce qu'ils y trouvent leur compte - de la férocité du peuple. Ce dernier, ne se trompant pas sur leurs vices, désire leur mort. Les tyranneaux sont, pour reprendre une expression d'Homère dans l'*Iliade*, des « mange-peuples » que le peuple dévorera à son tour. La Boétie n'explique pas comment le peuple - le « gros populas »[49] – pourrait parvenir à condamner la tyrannie dont il est victime, lors même qu'il est aisément manipulable et propice à la servitude volontaire[50]. Comment le même peuple, abruti et abêti par la tyrannie, pourrait-il finir par se retourner contre elle, si jusqu'ici il l'a favorisée ? Il n'y a pas d'explication, ce qui veut dire que La Boétie ne trouve pas de moyen, à la fin du *Discours*, de remédier à la servitude volontaire, même après en avoir saisi les causes. Il a beau dénoncer les tyranneaux, on ne voit pas ce qui inverserait le rapport de forces ou mettrait fin à l'exercice de la tyrannie, en raison de la servitude et de l'abrutissement du peuple. Rien ne saurait motiver les tyranneaux de cesser de l'être, pas même de leur montrer qu'ils courent à leur perte en servant un tyran, si ce n'est de leur faire peur en finissant par l'image d'un peuple cannibale, et en évoquant la colère de Dieu. Le *Discours* finit par l'image d'un peuple monstrueux en réponse à la monstruosité de la servitude volontaire. Il n'y a rien de plus contraire à Dieu que la tyrannie, et qu'Il ne peut condamner plus sévèrement. Ainsi La Boétie recourt-il à une heuristique de la peur, pour exhorter les « aspirants à la domination »[51] – d'une manière plus générale, tous ceux qui participent ou participeront à l'exercice du pouvoir - de ne pas faire le choix de la tyrannie.

Deuxièmement, Machiavel et La Boétie ont pour point commun de condamner sévèrement la tyrannie. On a mal lu Machiavel, longtemps, parce qu'on a vu dans *Le Prince* un machiavélisme au sens d'une justification de la tyrannie. De même, à l'extrême opposé, a-t-on vu chez La Boétie une condamnation de la tyrannie qui ne pouvait que justifier son

[48] Dans des cas précis, il peut y en avoir une troisième, celle des soldats.
[49] *Ibid.*, p. 131.
[50] une partie du peuple ou le peuple en général
[51] C. Lefort, *art.cit.*, p. 306.

engagement démocrate. Or bien les lire suppose d'accorder une attention particulière à trois notions majeures, auxquels ils donnent à chacune le même sens, qui sont l' « ambition », la « gloire » et l' « honneur ». Ces trois notions sont des classiques dans le courant humaniste de la Renaissance, sous l'influence de l'Antiquité. Accorder la primauté au bien public sur les intérêts particuliers, faire sien le désir de combattre la corruption et la tyrannie pour pouvoir faire preuve, autant que possible, d'honneur et de gloire sont des thèmes cicéroniens. Pour les moralistes de la Rome antique, la Fortune est une déesse dont on peut espérer s'attirer les faveurs en faisant preuve de *vir*, de courage ou de virilité, mais aussi et surtout de *virtù*, d'une conduite vertueuse, avec pour idée commune, que Cicéron formule dans *Des devoirs* ou bien dans les *Tusculanes*, que le bien le plus précieux pour tout homme est d' « accroître son honneur et sa gloire personnels »[52]. La Fortune aime et favorise les hommes qui mettent leur ambition au service de l'honneur et de la gloire.

La Boétie respecte entièrement cette tradition. Il est contraire aux gens d'honneur d'accepter de ne pas ou ne plus être libres ; la liberté perdue, « tous les gens d'honneur doivent estimer la vie déplaisante et la mort salutaire »[53]. La perte de la liberté rend le cœur « bas et mol »[54], les hommes incapables d'honneur et de gloire. Le ressort et le secret de la domination tiennent à l'« ardente ambition » et à la « notable avarice »[55] dont font preuve les tyranneaux, qui finissent par les aveugler au point de ne pas avoir conscience de courir à leur perte, trop contents d'asservir plus bas qu'eux par appât du gain, ce qui les condamne pour toujours et nécessairement au déshonneur, le peuple et les historiens ne manquant pas de les juger sévèrement après leur mort.

On retrouve chez Machiavel les mêmes termes dotés d'une même signification : la gloire « représente la récompense publique de la vertu et l'amour de la patrie »[56] ; dans les *Discours* (I, 10), en accord avec Tite-Live et Cicéron, Machiavel affirme qu'aucun homme, sauf par ignorance, ne peut faire le choix de la tyrannie ou d'une « éternelle infamie »[57] plutôt qu'une « gloire perpétuelle »[58] - une gloire « mondaine » qui le rendrait « glorieux après la mort »[59] - qu'il obtiendrait en fondant une république ou une royauté. Tout homme sait louer ou blâmer ce qui mérite de l'être, et il suffirait que le futur prince étudie l'histoire pour qu'il choisisse nécessairement le chemin de la *bonne* gloire, à savoir non pas celle qui sert son ambition, à des fins strictement personnelles, mais le bien commun ou celui de l'État. « Et sans aucun doute, s'il est fils d'homme, il [le prince] se détournera avec effroi de toute imitation des temps mauvais, et il s'enflammera d'un immense désir de suivre les bons »[60]. Ou encore : « Fidèle à l'enseignement de ses maîtres classiques aussi bien qu'à celui de ses professeurs humanistes, il [Machiavel] considère la *virtù* comme la qualité qui confère à un prince la capacité de supporter les coups de la Fortune, celle de s'attirer les faveurs divines et d'atteindre ainsi aux sommets de la renommée, celle enfin de conquérir l'honneur et la gloire pour lui-même et la sécurité pour son état »[61].

Qui dit gloire dit honneur, à savoir les « honneurs », au sens de titres honorifiques, charges ou dignités décernés à un individu, en récompense de sa vertu ou de sa contribution au bien

---

[52] Q. Skinner, *Machiavel*, *op.cit.*, p. 47.
[53] E. de La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, *op.cit*., p. 114.
[54] *Ibid*., p. 134.
[55] *Ibid*., p. 147.
[56] N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op.cit*., p. 175 (note d'A. Fontana et de X. Tabet)
[57] *Ibid*., p. 100.
[58] *Ibid*., p. 96.
[59] *Ibid*., p. 100.
[60] *Ibid*., p. 100.
[61] Q. Skinner, *Machiavel*, *op.cit.*, p. 62.

commun[62]. L'ambition, elle, a le sens « d'appât du gain et de désir de domination »[63]. Machiavel l'associe très souvent à l' « avidité »[64] (*avarizia*), ou bien encore à la « cupidité », plus particulièrement à l' « usurpation des femmes »[65] qui pourrait tenter le prince, par abus de pouvoir, mais qui le conduirait dangereusement à être haï de ses sujets à qui il les volerait. Le chapitre 37 du livre I des *Discours* l'explique : si l'ambition est « si puissante dans les cœurs humains que jamais elle ne les abandonne, quel que soit le degré auquel ils montent »[66], c'est parce que la nature a rendu les désirs insatiables, l'homme se lassant très vite de ce qu'il obtient. L'ambition est donc commune aux grands et au peuple, tout homme étant par nature ambitieux ; assurément, elle est plus forte chez les grands, qui sont davantage soumis à l'insatiabilité des désirs en raison de leur position sociale avantageuse ; mais le peuple, si l'occasion lui est donnée, peut aussi faire preuve d'une ambition démesurée et dangereuse, comme ce fut le cas du peuple romain qui, goûtant à la liberté, tomba dans l'excès ou dans une « fureur »[67] qui provoqua la ruine de Rome, c'est-à-dire la fin de son expérience républicaine[68]. Il est donc nécessaire, selon le modèle de la théorie humorale, de trouver des moyens – avant tout ordinaires ou institutionnels, par nécessité exceptionnels – pour permettre aux ambitions de s'exprimer dans de justes proportions. « Les hommes s'élèvent d'une ambition à une autre ; et d'abord on cherche à ne pas être offensé, ensuite on offense autrui »[69]. La faculté d'accusation, dans une république, joue par exemple un rôle majeur pour contrer « l'ambition des citoyens puissants »[70], grâce à la crainte du châtiment. A titre d'exutoire de l'ambition du peuple, Machiavel mentionne la nécessité de le calmer en lui donnant « quelque satisfaction »[71], ou bien encore en recourant au « remède des assemblées »[72], grâce au discours d'un homme qui saura lui enseigner la vérité. Le pouvoir politique doit être partagé pour éviter que l'ambition des grands et du peuple ne devienne excessive, de même qu'il est nécessaire de se méfier d'un homme qui acquiert beaucoup de prestige, notamment un chef de guerre, aussi bien pour le Prince, qui pourrait être menacé, que pour le peuple : dans une cité non encore corrompue, mieux vaut être suspicieux envers celui en qui on devrait avoir confiance, mais qui monte très vite, « car les hommes, par peur de la punition, se maintiennent plus longtemps meilleurs et moins ambitieux »[73]. L'ambition, si elle est mal ou insuffisamment combattue, si elle est mal encadrée, est la cause de mauvais tumultes ou dissensions qui favoriseront la ruine de l'État.

Une dissidence plus forte du côté de Machiavel

Dans leur condamnation de la tyrannie, La Boétie et Machiavel ont pour point commun de s'efforcer d'articuler l'ambition au bien commun pour la rendre bénéfique, au lieu qu'elle serve des « factions ou des intérêts particuliers »[74]. Mais La Boétie est plus respectueux de la tradition que l'est Machiavel. Dans des *Devoirs*, Cicéron insistait sur la nécessité que le gouvernant soit un modèle de vertu. Le Prince doit non seulement posséder quatre vertus

---

[62] « *onore* : du latin *honor*, haute charge, magistrature de haut rang ». N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op.cit*., p. 74 (note de Fontana et de Tabet).
[63] [63] *Ibid*., p. 188.
[64] Voir notamment la Dédicace des *Discours* (*Ibid*., p. 46).
[65] *Ibid*., p. 62.
[66] *Ibid*., p. 177.
[67] *Ibid*., p. 74.
[68] Sur les causes de la ruine de Rome, voir *Ibid*., p. 74 et p. 178.
[69] *Ibid*., p. 204.
[70] *Ibid*., p. 86.
[71] *Ibid*., p. 71.
[72] *Ibid*., p. 71.
[73] *Ibid*., p. 154.
[74] *Ibid*., p. 281 (note de Fontana et de Tabet).

cardinales – la sagesse, la justice, la fermeté et la modération, en accord avec Platon[75] – mais aussi des vertus spécifiquement princières, à savoir l'honnêteté, la magnanimité et la libéralité, que Sénèque a aussi étudiées longuement dans *De la clémence* et *Des bienfaits*[76]. La Boétie exhorte tout citoyen – et principalement ceux qui occupent une position sociale avantageuse - à l'exercice de la vertu, pour que soit tissé un lien de fraternité entre les hommes, comme ils en sont capables. Tout au contraire, la révolution opérée par Machiavel est de vider la *virtù* de sa dimension éthique, en affirmant qu'il faut savoir entrer dans le mal quand la nécessité l'impose. Le prince doit seulement *paraître* vertueux, il doit faire croire qu'il possède les cinq qualités que l'on attend de lui – être « pitoyable, fidèle, humain, droit, religieux »[77] -tout en ne devant pas hésiter à recourir au « vice » (savoir être « renard » et « lion »[78]) si cela est nécessaire, à l'insu de ses sujets, ou bien explicitement, sans jamais faire le mal pour le mal, mais toujours au nom d'un bien recherché. Machiavel, pour cette raison, a fait scandale, d'autant plus qu'il prétend ne s'en tenir qu'aux faits, à la *vérité effective*, ce qui a pour effet, nécessairement, de juger le reste utopique, c'est-à-dire de qualifier l'attachement des Anciens et de ses contemporains humanistes à la vertu de beau discours : une belle chose, mais qui ne vaut rien en pratique.

Machiavel est aussi révolutionnaire en valorisant le conflit en politique, tandis que La Boétie, d'une certaine manière, est très classique et cicéronien dans sa conception d'une cité juste et harmonieuse, où règnerait la fraternité[79]. Mais c'est surtout le sens de leur républicanisme qu'il est intéressant de comparer. Machiavel, assurément, est républicain par *nécessité* : ce n'est pas par amour pour le peuple qu'il préfère le régime républicain, mais uniquement parce que partager le pouvoir entre grands et peuple est ce qui favorise au mieux la grandeur de l'État, comme l'histoire de Rome le prouve. En elle-même, cette préférence ne vaut rien, puisque tout dépend des circonstances, lesquelles rendront possible ou non l'instauration d'une république. À plusieurs reprises, contre la tradition qui veut qu'il n'y ait rien de bon chez le peuple, Machiavel souligne que les dispositions du peuple dépendent de celui ou de ceux qui le gouverne(nt), et qu'il y a moins à craindre des excès du peuple que de ceux des grands. Mais qu'il attribue certaines qualités au « peuple » – en réalité à une certaine partie de celui-ci, non l'*infima plebe*[80] – ne signifie pas qu'il ait un amour particulier pour lui, ou qu'il prenne son parti par conviction. Il faut, pour gouverner, choisir son camp, et c'est par nécessité que le prince doit prendre le sien, parce qu'il a simplement plus à gagner de le faire, en pouvant compter sur l'efficacité d'une armée populaire en temps de guerre.

Comparativement, il est plus difficile de dire avec certitude que La Boétie est républicain. Assurément l'est-il si on prend la république au sens étymologique, désignant la « chose publique » (*res publica*), c'est-à-dire tout pouvoir politique autre que la monarchie, ou encore tout État dans lequel le pouvoir politique est partagé ou exercé à plusieurs, ce qui peut donner lieu à plusieurs formes républicaines (l'aristocratie, l'oligarchie, la démocratie). Le *Discours de la servitude volontaire* est bien une condamnation de l'absolutisme politique, puisque le

---

[75] Platon, *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2002 (voir le livre IV).
[76] Voir, sur ce point, Q. Skinner, *Machiavel*, *op.cit.*, p. 62.
[77] N. Machiavel, *Le Prince*, *op.cit.*, p. 153.
[78] *Ibid.*, p. 151.
[79] La notion de « concorde » (*concordia*) – plus particulièrement la concorde harmonique - est essentielle chez Cicéron. Cicéron, *La République*, II, XLII, 69, trad. Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 46-47. Voir M. Senellart « La crise de l'idée de concorde chez Machiavel », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°4, 1996, p. 117-133.
[80] Voir sur ce point la critique machiavélienne de la révolte des *Ciompi*. J-C. Zancarini, « Les humeurs du corps politique. Le peuple et la plèbe chez Machiavel », *Laboratoire italien*, mars 2001, n° 1, p. 26 ; « La révolte des Ciompi : Machiavel, ses sources et ses lecteurs », *Cahiers philosophiques*, n°97, avril 2004, p. 9-22 .

pouvoir d'un seul est identifié à la tyrannie[81]. Le républicanisme de La Boétie ne fait donc pas de doutes à ce sujet. Mais une chose est de vouloir que la servitude volontaire cesse, autre chose est de donner du pouvoir politique au peuple. D'abord, La Boétie ne manque pas de mots durs à son égard : il parle du « gros populas », de la « canaille »[82], ou encore de « lourdauds »[83] pour caractériser le « naturel du menu populaire »[84] d'être insensible à l'injustice vécue, également d'être aisément corruptible et manipulable, jusqu'à croire aux mensonges qu'il invente lui-même et le desservent, si bien que les tyrans sont les premiers à s'étonner et à se réjouir d'une telle crédulité. Ensuite, il y a la référence intéressante à la république vénitienne dans le *Discours*. Il y a, à l'époque de la Renaissance, une sorte de « mythe » de Venise, que semble partager La Boétie tant il en fait l'éloge[85]. Venise est pour lui le modèle d'une république fraternelle où chacun aime sa liberté et celle d'autrui, ce qui a pour effet de renforcer la concorde civile. Pour insister sur l'influence de l'habitude, capable à elle seule de dénaturer l'homme en lui faisant perdre son amour naturel pour la liberté, La Boétie oppose les Vénitiens aux Turcs. Les premiers sont si fortement attachés à la liberté et si bien éduqués qu'aucun d'entre eux ne désirerait devenir le « roi de tous »[86] ou échanger sa liberté pour un autre bien. Tout au contraire n'existe-t-il que « des gens qui ne veulent être nés que »[87] pour servir le Grand Seigneur, le sultan de Turquie[88]. Le contraste est si fort entre les deux situations qu'on ne saurait croire qu'il existe une nature humaine, puisqu'il suffit de changer d'endroit pour voir les hommes vivre dignement comme des hommes, et un peu plus loin comme des bêtes.

Il est difficile de savoir avec certitude si La Boétie *idéalise* Venise, sans savoir qu'il se trompe sur elle, ou si c'est justement parce qu'il *adhère* à sa forme républicaine qu'il en fait l'éloge, même si cette dernière hypothèse semble être plus plausible. Dans la pratique, le républicanisme vénitien était très élitiste ou aristocratique, en faisant la part belle aux grands ou aux « gentilshommes »[89]. Ce qui est sûr, en tout cas, est que rien ne prouve, dans le *Discours*, que La Boétie désire accorder un pouvoir politique au peuple, et Laurent Gerbier a raison de dire qu'il défend avant tout un « républicanisme pragmatique »[90] : l'important n'est pas tant que le peuple ait le pouvoir, que de s'assurer que ceux qui le dirigent ou vont le diriger, les « mieux nés que les autres », encore une fois, garantissent et favorisent sa liberté[91]. Si tous les hommes ont le droit d'être libres, la nature – cette « ministre de Dieu »[92] - ne les a pas faits égaux dans leurs aptitudes, ce qui n'est pas contraire à la fraternité, les mieux disposés devant aider les plus faibles.

Il est donc étrange et surtout amusant de constater qu'entre La Boétie et Machiavel, le républicanisme le plus accentué ne se trouve pas *in fine* là où il serait logique de l'attendre. En théorie ou sur un plan principiel, La Boétie adopte un républicanisme de *conviction*, non de

---

[81] La Boétie évoque toutefois le cas du « roi bon » qui peut succéder au tyran, et devant qui les tyranneaux devront expliquer leurs crimes (E. de La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, *op.cit*., p. 155). Mais, même dans ce cas idéal, il est certain que l'usage des pleins pouvoirs finira par corrompre sa bonté initiale.
[82] *Ibid*., p. 137.
[83] *Ibid*., p. 138.
[84] *Ibid*., p. 136.
[85] Sur le mythe de Venise, voir M. Gaille (dir.), *Le gouvernement mixte* : *de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe, XIIIe-XVIIe siècle*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Renaissance et âge classique », 2005. Voir aussi E. Delaruelle, *art.cit*., p. 48.
[86] *Ibid*., p. 125.
[87] *Ibid*., p. 126.
[88] L'empire ottoman était le symbole classique de la tyrannie à l'époque de la Renaissance.
[89] N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op.cit*., p. 77.
[90] L. Gerbier, *art.cit*., p. 33.
[91] Laurent Gerbier le démontre de manière convaincante en comparant le sens du républicanisme « dynamique » de Leonardo Bruni à celui de La Boétie.
[92] E. de La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, *op.cit*., p. 118.

nécessité, en reprenant du droit romain – surtout de Cicéron - la notion de « droit naturel »[93]. Machiavel, lui, ne parle jamais de droit naturel d'être libre, puisque son point de départ n'est pas ce qui devrait être pour tout homme, peu aussi le naturel humain (l'essentiel étant les variations des dispositions humaines selon la place sociale occupée, et selon la culture), mais ce qui est possible selon les circonstances, et le déterminisme qu'elles imposent. La finalité de la politique n'est pas la liberté de chacun, ni celle du peuple, mais la grandeur de l'État, laquelle exige que l'on garantisse la non-domination du peuple, certes, mais pas en termes de *droit* mais de *nécessité*. La Boétie, lui, fait référence au droit naturel au moment même où, feignant de s'étonner du spectacle de la servitude volontaire pour insister sur son caractère absurde ou monstrueux, il affirme qu'il suffirait que le peuple désire ne servir plus, pour qu'immédiatement et nécessairement il redevienne libre. Il ne demande pas au peuple de se révolter contre le tyran dans l'incertitude de le vaincre, ce qui expliquerait qu'il ne le fasse pas, mais s'étonne qu'il ne s'insurge pas, étant donné la certitude de la victoire acquise, dès lors que tout un chacun refuserait de continuer à servir, pour recouvrer son *droit* d'être libre. La normativité du droit permet à La Boétie de démontrer le caractère contre-nature de la servitude volontaire. Aucune bête n'accepte d'être esclave. *A fortiori* un homme ne le peut davantage, lui pour qui, spécifiquement, la liberté est un droit[94]. C'est donc par conviction que La Boétie revendique le droit d'être libre inconditionnellement, contrairement à Machiavel qui n'en fait qu'un moyen nécessaire pour la grandeur de l'État. Mais paradoxalement, *en pratique*, le républicanisme machiavélien est plus engagé ou moins aristocratique que celui de La Boétie, en militant davantage pour l'attribution de droits politiques au peuple. Machiavel ne part pas du droit naturel d'être libre, mais garantit mieux la liberté du peuple dans les faits. Et sa préférence pour Rome, non pour Venise, est sur ce point très éclairante[95].

Conclusion

Il est difficile, lorsqu'on étudie la question de l'Antiquité chez La Boétie et Machiavel, de s'y retrouver de manière précise, ou d'espérer saisir toutes les sources antiques de leurs textes, tant la culture humaniste du XVIe siècle en est imprégnée. À coup sûr la tâche, ainsi désignée, est impossible, ce qui n'empêche pas, comme nous l'avons vu, de saisir des points majeurs et féconds pour comparer leurs pensées.

Machiavel et La Boétie font un usage stratégique de l'Antiquité. Ils s'aident de *faits* historiques pour poser de nouvelles questions ou pour déplacer les problèmes, en mettant au jour ce que la tradition a refusé de voir, ou n'a pas pris le temps d'interroger. Mais La Boétie prolonge ou approfondit avant tout la tradition, quand Machiavel s'en démarque de manière plus corrosive. Non seulement l'énigme de la servitude volontaire n'est pas nouvelle (ce qui est nouveau, surtout, est la manière dont La Boétie, avec force, insiste sur son caractère énigmatique), mais La Boétie reste à ce sujet un Ancien. Le *Discours de la servitude volontaire*, en effet, ne contient aucun argument qui démontre que le peuple, sciemment,

---

[93] *Ibid*., p. 114. Sur l'influence cicéronienne, au sujet du droit naturel chez La Boétie, voir l'article déjà cité de Delaruelle, mais aussi celui de Bruno Méniel, « Le droit naturel dans *De la servitude volontaire* de La Boétie », in S. Provini, A. Rees et A. Vintenon (dir.), *Cahiers La Boétie, La parole de La Boétie : approches philosophiques, rhétoriques et littéraires*, Paris, Classiques, 2015, n°5, p. 25-42.

[94] C'est seulement pour l'homme que la liberté est un droit, étant le seul être doté de raison. La Boétie, sur ce point, s'inspire du *De legibus* de Cicéron. Voir B. Méniel, *art,cit*., p. 31-35.

[95] Nous ne partageons donc pas le propos de Jean Terrel, qui, après avoir parlé à juste titre de républicanisme élitiste au sens d'une « éthique aristocratique de l'excellence et de la gloire » chez La Boétie, évoque à la fin de son article que La Boétie invite à « une éthique démocratique de la liberté et non plus seulement une éthique aristocratique de l'honneur et de la gloire ». J. Terrel, « Républicanisme et droit naturel dans le *Discours de la servitude volontaire*. Une rencontre aporétique », in L. Gerbier (dir.), *Cahiers La Boétie. Lectures politiques de La Boétie*, *op.cit.*, p. 35-60.

volontairement, ou bien encore par l'exercice d'un libre arbitre, accepte de renoncer à sa liberté. Il le fait soit par habitude, soit sous l'effet de la tyrannie qui l'abrutit et l'abêtit, ou bien encore par méconnaissance de la liberté, ne l'ayant pas encore goûtée. Les tyranneaux eux-mêmes n'ont pas conscience qu'ils se rendent esclaves du tyran, persuadés qu'ils sont libres en l'étant davantage que ceux qui subissent leur domination. Il y a quelque chose de profondément antique dans cette réponse de La Boétie, qui consiste à n'expliquer la servitude volontaire que par le cas d'une volonté mauvaise, *pervertie*, jamais affirmée de manière « positive » comme la faculté, *absolument parlant*, de nous « retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre-arbitre »[96]. Certes, La Boétie apostrophe très souvent le peuple, comme s'il l'accusait d'être esclave, selon un choix qui s'apparente au libre arbitre. Mais les raisons qu'il donne de la servitude volontaire ne le justifient pas. Aucun homme ne trouve la servitude belle pour lui-même (pour les autres, oui, et c'est là le plaisir de la domination), pas même les tyranneaux, qui se croient libres. Ainsi, au « Nul n'est méchant volontairement »[97] de Platon, nous avons avec La Boétie, comme en écho ou en prolongement : nul ne se soumet volontairement, selon une « faculté positive de se déterminer »[98] pour la servitude, conscient qu'il s'agit bien d'une servitude.

Machiavel, lui, à bien des égards, rompt davantage avec les Anciens, mais aussi avec la tradition humaniste. Et il le fait non seulement en osant valoriser le conflit, en osant vider la *virtù* de sa dimension éthique, mais aussi, étonnamment, en soutenant un républicanisme de nécessité qui, comparativement à La Boétie, mais aussi à tous les admirateurs de la république vénitienne de son temps, est davantage en faveur de la liberté politique du peuple.

---

[96] R. Descartes, *Lettre de Descartes au P. Mesland du 9 février 1645*, in R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Classiques Garnier, éd. F. Alquié, tome 3, 1994, p. 552. L'*absolument parlant* diffère toutefois du *moralement parlant*, à savoir que la liberté éclairée, en pratique, pour Descartes, demeure le plus haut degré de la liberté, l'état d'indifférence son plus bas.

[97] « Car personne n'est méchant de son plein gré, mais on devient méchant sous l'effet de quelque disposition maligne du corps, et par suite d'une éducation mal réglée. Tout homme en effet a le vice pour ennemi et le vice lui vient malgré lui ». Platon, *Timée.Critias*, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 210-211 (*Timée*, 86d-e).

[98] *Ibid.*, p. 551.