



HAL
open science

**“ Voila certes une parole vraiment appartenante à
Caton ” Liberté et sincérité dans le Discours de la
servitude volontaire**

Blandine Perona

► **To cite this version:**

Blandine Perona. “ Voila certes une parole vraiment appartenante à Caton ” Liberté et sincérité dans le Discours de la servitude volontaire. Cahiers La Boétie, 2015, 5, pp.43-62. 10.15122/isbn.978-2-406-05872-4.p.0043 . hal-04396178

HAL Id: hal-04396178

<https://hal.science/hal-04396178>

Submitted on 15 Jan 2024

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.

Blandine Perona, « “Voilà certes une parole vraiment appartenante à Caton” Liberté et sincérité dans le Discours de la servitude volontaire » (journée d'agrégation, org. Sandra Provini, Université de Rouen, 2014), *Cahiers La Boétie*, 2015, 5, p. 43-62.

« Voilà certes une parole vraiment appartenante à Caton ». Liberté et sincérité dans le *Discours de la servitude volontaire*

Au XVI^e siècle, le mot « franchise » signifie déjà « liberté », mais prend aussi le sens nouveau de « sincérité ». Littré voit une première attestation de cette signification dans la traduction de 1559 des *Vies des hommes illustres* d'Amyot. Il est question de la « franchise de parler¹ » de Coriolan qui s'adresse sans ménagement à la plèbe et aux tribuns qui ne tardent pas à prononcer son bannissement. Le *Thresor de la langue française* indique dans les œuvres de Roger de Collerye, parues en 1536, une occurrence de « franchement », où l'adverbe signifie une adhésion entière du locuteur à son propos². On trouve aussi dans le discours *De la servitude volontaire* de La Boétie une occurrence de cet adverbe à propos d'Hippocrate, sur laquelle on reviendra, qui réunit les idées de liberté et de sincérité. L'histoire du mot « franchise » semble témoigner d'une conscience, sans doute ravivée à la Renaissance, que la liberté s'incarne tout particulièrement dans une parole qui reflète fidèlement ce que l'on est et ce que l'on pense³. Dans le *Discours*, à l'idéal de liberté, correspond en effet un idéal de loyauté et de transparence. Mais si *De la servitude volontaire* est l'occasion de reconsidérer les liens qui unissent liberté et sincérité à un moment où le mot « franchise » prend une acception nouvelle, il présente apparemment la contradiction d'être un texte qui refuse d'emprunter les voies de cette franchise qu'il érige comme modèle et qu'il revendique d'ailleurs dans l'exorde⁴. Ainsi,

¹ Cette expression traduit le mot grec *parrhèsia* (Plutarque, *Vies*, éd. Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1990, t. 3, p. 194). Peut-on vraiment s'assurer néanmoins que, comme l'atteste Littré, le sens est essentiellement celui de « sincérité » ? La *parrhèsia* est sans doute aussi et en même temps comprise comme liberté de parole, ainsi que la définit Quintilien : « ce langage libre (*oratione libera*) que Cornificius appelle licence (*licentiam*) et les Grecs *parrhèsia* » (*Institution oratoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, IX, 2, 27, p. 177). La « franchise de parler » sous la plume d'Amyot suggère certainement aussi l'idée de liberté. Un récent article de Brenton Hobart propose un autre éclairage sur la « franchise » dans le discours *De la servitude volontaire*. Il met en évidence dans le texte de La Boétie une défense d'une franchise française (peuple essentiellement franc) et catholique (« La « franchise », ou le sens d'être français dans le discours *De la servitude volontaire* », *Le Verger, Bouquet VII, Étienne de La Boétie* : « De la servitude volontaire ou Contr'un », dir. A. Debrosse, A. Lionetto, R. Poirier, article publié sur le site Cornucopia en février 2015, <http://cornucopia16.com/blog/2015/03/25/le-verger-bouquet-vii-etienne-de-la-boetie-de-la-servitude-volontaire-ou-contrun/>).

² « Pour tu l'auras tu viendras et yras, / Puis tu diras que tresmal t'a receu / Ung tien. / Mais, s'on dit pren, franchement jureras / Que ton cas est en verité conceu » (*Œuvres*, éd. Ch. D'Héricault, Paris, P. Jannet, 1855, p. 203-204). On voit dans ce rondeau les liens étroits entretenus entre les idées de franchise et de loyauté.

³ Dans les *Essais* de Montaigne, voici deux passages qui font mesurer la solidarité qui lie liberté et sincérité. Ils renvoient précisément tous les deux à des considérations politiques. Dans le premier, extrait de « De l'institution des enfants », il est question de la juste attitude qu'il faut savoir adopter avec un prince. Le courtisan, n'étant pas libre, ne peut être franc : « Outre plusieurs autres inconveniens qui blessent nostre franchise par ces obligations particulieres, le jugement d'un homme gagé et achetté, ou il est moins entier et moins libre, ou il est taché et d'imprudence et d'ingratitude. Un courtisan ne peut avoir ny loi ni volonté de dire et penser que favorablement d'un maistre qui, parmi tant de milliers d'autres subjects, l'a choisi pour le nourrir et eslever de sa main. Cette faveur et utilité corrompent non sans quelque raison sa franchise, et l'esblouissent » (*Essais de Michel de Montaigne*, éd. Pierre Villey, rééd. sous la dir. de V.-L. Saulnier, PUF, 1965, I, 26, p. 155). La suite du texte précise que « le langage de ces gens-là » est « de peu de foy ». La liberté permet la loyauté, la constance et la bonne foi. On retrouve les mêmes éléments dans un extrait de « De l'utile et de l'honnête », où le mot « franchise » a plus clairement le sens de sincérité et de naturel. Montaigne y explique que certains lui reprochent, dans ses activités de diplomate, une sincérité feinte. Il leur répond qu'il ne faut voir en lui que « franchise, simple et nayfveté » et il les met au défi de retrouver par art « une apparence de liberté et de licence si pareille et inflexible parmy des routes si tortues et diverses ». La franchise / sincérité de Montaigne n'est possible que parce qu'il est libre de ses paroles et que cette liberté lui permet d'être naturellement lui-même.

⁴ Le *Discours de la servitude volontaire* utilise deux fois l'expression « à bon escient ». Deborah Knop signale que Jean Nicot, dans le *Thresor de la langue française tant ancienne que moderne*, donne *bona fide* comme équivalent latin

le texte de La Boétie, à travers les exemples de Caton ou d'Hippocrate, mais aussi à la lumière du traité de « La mauvaise honte » de Plutarque, permet de penser la solidarité de la liberté et de la sincérité, toutes deux fondatrices d'un droit à la fois naturel et idéal qui doit certainement beaucoup à Cicéron. Or, tout en se recommandant d'une parole de bonne foi, La Boétie semble à dessein se retirer de son texte et refuser à son lecteur la franchise qu'il recommande. C'est à la lumière de l'*Institutio principis christiani* d'Érasme que nous voudrions montrer que c'est précisément dans cette position pédagogique de retrait ou de dissimulation que La Boétie continue à servir l'idéal de franchise et de transparence qu'il ne cesse de prôner.

Figures de la franchise

Le *Discours de la servitude volontaire* met en avant deux figures de la franchise : Caton et Hippocrate. Dans les deux cas, le texte souligne la coïncidence entre la parole et les actes de ces deux personnages. Dans le cas de Caton, La Boétie s'inspire d'un passage des *Vies* de Plutarque qu'il réécrit. La Boétie ne retranscrit pas les paroles du précepteur qui précèdent l'interrogation de Caton⁵. La question du tout jeune homme (quatorze ans), mise en valeur par le discours direct, semble surgir directement de son cœur indigné : « Que ne me donnés vous un poignard ? ». Le commentaire de La Boétie souligne ensuite la justesse d'une parole qui appartient en propre à Caton et qui reflète non seulement ce qu'il fut dans sa jeunesse, mais ce qu'il fut encore à la veille de sa mort : « Voilà certes une parole vraiment appartenante à Caton ; c'estoit un commencement de ce personnage digne de sa mort⁶ ». La liberté se traduit dans une parole franche, parce que celle-ci révèle la nature d'un être. Elle est par conséquent l'expression fidèle par des actes ou des paroles de ce que l'on est. L'exemple de Caton montre ainsi que la franchise d'un propos ne signifie pas seulement qu'il est le miroir fidèle d'un être en un temps donné, mais que ce propos le dévoile entièrement⁷. C'est sa pleine nature qui s'exprime dans ce libre courage. Le récit de Plutarque souligne d'ailleurs combien Caton, jusqu'à la fin de sa vie, garde un attachement indéfectible à la liberté⁸. C'est donc toute son existence qui est en conformité

de l'expression « à bon escient » (« La Boétie alias Thersite : la tonalité séditeuse du début de la *Servitude volontaire* », actes de la journée d'étude sur le *Discours de la servitude volontaire*, Paris-Diderot, 28 novembre 2014, dir. D. Knop et J. Vignes, publiés en ligne sur Fabula le 17 janvier 2015, <https://www.fabula.org/colloques/document2486.php>).

⁵ « Il demanda à son pédagogue pourquoi personne ne tuait cet homme-là. Sarpédon lui répondit : “On le craint, mon enfant, plus encore qu'on ne le hait.” – “Pourquoi donc, répliqua Caton, ne m'as-tu pas donné une épée, afin de le tuer et de délivrer ainsi de l'esclavage la patrie ?” [...] Sarpédon eut peur et, dès lors, observa et surveilla de près son élève de peur qu'il ne tentât un coup trop téméraire » (Plutarque précise que Caton a alors 14 ans ; *Vies*, éd. citée, t. 10, p. 73).

⁶ É. de La Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, éd. N. Gontarbert, Paris, Gallimard, 1993 (titre désormais abrégé en *DSV*), p. 101.

⁷ Il n'y a qu'une occurrence du mot « âme » dans le *Discours* de La Boétie (« il y a en nostre ame quelque naturelle semence de raison », *DSV*, p. 89). La parole franche y constituerait ainsi plus un « miroir du cœur » qu'un « miroir de l'âme ». Ce *topos* du miroir de l'âme est très présent chez Érasme, par exemple dans l'adage 550 « Tel homme, tel langage » : « Bref, c'est toute la vie d'un homme, c'est son âme entière dont on voit l'image dans son langage, comme dans un miroir » (*Adages*, dir. Jean-Christophe Saladin, Paris, Belles Lettres, 2011, t. 1, p. 442). À ce sujet, on peut lire : Jacques Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 40 ; Ari Wesseling, « Dutch Proverbs and Ancient Sources in Erasmus's *Praise of Folly* », *Renaissance Quarterly*, n° 47, 1994, p. 369-72 ; Christine Bénévent, « Érasme en sa correspondance : conquête(s) et défaite(s) du langage », *Self-Presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, éd. Toon van Houdt, Presses Universitaires de Louvain, 2002, p. 57-85 ; Tineke ter Meer, « A True Mirror of the Mind : Some Observations on the *Apophthegmata* of Erasmus », *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, n° 23, 2003, p. 67-93.

⁸ Juste avant de mourir, Caton défend ainsi avec véhémence le paradoxe stoïcien qui affirme que « l'homme de bien est seul libre, et que tous les méchants sont esclaves » (*Vies*, éd. citée, p. 142). La Boétie utilise un paradoxe similaire,

avec ce goût de la liberté qui s'est exprimé, dès l'enfance, dans une parole aussi spontanée que sincère. C'est parce que la liberté est fidélité à sa nature propre, qu'elle est en même temps sincérité, constance et loyauté vis-à-vis de cette nature profonde et de la parole qui l'exprime.

L'exemple d'Hippocrate permet de compléter et de préciser la définition de la franchise que donne le *Discours* de La Boétie. Dans le cas du médecin de l'île de Cos, il ne s'agit plus d'un discours mais d'une lettre. La Boétie distingue Hippocrate pour deux raisons. Celui-ci a, d'une part, montré une compréhension fine des mécanismes de la servitude : « aisement les gens deviennent sous les tyrans lasches et effemines, dont je sçay merveilleusement bon gré à Hyppocras le grand pere de la medecine, qui s'en est pris garde et l'a ainsi dit, en l'un de ses livres qu'il institue des maladies⁹ ». Et Hippocrate s'est en outre comporté en homme libre :

Ce personnage avoit certes en tout le cœur en bon lieu, et le monstra bien lors que le grand roy le voulut attirer pres de lui a force d'offres et grands presens, il luy respondit franchement qu'il feroit grand conscience de se mesler de guerir les barbares qui vouloient tuer les Grecs et de bien servir par son art a lui qui entreprenoit d'asservir la Grece. La lettre qu'il lui envoya se void encore aujourdhui parmi ses autres œuvres et tesmoignera pour jamais de son bon cœur et de sa noble nature¹⁰.

Comme le souligne l'adverbe « certes », La Boétie ne s'étonne pas de la pertinence des analyses d'Hippocrate quant à la servitude et à la liberté, parce qu'elles émanent d'un « cœur en bon lieu ». L'image suggère une idée de justesse. Hippocrate fait un usage à propos de son cœur, ce qui le rend, de fait, libre et courageux. La réponse et libre et franche à Artaxerxès est elle aussi à propos, parfait miroir de son cœur. Le portrait d'Hippocrate s'oppose en tout point à celui des tyranneaux de la fin du *Discours* qui, mus par l'ambition et l'avarice, auraient succombé à la tentation de s'enrichir et dont la réputation aurait été perdue pour toujours, « deschiree dans mille livres¹¹ ». La liberté d'Hippocrate assure au contraire à jamais la parfaite correspondance de sa lettre et de sa nature, une lettre consubstantielle à son auteur en quelque sorte, « assuré témoin de [ses] faits¹² » ; chez cet homme libre de sa liberté naturelle, la parole permet effectivement de « [s]'accointer et fraterniser davantage ». L'adjectif « bon » est déplacé à la fin de l'extrait cité, faisant passer de l'évocation d'un « cœur en bon lieu » à un « bon cœur » : l'usage naturel du cœur conduit à la bonté. La franchise d'Hippocrate et de Caton inspire à La Boétie un irréprouvable enthousiasme, doublé d'admiration et de reconnaissance, comme le suggèrent les modalisateurs : « c'était là une parole *vraiment* appartenante... », « je sçay *merveilleusement* bon gré ». Ils ont toutes les qualités requises pour susciter l'amitié véritable¹³ : leur liberté ne peut être séparée de leur sincérité et de leur bonté. L'exercice vertueux de la liberté de Caton et d'Hippocrate permet d'atteindre un idéal où la nature de l'homme s'accomplit pleinement dans la loyauté, la sincérité et la bonté. Cet idéal

lorsqu'à la fin de son *Discours* il montre que le laboureur et l'artisan sont finalement moins esclaves et plus heureux que les « tyranneaux » (*DSV*, p. 120).

⁹ *DSV*, p. 106.

¹⁰ *DSV*, p. 106.

¹¹ *DSV*, p. 127

¹² *DSV*, p. 127. C'est Dieu qui est désigné ainsi. Cette transparence d'un homme pour lui-même ou pour les autres semble bien par conséquent relever d'un idéal.

¹³ Il y a un plaisir évident à reconnaître un être absolument bon. Analysant un extrait de l'*Éthique à Eudème*, Olivier Guerrier écrit de ce plaisir qu'il « procède d'un sentiment naturel, qui est la bienveillance » (« Amitié et reconnaissance : du réel à la lecture », *Amitié et compagnie, Autour du Discours de la servitude volontaire de la Boétie*, dir. Stéphan Georget et Laurent Gerbier, *Cahiers La Boétie* [titre désormais abrégé en *CLB*], n° 1, 2011, p. 65).

d'une transparente bonté permet de lever l'inconvénient que Momus n'avait pas manqué de remarquer, si l'on en croit Lycinus¹⁴ : selon Momus, il manque à l'homme une fenêtre qui s'ouvre sur son cœur pour que l'on puisse pénétrer ses intentions. Dans le dialogue de Lucien, Lycinus, qui s'efforce d'ouvrir les yeux à Hermotime, victime d'un stoïcisme béat et surtout d'un rapport aliénant à son maître, se sert de cette idée fondamentale pour saper toute autorité définitive d'un des représentants d'une secte philosophique. Il n'est sans doute pas anodin d'ailleurs que La Boétie n'ait pas choisi comme figures idéalisées de « franchise » des maîtres d'une école de philosophie, mais des hommes d'action. La liberté et la franchise mises en avant par le texte s'expriment essentiellement par la coïncidence entre les paroles d'un homme et sa vie¹⁵.

De ce point de vue, Cicéron est une troisième figure intéressante que distingue La Boétie. Lors de l'assassinat de César, il n'a pas l'occasion de transformer ses paroles en acte :

Brute, Casse & Casque, lors qu'ils entreprirent la deliurance de Romme, ou plustost de tout le monde, ne voulurent pas que Ciceron, ce grand zelateur du bien public s'il en fut iamais, fust de la partie, & estimerent son cœur trop foible pour vn fait si haut : ils se fioient bien de sa volonté, mais ils ne s'asseuroient point de son courage¹⁶.

Les trois conspirateurs s'inquiètent précisément d'un possible manque de cohérence entre parole, volonté et action. Ils ne remettent pas en cause la franchise de Cicéron : paroles et intentions sont en accord. Ce qui, en revanche, ne semble pas aller de soi, d'après eux, c'est le passage à l'acte. Or, l'exemple d'Hippocrate a déjà montré que la parole libre émane d'un cœur bon et que le cœur est aussi le siège du courage. Aussi, si un homme parle réellement librement, si la parole émane d'un cœur bon, elle ne reste pas sans effet. Paroles et actes libres se suivent naturellement comme le suggère encore cet extrait :

Et toutesfois, qui voudra discourir les faits du temps passé et les annales anciennes, il s'en trouuera peu ou point de ceus qui, voians leur país mal mené et en mauuaises mains, aient entrepris d'vne intention bonne, entiere et non feinte, de le deliurer, qui n'en soient venus à bout, & que la liberté, pour se faire paroistre, ne se soit elle mesme fait espaule¹⁷.

¹⁴ « Alors, dis-moi comment tu t'y es pris pour reconnaître, à partir des signes dont tu parlais, celui qui philosophait correctement ? Cette reconnaissance n'a rien d'évident, et l'opération demeure difficile et obscure. Il faut savoir prêter attention aux propos tenus, aux conférences et aux actes qui y correspondent, pour s'en faire une idée, après coup et difficilement. Tu connais, je pense, le reproche que Mômôs fit à Héphaïstos ? Sinon, écoute plutôt ce récit légendaire. Athéna, Poséïdon et Héphaïstos en vinrent un jour à rivaliser d'adresse. Et Poséïdon de modeler un taureau, Athéna d'inventer l'art de bâtir, Héphaïstos de fabriquer un homme. Ensuite, ils allèrent trouver Mômôs. [...] Arrivant à l'homme, il critiqua Héphaïstos, le fabricant, pour n'avoir pas façonné sur sa poitrine des hublots qu'il eût suffi d'ouvrir pour que tout le monde connût ses projets et ses pensées et sût s'il disait la vérité ou des mensonges. Voilà ce qu'il imaginait pour remédier à la faiblesse de notre vue. Mais toi, dont la vue est plus perçante que celle de Lyncée, tu sais naturellement regarder à l'intérieur en transperçant la poitrine » (*Hermotime ou comment choisir sa philosophie*, trad. Jean-Paul Dumont, Paris, PUF, 1993, p. 34-35).

¹⁵ Cette sagesse en acte, si l'on pense plus à l'adage 474 d'Érasme (*Momo satisfacere et similia*) qu'au dialogue de Lucien, relève d'un idéal. Dans cet adage (où il résume l'anecdote racontée dans l'*Hermotime*), Érasme évoque plusieurs expressions proverbiales proches suggérant toujours l'idée de perfection (« La vie de cet homme est si irréprochable que Momus lui-même ne pourrait la blâmer » ; « ce visage, même Momus ne pourrait le critiquer », *Adages*, éd. citée, t. 1, p. 384). La lettre de Montaigne sur la mort de La Boétie montre que l'auteur du *Discours* conserve cette exigence de conformité entre les actes et les paroles jusqu'au dernier instant. Dans un célèbre ajout de l'exemplaire de Bordeaux dans le chapitre I, 26 déjà cité, Montaigne utilise l'image du miroir pour faire entendre que ce que pense profondément un être transparaît effectivement surtout dans ses actes : « Le vray miroir de nos discours est le cours de nos vies » (éd. citée, p. 168).

¹⁶ *DSV*, p. 104.

¹⁷ *DSV*, p. 104-105.

Blandine Perona, « “Voilà certes une parole vraiment appartenante à Caton” Liberté et sincérité dans le Discours de la servitude volontaire » (journée d'agrégation, org. Sandra Provini, Université de Rouen, 2014), *Cahiers La Boétie*, 2015, 5, p. 43-62.

La personnification de la liberté qui « se fait épauler » suggère qu'une même énergie porte la parole et l'acte francs, c'est pourquoi La Boétie conclut implicitement que Brutus et ses complices auraient pu non seulement « se fier bien de [l]a volonté » de Cicéron, mais aussi « de son courage¹⁸ ».

Une parole franche révèle donc un cœur franc et bon ; elle se vérifie dans des actes et instaure par conséquent la confiance ; elle « tesmoigne pour jamais ». Constance et confiance sont les nourritures de l'amitié, comme le rappelle la fin du *Discours de la servitude volontaire* : « ce qui rend un ami assuré de l'autre, c'est la connoissance qu'il a de son intégrité : les repondens qu'il en a, c'est son bon naturel, la foi et la constance¹⁹ ». La confiance résulte de la (bonne) foi, proche de la *fides* qui fonde la justice telle que la définit Cicéron dans le *De officiis*²⁰ : c'est cette même bonne foi qu'invoque Montaigne dans son avis « Au lecteur » et qu'il interroge à la lumière du texte de Cicéron dans son chapitre « De l'utile et de l'honnête », chapitre où les affinités intellectuelles avec La Boétie se lisent peut-être autant que dans « De l'amitié²¹ ». Les figures d'Hippocrate et Caton montrent le lien indissociable qui tient ensemble la liberté et la franchise, pensée comme sincérité, fidélité à soi et loyauté. La justice idéale désirée par Cicéron et La Boétie fonde une communauté d'hommes qui se connaissent et se reconnaissent parce que leurs intentions sont « bonnes, entières et non feintes », parce que leur parole est le juste miroir de leur cœur.

Solidarité de la liberté et de la franchise dans « De la mauvaise honte » et dans le *Discours*

La solidarité de la liberté et de la franchise est également une question centrale dans le traité de Plutarque « De la mauvaise honte²² ». On sait que, selon Montaigne²³, l'extrait suivant aurait pu inspirer son texte à La Boétie :

Celuy qui dit anciennement que tous les habitans de l'Asie servoient à un seul homme pour ne sçavoir prononcer une seul syllabe qui est, Non, ne parloit pas à bon esciant, ains se jouoit : mais ces honteux icy pourraient sans parler en fronçant seulement les sourcils, ou baissant la teste, eschapper plusieurs courves qu'ils font oultre leur gré et par importunité²⁴.

¹⁸ Il ne nous semble pas que Cicéron, selon La Boétie, se contente de « belles paroles fantômes » (Marc Fumaroli, *La diplomatie de l'esprit, De Montaigne à La Fontaine*, Paris, Hermann, 1994, p. 125).

¹⁹ *DSV*, p. 124.

²⁰ Cicéron, *De officiis*, trad. Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1970, t. 1, I, VII, 23 p. 115 : « Or, le fondement de la justice, c'est la bonne foi, c'est-à-dire la fidélité et la sincérité (*constantia et veritas*) dans les paroles et les engagements pris. Aussi, bien que cela doive paraître sans doute assez difficile à certains, osons cependant imiter les stoïciens, qui recherchent avec soin l'origine des mots, et croyons que la bonne foi, *fides*, a été ainsi appelée à cause de l'expression : que ce soit fait, *fiat*, ce qui a été dit, *dictum* ».

²¹ Le *De Officiis* exerce une influence évidente sur le chapitre « De l'utile et de l'honnête », comme l'avait montré l'article d'Antoine Compagnon, « Montaigne ou la parole donnée », *Rhétorique de Montaigne*, éd. Frank Lestringant, Paris, Champion, 1985, p. 9-19. L'article que j'ai co-écrit avec Nicolas Le Cadet (« L'avis “Au lecteur” des *Essais* de Montaigne à l'aune du livre III », *Montaigne studies*, n° 27, à paraître en 2015) réinterroge la « bonne foi » des *Essais* proclamée dès l'avis « Au lecteur ».

²² Olivier Guerrier a montré l'importance de ce texte, qu'il soit ou non l'origine première de la *Servitude volontaire* dans « Aux origines du *Discours de la servitude volontaire* : autour d'un mot de Plutarque », *Moralia et œuvres morales à la Renaissance*, dir. O. Guerrier, Paris, Champion, 2008, p. 237-252.

²³ *Essais*, I, 26, éd. citée, p. 156.

²⁴ Plutarque, *Œuvres morales et meslees*, Paris, Michel de Vascosan, 1572, 79 B.

Il ne semble pas totalement anodin que, dès l'exorde, La Boétie affirme précisément « parler à bon escient²⁵ ». Il n'est par conséquent apparemment question de jeu ni chez Plutarque, ni chez La Boétie. Plutarque ne se soucie pas des bons mots, mais il recherche des conseils modestes et efficaces pour aider son lecteur. La franchise, comme la liberté, est un pli. D'une façon un peu différente de La Boétie évoquant les Cimmériens, Plutarque utilise aussi l'image de la lumière pour montrer que si le pli de la franchise n'est pris très tôt, on encourt le risque de rester plongé dans l'obscurité ou d'être ébloui. Il rappelle en effet l'interrogation provocatrice de Démosthène : « Que feront-ils, dit-il, quand ils verront le Soleil, vu qu'ils ne peuvent pas franchement regarder la lueur d'une petite lampe²⁶ ? ». Les Athéniens, muets devant le lieutenant d'Alexandre, risquent *a fortiori* de l'être plus encore devant Alexandre lui-même. La « mauvaise honte » consiste à parler à l'encontre de ses inclinations profondes, « outre son gré », dit le premier extrait cité. Ces assentiments donnés à contrecœur, certains silences lâches peuvent paraître sans importance, dit Plutarque, mais il n'en est rien. Ils sont en réalité un reniement de soi, de sa nature, qui peut avoir parfois des conséquences graves :

D'autre part seras tu tombé entre les mains d'un babillard, qui t'arrêtera, t'ambrassera, et ne te laissera point échapper, n'aye point de honte, mais romps luy tout court la broche, et t'en va ton chemin pour faire tes affaires : car tels refus et telles suites nous exercent à n'avoir point de honte là où il n'en fault point, et nous accoustument à choses de plus grande importance (78 A).

Il y a une même démarche chez Plutarque et La Boétie. Tous deux partent de l'analyse d'un vice, l'un la « servitude volontaire », l'autre la « mauvaise honte » – qui est une forme de servitude volontaire. À la mauvaise « coutume » qui consiste à ne pas oser dire non, Plutarque oppose une habitude vertueuse. Et comme le fait aussi le texte de la Boétie, le traité de Plutarque se développe en une exhortation morale qui invite à apprendre à mieux faire. Leurs deux textes insistent tous deux sur le caractère premier, dans l'exercice de la vertu, de la franchise entendue comme conformité entre une parole et une intention :

Or sus doncques exercitons nous de longue main à l'encontre de si lourdes faultes en choses vulgaires et legeres, en nous accoustumant à ne nous servir point ny d'un barbier ny d'un peintre à l'appétit de nostre sottte honte, ny à loger en une mauvaise hostellerie y en ayant aupres de meilleures, ains, pour accoustumance, encore qu'il y ait peu de difference de l'un à l'autre, choisissons toujours le meilleur (78 H).

Ces impératifs peuvent rappeler la péroration du *Discours* : « Aprenons donc quelque fois, aprenons a bien faire ». L'éducation est une bonne habitude²⁷ qui s'oppose au pouvoir de la coutume pensée dans le *Discours* comme force d'aliénation. Plutarque et La Boétie ont tous deux le souci pédagogique et moral de transformer leur

²⁵ *DSV*, p. 79.

²⁶ Plutarque, éd. citée, 78 B.

²⁷ Dans son article intitulé « Habitude, coutume et accoutumance dans les théories de la fin du Moyen Âge » (*CLB*, n° 2, 2012, p. 135-139), Didier Ottaviani rappelle que dans l'*Éthique à Nicomaque* la vertu morale est le fruit de l'habitude et il ajoute que « le lien établi par Aristote entre la morale (*éthiké*) et l'habitude (*ethos*) se fait par un rapprochement étymologique – très douteux – entre les deux termes dont la source se trouve chez Platon, qui déjà notait la parenté supposée entre le caractère (*êthos*) et l'habitude (*ethos*), affirmant ainsi que le caractère des individus est le fruit des habitudes » (*ibid.*, p. 136).

destinataire²⁸ : la lecture du traité de Plutarque apparaît alors comme une sorte de propédeutique à la lecture du *Discours*, la franchise de celui qui ose dire non étant l'indispensable premier pas qui rend difficile ensuite toute servitude volontaire. Le détour par le traité « De la mauvaise honte » montre de nouveau son importance comme « avant-texte » au *Discours de la servitude volontaire*, non seulement parce qu'il aurait pu inspirer son texte à La Boétie, mais aussi parce qu'il montre que la franchise / sincérité est le premier pas vers la liberté, et que la pédagogie de Plutarque travaille en amont de celle de La Boétie et dans le même sens que celle-ci.

« Ne mentir pas mesme en se jouant »

Plutarque et La Boétie ont en commun de revendiquer une parole « à bon escient ». Dans le texte de Plutarque, « à bon escient » s'oppose à « se jouer ». C'est déjà l'idée de sérieux qui domine cette expression et la parole « à bon escient » se reconnaît à son efficacité morale. Dans l'exorde du *Discours de la servitude*, « parler à bon escient », c'est se conformer à la vérité et non au temps, à un public et à un contexte politique donnés, comme le fait Ulysse²⁹. Ulysse trahit la vérité pour maintenir l'ordre politique ; La Boétie, lui, prend la liberté de la franchise, d'une parole « à bon escient », entendue comme parole de « bonne foi³⁰ », sans laquelle la vérité reste nécessairement hors d'atteinte. Et si Montaigne a reconnu une chose en La Boétie, c'est bien qu'il n'a pas menti : « Je ne fay doubte qu'il ne creust ce qu'il escrivoit, car il estoit assez conscientieux pour ne mentir pas mesmes en se jouant³¹ ». Quand bien même La Boétie se jouerait, il ne perd pas de vue la vérité, que seule une parole « à bon escient » permet d'atteindre ou du moins de rechercher. Le *Thresor de la langue française* de Nicot est encore éclairant³². Selon ses emplois, « se jouer », peut signifier « s'amuser avec » ou « tromper ». On peut ainsi s'amuser à s'entendre à demi-mot : le lien étymologique entre l'allusion et le jeu redevient visible dans le verbe *adhudere* qui traduit « se jouer ». *Colludere*, qui est aussi proposé comme traduction, signifie autant le fait de plaisanter que de « s'entendre frauduleusement », comme l'atteste le *Gaffiot*.

Le commentaire de Montaigne traduit parfaitement le caractère paradoxal de la franchise du texte de La Boétie : sa sincérité passe par l'allusion, la dissimulation partielle, La Boétie se joue « à bon escient ». Son propos n'a pas l'immédiate transparence de la parole de Caton. L'exorde est un bon exemple de cette façon de procéder par allusion, par insinuation³³. La Boétie commence par se dévoiler partiellement seulement, en disant ce qu'il ne veut pas être – un double d'Ulysse – et ce qu'il ne veut pas faire, écrire un traité politique sur la meilleure manière de gouverner. Ensuite, très vite, il se

²⁸ Comme le souligne Nicola Panichi, Montaigne dans I, 26 suggère que La Boétie ne se contente pas de réécrire une source classique, mais la met « en place marchande » (Nicola Panichi, *Plutarchus, redivivus ? La Boétie et sa réception en Europe*, Paris, Champion, 2008, p. 72).

²⁹ On se souvient que selon La Boétie, Ulysse conforme en effet « son propos plus au temps qu'à la vérité ». Dans son analyse de l'expression, Emmanuel Buron insiste sur la dimension publique du discours d'Ulysse qui justifierait le mensonge du héros grec (« Le *Discours de la servitude volontaire* et son double », *Studi Francesi*, XLV, 3, n° 135, sept-déc. 2001, p. 527).

³⁰ Le *Thresor de la langue francoyse, tant ancienne que moderne* (Paris, David Douceur, 1606) retient ces deux idées, puisque, à l'entrée « escient », il propose comme expressions synonymes de « à bon escient » : *Bona fide*, *Extra iocum*, *Serio*.

³¹ *Essais*, I, 28, éd. citée, p. 194.

³² « Se jouer à quelqu'un » : *Alludere*, *Obludere* ; « se jouer l'un à l'autre » : *Colludere*.

³³ Sur l'analyse de l'exorde, comme exorde par insinuation, nous renvoyons à l'article déjà cité de D. Knop.

retire pour faire entendre au peuple la voix de Dieu, nouveau prophète à l'image de Samuel, ce qui ne va pas sans poser problème : La Boétie s'adresse aux « pauvres et misérables peuples insensés³⁴ », tout en avouant bientôt qu'« [il] ne fai[t] pas sagement de vouloir prescher en cecy le peuple³⁵ ». N'est-ce pas une autre façon de « se jouer » avec son destinataire, dont il est entendu dès le départ qu'il n'est pas issu du peuple, puisque La Boétie, contrairement à Ulysse, ne s'adresse pas à une foule de soldats, mais au nombre réduit des « gens d'entendement³⁶ » ? Le détour par une parole inadaptée est une façon paradoxale, mais plus efficace, d'accéder à la reconnaissance, à l'« entreconnaissance³⁷ ». Le regret de « prêcher en vain » se révèle alors ironique. On sait que Cicéron choisit de traduire le mot grec « ironie » par *dissimulatio*³⁸. La reconnaissance ne passe par conséquent pas seulement par la franchise, mais aussi par un jeu de colin-maillard où le destinataire est amené à se reconnaître dans l'auteur. L'éloge de la monarchie et de la Pléiade constitue un autre moment qui se caractérise par la présence de cette *dissimulatio* qui charme en instaurant une connivence. L'ironie vise plus les poètes que la monarchie de droit divin, sur qui elle rejaillit nécessairement néanmoins. Les dénégations finissent par être trop nombreuses pour être parfaitement sincères : « je ferois grand tort à nostre rime [...] mais je lui ferois dis-je grand tort de lui oster maintenant ces beaux contes du Roi Clovis [...] certes je serois outrageus de vouloir dementir nos livres³⁹ ». La Boétie utilise certes la valeur modale d'irréel du conditionnel, mais il évoque avec insistance la capacité qu'il a de saper l'entreprise poétique et fictive de légitimation de la monarchie. Il ne va pas jusqu'à l'affront, mais en évoque suffisamment la possibilité pour être outrageux, alors même qu'il prétend ne pas vouloir l'être.

La *dissimulatio* va dans le sens d'une lecture du *Discours* comme texte « ésotérique⁴⁰ » : à demi-mot, La Boétie se permet de dire plus qu'Ulysse et démystifie les discours qui légitimeraient la monarchie de droit divin parce qu'en s'adressant essentiellement à des parlementaires, il sait que sa parole ne produira aucun désordre politique. Mais cette vérité ne se partage pas avec tous. La Boétie n'aurait sans doute pas dit plus qu'Ulysse, s'il avait été comme lui en position de s'adresser à la foule. Comme l'écrit Emmanuel Buron, « la parole de vérité du *Discours* [...] se confine dans l'espace privé⁴¹ ».

Par ailleurs, tant dans l'exorde que dans ce passage sur les poètes de la Pléiade et sur Ronsard en particulier, La Boétie ne va pas jusqu'à exprimer clairement une position définitive sur la monarchie : il ne dit rien au lecteur de ses convictions quant au meilleur gouvernement et ne dit pas non plus explicitement ce qu'il pense de l'origine divine de la

³⁴ *DSV*, p. 88.

³⁵ *DSV*, p. 88.

³⁶ Comme l'a bien souligné Emmanuel Buron (art. cité, p. 498), il ne faut pas mésestimer la signification de la non-publication initiale du texte. Les analyses récentes de Jean Balsamo insistent aussi sur l'importance de considérer que ce texte était destiné à une circulation assez confidentielle. Dans la seconde partie du *Discours*, La Boétie adresse, selon lui, une exhortation « à un Parlement traumatisé, qui, effrayé par la répression et le châtement qui l'avait frappé, avait perdu sa liberté première, sa vertu de résistance, son esprit de corps, un Parlement dompté » (Déborah Knop et Jean Balsamo, *De la Servitude volontaire, Rhétorique et politique en France sous les derniers Valois*, Rouen, PURH, 2014, p. 164).

³⁷ « la nature, [...], nous a tous faits de mesme forme, et comme il semble, a mesme moule, afin de nous entreconnoistre tous pour compagnons ou plustost pour freres » (*DSV*, p. 91, je souligne).

³⁸ *De oratore*, II, 269, 270, 272, 289 ; III, 203 ; *Academica*, II, 15. Pour une définition détaillée de l'ironie chez Cicéron et Quintilien, voir Auguste Haury, *L'Ironie et l'humour chez Cicéron*, Leiden, Brill, 1955, p. 7-25.

³⁹ *DSV*, p. 116.

⁴⁰ M. Fumaroli, *La Diplomatie de l'esprit*, op. cit., p. 126.

⁴¹ E. Buron, « Le *Discours de la servitude volontaire* et son double », art. cité, p. 527.

Blandine Perona, « “Voilà certes une parole vraiment appartenante à Caton” Liberté et sincérité dans le Discours de la servitude volontaire » (journée d'agrégation, org. Sandra Provini, Université de Rouen, 2014), *Cahiers La Boétie*, 2015, 5, p. 43-62.

légitimité des rois de France. Il affirme au contraire qu'il ne *veut* pas répondre à cette question du meilleur gouvernement et qu'il *veut* croire à la légitimité des rois de France quand bien même elle serait pure invention⁴². La *dissimulatio* assure une connivence qui permet d'entrevoir ce que pense La Boétie en son for intérieur et en même temps laisse à son destinataire la liberté de se prononcer quant aux questions politiques soulevées par le texte.

Ce choix paradoxal de la *dissimulatio* au service de la franchise s'explique aussi parce que la dissimulation permet de mieux faire sentir que la transparence relève d'un idéal, accessible peut-être à quelques Anciens et à Dieu certainement. Lui lit dans les cœurs, comme le rappelle la péroraison qui présente une nouvelle occurrence de l'expression « à bon escient » :

Levons les yeulx vers le ciel, ou pour nostre honneur, ou pour l'amour mesmes de la vertu, ou certes a parler a bon escient, pour l'amour et honneur de dieu tout puissant, qui est assuré tesmoin de nos faits et juste juge de nos fautes⁴³.

On peut déjà voir ici une épanorthose : La Boétie précise l'idée d'amour de la vertu, celle-ci se confond avec l'amour et l'honneur de Dieu. « À parler à bon escient » signifie donc « pour parler précisément, pour dire les choses justement ». En même temps, à la fin de son texte, La Boétie réaffirme plus généralement sa parole comme « parole à bon escient », comme parole en quête de vérité. Cette parole n'a pas le souci du *decorum*, de l'adaptation aux circonstances et aux personnes ; elle veut être au plus près du regard de Dieu qui seul connaît assurément les intentions des hommes et peut par conséquent les juger⁴⁴. La Boétie peut condamner la tyrannie, mais non pas identifier et distinguer avec certitude les tyrans des bons rois. Aussi, La Boétie ne donne pas de jugement définitif, mais dans la dernière partie du *Discours* invite surtout les « gens d'entendement » à être juges d'eux-mêmes, à être autant que possible transparents à eux-mêmes et par conséquent un peu plus maîtres de leurs actes en reconnaissant éventuellement qu'une part d'ambition et d'avarice peut les corrompre. Le retrait de La Boétie est par conséquent également pédagogique : c'est parce que La Boétie dissimule au moins partiellement ses positions, que la lecture du texte devient exercice de franchise, de sincérité du lecteur vis-à-vis de lui-même.

Speculum civis. La sincérité du miroir

L'éclairage de l'*Institutio principis christiani* met en effet aussi en évidence dans le *Discours de la servitude volontaire* un dessein pédagogique libre et concerté qui suppose le retrait de son auteur⁴⁵.

⁴² « Si ne *veux* je pas pour ceste heure debattre cette question tant pourmenée » (*DSV*, p. 79, je souligne) ; « Et encore quand cela n'i seroit pas, si ne *voudrois-je* pas pour cela entrer en lice pour debattre la vérité de nos histoires » (*DSV*, p. 115, je souligne).

⁴³ *DSV*, p. 127.

⁴⁴ Ce lieu commun est présent chez saint Paul : « Laissez venir le Seigneur ; c'est lui qui éclairera les secrets des ténèbres et rendra manifestes les desseins des cœurs » (1, *Cor.*, 4, 5). Dans la *Lingua*, Érasme formule ainsi cette idée : « *Quod latet in hominibus corde solus Deus perspicit* ». Sur l'analyse de ce passage et le sens du miroir comme signe d'une connaissance encore incomplète, voir Blandine Perona, *Prosopopée et persona à la Renaissance*, Paris, Garnier, 2013, p. 50.

⁴⁵ Sur ce point, nous rejoignons par conséquent l'analyse de Michèle Clément, qui voit ici une « manière [cynique] d'enseigner » : « chacun peut se forger ses réponses, le texte bouscule mais ne tranche pas » (« Abrutis, vous pouvez cesser de l'être : *Le Discours de la servitude volontaire* comme diatribe cynique », *Libertinage et philosophie – La*

Blandine Perona, « “Voilà certes une parole vraiment appartenante à Caton” Liberté et sincérité dans le Discours de la servitude volontaire » (journée d'agrégation, org. Sandra Provini, Université de Rouen, 2014), *Cahiers La Boétie*, 2015, 5, p. 43-62.

Revenons d'abord sur les échos nombreux et significatifs qui permettent de distinguer l'*Institution du prince chrétien* d'Érasme comme une source majeure. En lisant toute la partie consacrée à la comparaison entre le bon prince et le tyran, on ne peut manquer d'être frappé par la similitude des références. L'*Institution du prince chrétien* a fourni, semble-t-il, beaucoup plus qu'« un assemblage copieux de lieux communs et de sujets de développements⁴⁶ ». La Boétie rejoint Érasme en ce que, chez lui aussi, le tyran est soucieux d'étendre ses richesses⁴⁷, ne fait pas confiance à ses sujets pour assurer sa sécurité⁴⁸, souhaite limiter l'influence des hommes qui se distingueraient par leur vertu, leur sagesse ou leur autorité naturelle⁴⁹. Il a plusieurs yeux et plusieurs bras⁵⁰. Ainsi que l'a remarqué Joseph Barrère⁵¹, La Boétie a pu trouver chez Érasme le passage déjà évoqué du livre de Samuel⁵², mais encore le passage de l'*Illiade* à propos des mangeurs de peuple⁵³. En outre, la description du tyran suit la même progression en ce sens que finalement le texte d'Érasme révèle que le sort du tyran n'est ni enviable ni sûr, haï et détesté qu'il est des hommes⁵⁴. Dans les mêmes termes qu'Érasme aussi, La Boétie rappelle qu'il n'y a rien de plus dissemblable à Dieu que le tyran. Là où Érasme dit : « Comme Dieu est ce qu'il y a de plus éloigné de la nature du tyran, il est extrêmement vraisemblable qu'il n'y ait rien qui soit plus haï que cette peste de roi⁵⁵ », La Boétie écrit : « je pense bien et ne suis pas trompé – puisqu'il n'est rien si contraire à Dieu tout libéral et debonnaire que la tyrannie, qu'il réserve la bas à part pour les tyrans et leurs complices quelque peine particulière⁵⁶ ». Enfin, cela semble avoir échappé à Joseph Barrère, Érasme et La Boétie citent aussi le même extrait de l'*Economicus* de Xénophon⁵⁷ sur lequel nous reviendrons.

résurgence des philosophies antiques, n° 7, 2003, p. 117 [article remanié dans *Le Cynisme à la Renaissance*, Genève, Droz, 2005, p. 149-162]).

⁴⁶ Joseph Barrère, *L'Humanisme et la politique dans le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Champion, 1923, p. 78.

⁴⁷ *Tyranni praemium divitiae (Institutio principis christiani)*, éd. O. Herding, dans *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Ordinis quarti, Tomus primus*, Amsterdam, North-Holland publishing company, 1974 (titre désormais abrégé en *ASD*), p. 154.

⁴⁸ « *Tyrannus barbarico satellitio et conductiis latronibus tuetur incolumitatem suam* » (*ASD*, p. 154) : « Le tyran veille à sa sécurité avec une garde composée d'étrangers et des mercenaires » (nous traduisons). Cette idée est présente dans les *Politiques* d'Aristote, à propos des tyrans héréditaires.

⁴⁹ « *Tyranno suspecti sunt et invisii quicumque civium virtute prudentia aut autoritate pollent. At hos rex ut adiutores et amicos potissimum amplectitur* » (*ASD*, p. 155) : « Le tyran n'a pas confiance dans les citoyens qui se distinguent par leur vertu, leur sagesse ou leur autorité naturelle et il les déteste. Mais le roi s'appuie de préférence sur eux comme des soutiens et des amis. »

⁵⁰ « *Et regum et tyrannorum multae sunt manus, multi oculi, sed longe diversa membra* » (*ASD*, p. 156) : « Les rois et les tyrans ont de nombreuses mains, de nombreux yeux, mais leurs membres s'opposent sensiblement ». La concentration d'images et de citations communes au *Discours* et à l'*Institutio principis christiani* font de ce texte d'Érasme une source importante, peut-être plus ici que l'adage *Multae regum aures atque oculi* cité par Louis Delaruelle (« L'inspiration antique dans le *Discours de la servitude volontaire* », *RHLF*, n° 17, 1910, p. 42). Sur ce même lieu commun du roi aux bras et aux yeux multiples, présent dans les *Adages* comme dans l'*Institutio*, on peut lire l'article d'Alexandre Tarrête : « L'imaginaire gigantesque du tyran dans le *Discours de la servitude volontaire* », *Les Géants entre mythe et littérature*, éd. Marianne Closson et Myriam White-Le Goff, Arras, Artois Presses Université, 2007, p. 144.

⁵¹ J. Barrère, *L'Humanisme et la politique...*, *op. cit.*, p. 79.

⁵² *ASD*, p. 157-158.

⁵³ *ASD*, p. 160.

⁵⁴ « *Quis autem vel vivere cupiat superis et hominibus pariter exosus et execratus ?* » (*ASD*, p. 162) : « Or qui désirerait vivre ainsi pareillement détesté et exécuté des dieux et des hommes ? ».

⁵⁵ « *Cum deus longissime absit a natura tyranni, verisimillimum est illi nihil invisius esse pestilente rege* ». Érasme poursuit sa phrase ainsi : « *et, cum nulla belua nocentior sit tyranno, consentaneum est nihil invisius esse mortalibus omnibus quam malum principem* » (*ASD*, p. 162) : « et que, comme nulle bête n'est plus nuisible qu'un tyran, il est raisonnable que rien ne soit plus haï parmi tous les mortels qu'un mauvais prince. »

⁵⁶ *DSV*, p. 127.

⁵⁷ *ASD*, p. 163.

Ainsi, l'*Institutio* se distingue comme une source essentielle, mais c'est surtout la différence entre ces deux textes qui fait sens et éclaire le projet pédagogique propre à La Boétie. Reprenons l'exemple du *Livre de Samuel*. Le recours à la parole de Dieu sert à Érasme d'argument d'autorité pour montrer au prince combien la tyrannie est ignoble. L'humaniste citant la Bible prend le soin de préciser que s'il est écrit « roi » dans le livre de Samuel et non « tyran », il ne faut pas s'en émouvoir, car à l'époque le nom de roi était aussi haï que celui de tyran⁵⁸. Cela n'empêche pas, ajoute-t-il, qu'il y ait de bons rois aux yeux de Dieu comme le montre l'exemple de Samuel lui-même⁵⁹. Le roi que réclame le peuple d'Israël est un roi à la façon des païens (*more gentium regem*⁶⁰). La Boétie ne s'embarrasse pas de telles précautions terminologiques et didactiques⁶¹. Ce passage de l'Ancien Testament est utilisé deux fois dans le discours⁶². Le texte de La Boétie fait explicitement référence au premier livre de Samuel. Il rappelle que les hommes d'Israël « sans contrainte ni aucun besoin se firent un tiran duquel peuple [il] ne li[t] jamais l'histoire qu'[il] n'en a[it] trop grand despit ; et quasi jusques a en devenir inhumain, pour [se] resjouir de tant de maus qui lui en advinrent⁶³ ». Le peuple d'Israël représente pour lui la forme la plus scandaleuse de servitude volontaire. Ce peuple libre quitte délibérément cet état de liberté en refusant que règnent les fils de Samuel, alors même que Dieu par l'intermédiaire de Samuel leur annonce la dureté de la servitude que lui attend. Samuel leur dit ainsi :

Ce sera ici le régime du roi qui régnera sur vous : il prendra vos fils et les mettra pour lui sur son char et parmi ses cavaliers, et ils courront devant son char ; [...] Et il prendra vos filles pour parfumeuses et pour cuisinières et pour boulangères. Et il prendra vos champs et vos vignes et vos oliviers, les meilleurs, et les donnera à ses serviteurs ; [...] il dîmera votre menu bétail, et vous serez ses serviteurs⁶⁴.

Le peuple d'Israël refuse d'écouter Samuel et comme le fait remarquer Dieu dans l'Ancien Testament, en rejetant Samuel, c'est Dieu lui-même que le peuple rejette. La servitude volontaire prend alors pleinement son sens de scandale. Dans cette scène se rejoue quelque chose du péché originel qui est aussi liberté originelle de ne pas obéir à Dieu. Le scandale, au sens d'« occasion de péché », est le pendant de la liberté. Il y a liberté s'il y a possibilité de pécher. Et le choix du peuple d'Israël est paradoxalement la meilleure preuve de sa liberté, qu'il choisit délibérément de perdre. Cette parole de Dieu, La Boétie, devenant un double de Samuel, la fait entendre dès le début de son discours, avec plus de violence encore, elle interpelle directement un destinataire pluriel⁶⁵, un peuple d'esclaves à l'image du peuple infidèle à Dieu :

⁵⁸ « *Neque vero quemquam hoc moveat, quod hic regem vocat non tyrannum. Siquidem olim regis nomen non minus invisum fuit quam tyranni* » (ASD, p. 158).

⁵⁹ « *Alioqui Samuel ipse vere regem gesserat tot annis sancte et incorrupte rem populi administrans* » (ASD, p. 158) : « Samuel d'ailleurs s'était vraiment comporté en roi en s'occupant saintement et honnêtement du bien de son peuple durant tant d'années ».

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Mais dans ce passage du *Discours*, il est vrai qu'il est uniquement question d'un tyran (et non d'un roi) auquel le peuple se soumet volontairement.

⁶² L'utilisation de cette source est aussi étudiée avec précision dans le très riche article d'Emmanuel Buron déjà cité (« *Le Discours de la servitude volontaire et son double* », p. 512-513).

⁶³ *DSV*, p. 95.

⁶⁴ *Premier livre de Samuel*, 8.

⁶⁵ Destinataire factice, puisque le *Discours* ne s'adresse qu'à un cercle restreint de parlementaires.

Blandine Perona, « “Voilà certes une parole vraiment appartenante à Caton” Liberté et sincérité dans le Discours de la servitude volontaire » (journée d'agrégation, org. Sandra Provini, Université de Rouen, 2014), *Cahiers La Boétie*, 2015, 5, p. 43-62.

Vous semés vos fruites, afin qu'il en face le degast ; [...] vous nourrissez vos filles afin qu'il ait dequoy saouler sa luxure ; vous nourrissez vos enfants, afin que pour le mieulx qu'il leur scauroit faire, il les mene en ses guerres⁶⁶...

La Boétie, se retirant pour faire entendre à nouveau la parole de Dieu, rappelle ainsi à son lecteur qu'il est toujours, ici et maintenant, libre ou non d'obéir à la volonté de Dieu et que le plein exercice de sa liberté consiste dans cette coïncidence de sa volonté propre avec la volonté divine. La Boétie à dessein se dissimule pour que son destinataire se retrouve face à sa conscience et au seul juge parfaitement légitime qu'est Dieu.

Le cas de la citation commune de l'*Economicus* fait apparaître enfin la différence la plus significative dans le projet pédagogique de La Boétie. L'auteur du *Discours* avait traduit ainsi cet extrait du texte de Xénophon :

Car je ne puis bonnement croire que ce bien si grand puisse entièrement estre propre de l'homme, mais vrayment de Dieu, de commander aux personnes de telle sorte qu'il se cognoisse clairement que c'est de leur gré. C'est luy qui espargne ce bien et le reserve pour ceux qui ont vrayement voué et fait la profession d'une vie pure et chaste ; mais de regner sur les hommes malgré eux, cela donne il, à mon advis, à ceus qu'il estime dignes de vivre comme Tantale, lequel on dit estre là bas, en enfer, languissant à tout jamais, et mourant de peur de mourir deux fois⁶⁷.

Érasme retient de ce passage la quasi-divinité du bon prince chrétien :

Xénophon dans son *Economicus* écrit qu'il y a quelque chose de divin plus qu'humain à gouverner des hommes libres et consentants. [...] Or l'homme est un animal divin et doublement libre, d'abord par nature et ensuite par ses lois. C'est pourquoi c'est une vertu suprême, presque divine d'exercer son pouvoir avec tempérance pour que le peuple en sente le bienfait et n'éprouve nulle servitude⁶⁸.

La Boétie, au contraire, finit son texte sur la damnation des tyrans et fait précéder ce passage de cette injonction déjà citée, « Apprenons donc quelque fois, apprenons à bien faire ». Érasme, lui, fait suivre son évocation de la fin de l'*Economicus* de cet impératif : « Prends garde de croire que seuls t'appartiennent ceux qui te servent dans les cuisines⁶⁹... ». Tous deux font de la question politique une question de morale et d'éducation⁷⁰. Mais Érasme parle au prince, quand La Boétie parle à ses sujets. La Boétie n'a pas le souci d'édifier un prince chrétien et rien dans son texte ne donne d'ailleurs la parfaite assurance qu'il croie possible l'existence d'un tel prince. La Boétie tend un miroir aux sujets du roi⁷¹. Et en ce sens, sa parole sert l'idéal de transparence que véhiculent les

⁶⁶ *DSV*, p. 87-88.

⁶⁷ Étienne de La Boétie, *Œuvres complètes*, éd. Paul Bonnefon, Bordeaux / Paris, G. Gounouilhoul / J. Rouam, 1892, p. 157-158.

⁶⁸ « *Xenophon in oeconomico libello scribit divinum potius quam humanum imperare liberis ac volentibus. [...] At homo divinum est animal ac bis liberum, primum natura, deinde legibus. Ideoque summae virtutis est ac plane divinae regem sic temperare imperium, ut beneficium sentiat populus, servitutum non sentiat* » (*ASD*, p. 163-164).

⁶⁹ « *Cave solum eos tuos esse putes, quorum opera in popinis in venatu in domesticis uteris ministeriis, cum saepe numero nulli minus sint tui, sed universos cives ex aequo tuos esse ducito* » (*ASD*, p. 164) : « Prends garde de croire que seuls t'appartiennent ceux qui te servent dans les cuisines, à la chasse ou dans les tâches domestiques, alors que souvent nul n'est moins tien, mais pense que tous les sujets t'appartiennent également. »

⁷⁰ Je paraphrase ici Philippe Audegean qui a déjà insisté sur ce déplacement de la politique vers la morale (« Morale et politique de la servitude volontaire : le thème classique de la servitude des maîtres dans le *Discours* d'Étienne de la Boétie », dans Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. André et Luc Tournon, suivi des *Paradoxes de la servitude volontaire*, Paris, Vrin, 2002, p. 113). La Boétie ne fait que suivre Érasme sur ce point.

⁷¹ Christine Bénévent décrit parfaitement le rôle du miroir qu'Érasme tend aux princes (elle écrit à propos de sa correspondance et non de l'*Institutio* dans ce passage, mais ses analyses sont parfaitement transposables) : « ses lettres lui permettent de forger une image idéale du souverain, de leur tendre le miroir de ce qu'ils devraient être. Autrement

exemples de Caton ou d'Hippocrate. La Boétie évoque l'image du miroir à propos du *Hiéron*. Xénophon parle au tyran, La Boétie, lui, invite les sujets à reconnaître leurs verrues et avoir « quelque honte de leurs taches⁷² ». Il les incite à se défaire de ce qui les enlaidit, à retrouver et reconstituer dans sa pureté leur nature d'homme libre ; pur et sans mélange, c'est ce que signifie étymologiquement « sincère ». Le miroir du texte s'efforce d'éveiller sans cesse cette sincérité d'un regard sans complaisance sur soi qui est la condition de la liberté et déjà un exercice de franchise.

La *dissimulatio* est le meilleur moyen d'exercer le lecteur du *Discours* à la franchise, entendue comme liberté et comme sincérité. La Boétie se dévoile sans doute dans sa façon de faire de la question de la servitude volontaire une question intime et urgente, dans sa façon de se scandaliser, d'encourir le même risque que Samuel de ne pas être entendu, dans son enthousiasme et son admiration pour Caton et Hippocrate, même s'il ne faut pas sous-estimer la visée rhétorique de ces preuves éthiques et pathétiques. Mais le plus souvent, il adopte une position de retrait. La Boétie s'esquive pour mettre le lecteur face à Dieu ou à lui-même. S'il ne fait pas part de ses convictions, c'est qu'il veut exercer son élève à la franchise et le contraindre à se faire un avis propre. Le destinataire du *Discours* doit juger en son for intérieur ce qu'est le meilleur gouvernement et réfléchir sur ce qui fait la légitimité des rois de France.

La *dissimulatio* n'engendre peut-être pas l'amitié parfaite qui est faite de transparence, mais elle engendre la connivence. La Boétie se révèle et se livre ainsi plus entièrement à celui qui partage et reconnaît ses lectures. Le lecteur qui mesure la transformation qu'il fait subir à l'*Institutio principis christiani* – source dont l'importance a sans doute été mésestimée – voit et apprécie mieux l'audace et la liberté de sa pensée. La Boétie fait disparaître la figure du prince chrétien pour ne retenir que la figure du tyran. Il n'a pas comme Érasme le souci de distinguer l'un et l'autre. Érasme dit : « *tyrannus sibi gerit imperium, rex reipublicae*⁷³. » On pense alors à l'exorde où La Boétie met en doute le fait que la monarchie puisse avoir un rang parmi les « républiques ». À la lumière de cet extrait de l'*Institutio*, La Boétie semble bien dire au destinataire qui a lu comme lui ce passage de l'*Institution du prince chrétien* que, lui, contrairement à Érasme, se permet de postuler que la monarchie et la tyrannie puissent ne faire qu'un, parce qu'il n'y a pas de bien commun possible lorsqu'un seul homme gouverne. Les affinités qui se construisent avec son lecteur se font alors bien sur le mode de l'allusion, il « se joue » de sa source pour mieux se révéler. La transparence appartient à Dieu et peut-être à quelques hommes d'exception, La Boétie, lui, ne peut que « se jouer » du langage et des discours antérieurs pour se faire mieux entendre, mais toujours et autant que possible « à bon escient ».

Blandine PERONA
Université de Valenciennes

dit, le discours érasmien se définit comme un geste vers un monde idéal, avec lequel la réalité est invitée – toujours par le pouvoir du discours – à coïncider » (« Érasme en sa correspondance », art. cité, p. 77-78). La Boétie propose lui aussi un idéal auquel il invite son destinataire à se conformer autant que possible.

⁷² « Xénophon historien grave et du premier rang entre les Grecs a fait un livre auquel il fait parler Simonide avec Hieron tiran de Syracuse des miseres du tyran : ce livre est plein de bonnes et graves remonstrances, et qui ont aussi bonne grace a mon advis, qu'il est possible, que pleust a dieu que les tirans qui ont jamais esté, l'eussent mis devant les yeulx et s'en fussent servis de miroir ; je ne puis croire qu'ils n'eussent reconnu leurs verrues, et eu quelque honte de leurs taches » (*DSV*, p. 107).

⁷³ *ASD*, p. 154.