



LA BOÉTIE ET CICÉRON DANS LE DISCOURS DE LA SERVITUDE VOLONTAIRE

Koji TAKENAKA (U. Paris III-Sorbonne Nouvelle)

Oyez Cicero parler de l'amour de la liberté... il ne vous donne point de cœur, car luy-mesmes n'en a point. (Montaigne, Essais, II, 31)

Le sujet de la présente étude n'est aucunement neuf. Le premier rapprochement du *Discours de la servitude volontaire* [désormais DSV] avec la pensée de Cicéron remonte à sa première publication individuelle en 1577, qui cite sur la page de titre une phrase des *Philippiques* (XIII, 1)¹. En outre, l'un de ses rares exemplaires, conservé à la bibliothèque municipale de Grenoble, donne à lire au verso de la page de titre une autre citation manuscrite de la même série de discours cicéroniens (X, 20)². Ainsi, ces mises en parallèle du DSV avec le texte politique de l'Arpinate, faites par des monarchomaques, mettraient en lumière, pour reprendre la distinction d'E. Lablénie sur les deux plus grands courants de réception du DSV³, le point où se croisent la lecture littéraire qu'inaugura Montaigne, et celle partisane que de Thou sera effectivement le premier à adopter.

À notre époque, la critique a relevé la présence de Cicéron dans l'opuscule de La Boétie à partir de divers points de vue comme les sources, le style, les influences⁴. Quant à M. D. Schachter⁵, il a le premier suggéré dans sa thèse, soutenue en 2000, que le concept de servitude volontaire pouvait s'inspirer de l'orateur romain qui, dans la première *Philippique* (I, 15) cette

¹ *Vive description de la Tyrannie, & des Tyrans, avec les moyens de se garantir de leur joug. Cicero. Philipp. 13. Quem discordiae, quem caedes civium, quem bellum civile delectat, eum ex numero hominum eiiciendum, ex finibus humanae naturae, censeo exterminandum* [« celui à qui font plaisir les discordes, les meurtres de ses concitoyens, la guerre civile, j'estime qu'il faut le chasser du nombre des hommes, le retrancher des frontières de l'humanité »], Reims, Jean Mouchar, 1577. Voir la bibliographie de M. Magnien, *Etienne de La Boétie*, Paris-Rome, Memini, coll. B.E.F., 1997, n° 16. Jusque-là, le DSV avait été publié deux fois par les huguenots, d'abord partiellement dans le *Reveille-matin* en 1574, puis intégralement dans le troisième volume des *Mesmoires de l'estat de France sous Charles IX* en 1577.

² « *Ita praeclara est recuperatio libertatis, ut ne mors quidem sit fugienda pro repetenda libertate* » (M. Tullii Ciceronis *Orationes*, Paris, R. Estienne, 1539, p. 602) ; cité par M. Magnien, « Estienne de La Boétie : un humaniste dans la cité », *Humanisme, Rhétorique & Poétique en France à la Renaissance*, mémoire d'HDR, sous la direction de D. Ménager, Paris X-Nanterre, le 8 déc. 1999, t. I, p. 161, note 290.

³ E. Lablénie, « L'énigme de la *Servitude volontaire* », *Revue du Seizième siècle*, t. XVII, 1930, p. 203.

⁴ L. Delaruelle, « L'inspiration antique dans le *Discours de la Servitude volontaire* », *RHLF*, 17^e année, n° 1, 1910, p. 46 : « Cicéron est l'inspirateur de La Boétie » ; M. Magnien, « Estienne de La Boétie : un humaniste dans la cité », *op. cit.*, t. I, p. 196 : « Avec La Boétie on se trouve toujours plus du côté de chez Cicéron que du côté de chez Sénèque. » T. Dagron, lui, a consacré à ce couple en question une dernière section de son article, « Amitié, avarice et lien social chez La Boétie », dans *La Boétie, Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par André et Luc Tournon. Suivi de *Les paradoxes de la Servitude Volontaire*, Paris, Vrin, 2002, p. 80-84. Pour sa part, U. Langer a approfondi cette « éclairante analyse de T. Dagron », pour écrire à son tour l'article précieux, « La rhétorique radicale de l'égalité. Compagnie et amitié dans *De la servitude volontaire* », *Cahiers La Boétie*, n° 1, études réunies par L. Gerbier et S. Georget, « Amitié & Compagnie. Autour du *Discours sur la servitude volontaire* de La Boétie », 2011, p. 77-91 (et la citation vient de la p. 79, note 4).

⁵ M. D. Schachter, « 'Voluntary servitude' and the politics of friendship : Plato, Aristote, La Boétie, Montaigne », thèse doctorale de philosophie de la littérature, University of California, Santa Cruz, juin 2000, p. 111, note 54 et p. 116-117.



fois, utilisait l'expression même de « *uoluntaria servitus* ». Tout cela vient donc corroborer d'une certaine façon la première lecture huguenote du DSV, et nous permet de repenser la figure de Cicéron au XVI^e siècle, non pas comme maître d'éloquence des humanistes, mais en tant que maître à penser des monarchomaques.

Toutefois, la déclamation de La Boétie⁶ n'appartient pas, en dépit de sa potentialité politique historiquement prouvée⁷, à ce courant de pensée calviniste justifiant la révolte des sujets. Ce qui tout à la fois rapproche et éloigne le Sarladais des monarchomaques, c'est sans doute la figure de Cicéron comme vulgarisateur du stoïcisme. Après la mort de César, l'orateur romain rédigea les *Philippiques* pour lutter contre Antoine en identifiant ce dernier au tyran. En même temps, il écrivait le *De officiis* à l'appui de la pensée du stoïcien grec Panaetius. Dans ce testament moral comme dans ses derniers discours, il justifie le tyrannicide au profit du maintien de la communauté humaine. C'est cette pensée stoïco-cicéronienne sur le tyran qui a particulièrement attiré l'attention des calvinistes tels que Théodore de Bèze, l'auteur des *Vindiciae contra tyrannos* et George Buchanan⁸.

La Boétie apprécie lui aussi tant la philosophie du Portique que son DSV a été parfois regardé comme exprimant un stoïcisme plus radical que celui de Du Vair, admirateur d'Épictète⁹. Si nous nous bornons ici à Cicéron, la lecture de La Boétie semble couvrir, outre le *De officiis* et le *De amicitia*, des dialogues philosophiques comme le *De finibus* et le *De natura deorum*, écrits tous deux en 45 av. J.-C. sous la dictature de César et dont un tiers est consacré à l'examen de la doctrine du Portique¹⁰. Cependant, même s'il pratiquait Cicéron d'une manière

⁶ J. Lafond, « Le Discours de la Servitude volontaire de La Boétie et la rhétorique de la déclamation », *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, préface par P.-G. Castex, Genève, Droz, coll. Travaux d'Humanisme et Renaissance, 1984, p. 735-745 ; repris dans *Lire, vivre où mènent les mots. De Rabelais aux formes brèves de la prose*, Paris, H. Champion, coll. Lumière classique, 1999, p. 33-45.

⁷ Sur le succès paradoxal de la réception politique du DSV, voir M. Magnien, « La Boétie démocrate ? Le Discours de la Servitude volontaire à contre-sens », *Le contre-sens*, n° 14, URL : <http://www.mouvement-transitions.fr/intensites/le-contresens/n-14-michel-magnien-la-boetie-democrate> [mis en ligne le 18 oct. 2014, dernièrement consulté le 2 nov. 2014].

⁸ J. H. M. Salmon, « Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France », *The American Historical Review*, vol. 85, n° 2, 1980, p. 319 : « Bèze drew the attention of his readers to a section describing tyranny in Cicero's *De officiis*, where it was held that in the last resort it was the duty of a son to accuse a father who threatened the safety of the state through tyranny. The author of *Vindiciae contra tyrannos* cited *De officiis* on many occasions to demonstrate that those in authority had to protect true religion, respect the law, and act for the welfare of the people who had placed them in office. As in *Du droit des magistrats* Cicero was invoked to greatest effect in defining the nature of tyranny. Rulers who betrayed their trust or broke their contract with those who had created them to govern became enemies of the people, committed treason against the commonwealth, and ought to be punished. » Voir aussi M. Dzelzainis, « The Ciceronian Theory of Tyrannicide from Buchanan to Milton », *Études Épistémè*, n° 15, « Milton et le tyrannicide », 2009, p. 65 : « Cicero is the most frequently cited author in the *Discourses*, especially *De officiis* and the second *Philippic*. And what he [Buchanan] turns to Cicero for, above all, is the stoic notion of the brotherhood of man. » Il s'agit des *Discours politiques des diverses puissances établies de Dieu au monde, du gouvernement légitime d'icelles, & du devoir de ceux qui y sont assuiettis*, publiés d'abord anonymement en 1574, puis repris en 1578 par Simon Goulart dans la seconde édition du troisième volume des *Mémoires de l'état de France sous Charles IX* qui contient également le DSV. Pour une vue générale sur la réception de Cicéron à la Renaissance, voir D. Marsh, « Cicero in the Renaissance », *The Cambridge Companion to Cicero*, éd. C. Steel, Cambridge, CUP, coll. Cambridge Companions to Literature, 2013, p. 306-317.

⁹ P. Roques, « La Philosophie morale des Stoïques de Guillaume Du Vair (suite) », *Archives de philosophie. Recherches et documentations*, vol. XX, n° 3, 1957, p. 385.

¹⁰ Sur la publication des ouvrages stoïciens de Cicéron au XVI^e siècle, voir D. Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e et XVII^e siècles (1575-1642)*, Paris, H. Champion, coll. Études et essais sur la Renaissance, 2004, p. 40-41. C'est avant tout à Érasme que l'on doit l'édition contemporaine. Il a édité le *De officiis* en 1501, puis le *De amicitia* et le *Paradoxa stoicorum* en 1507, ensuite le *De senectute* en 1509 et enfin les *Tusculanes* en 1523 avec un commentaire. À ce sujet, voir aussi J. Chomarat, « Sur Érasme et Cicéron », *Présence de Cicéron. Hommage au R. P. M. Testard*, actes du colloque des 25, 26 septembre 1982, édités par R. Chevallier, Paris, Les Belles Lettres, coll. Caesarodunum bis, 1984, p. 117-127. La Boétie a pu lire également le *De legibus* ; Robert Estienne le publie en 1538 et en 1552, Turnèbe en donne une édition plus complète avec



plus ou moins attentive, son adaptation de la pensée stoïco-cicéronienne dans le *DSV* semble assez libre. D'autre part, l'Arpinate l'intéresse aussi bien comme un personnage historique, mais, à la différence des autres auteurs antiques qu'il cite avec une admiration inconditionnelle, une unique référence explicite au nom de Cicéron comme « grand zelateur du bien public¹¹ » ne se fait pas en vue de la louange. Afin de mieux juger l'attitude de La Boétie à l'égard de Cicéron sur ces deux points, nous commencerons par l'étude d'un témoignage de Montaigne ainsi que d'un poème du Sarladais adressé à celui-ci.

TROIS ARTISANS DU MYTHE DE L'AMITIÉ PARFAITE : MONTAIGNE, CICÉRON, LA BOÉTIE

Le matin du mardi 17 août 1563, veille de sa mort, La Boétie, ayant souffert d'une maladie infectieuse déjà depuis plus de huit jours, demanda à son prêtre, de qui il venait de recevoir le dernier sacrement, de prier pour lui. Puis, au départ de celui-ci, il supplia de même son oncle Estienne et son ami Michel qui l'assistaient, de façon si insistante qu'« il s'estoit en parlant descouuert vne espalle », et il « pria son oncle la recourir, encores qu'il eust vn vallet plus pres de luy¹² ». Ensuite, se tournant vers Montaigne, il cita un passage de Cicéron : « *ingenui est, dit-il, cui multum debeas ei plurimum velle debere*¹³. » Le soir, le délire pousserait le moribond à demander, quelques heures avant son dernier soupir, la fameuse « place » à son intime ami.

La phrase de Cicéron (*Fam.*, II, 6) est citée par La Boétie d'autant plus à propos que c'est son oncle qui, après la mort en 1540 d'Antoine, père de La Boétie, s'était depuis chargé de l'élever, en lui dispensant une éducation humaniste des plus choisies. On ne saura jamais si le mourant a effectivement prononcé cette phrase à cet instant-là. C'est du moins ainsi que dans sa lettre à son père, Montaigne met en scène l'un des derniers moments de son ami ; moment pour lui-même sans doute décisif parce qu'il reprendra dès 1580 un thème identique dans l'essai « De l'Amitié », sans pour autant évoquer cette scène ni nommer le nom de l'Arpinate : « Si, écrit-il, en l'amitié dequoy je parle, l'un pouvoit donner à l'autre, ce seroit celui qui recevrait le bien-fait, qui obligerait son compagnon » (I, 28, éd. Villey-Saulnier, 190A).

Il pense donc ici, non pas à la redevance revendiquée entre gens de bien, mais à la réciprocité renversée dans la véritable amitié, et pourtant cela revient presque au même quand il cite tout de suite après un « ancien exemple, singulier » (*ibid.*), tiré de Lucien, celui d'Eudamidas de Corinthe qui, mourant de pauvreté, recommanda à deux amis riches de s'occuper, l'un, de sa mère et, l'autre, de sa fille. La recommandation fut pleinement exaucée grâce à la fidélité de l'un de ces deux héritiers qui, après que l'autre soit mort à la suite d'Eudamidas, soigna tout seul celles-ci suivant une autre clause du même testament. L'essayiste émet tout de même une réserve amère sur « la multitude d'amis », pour la raison que « cette parfaite amitié, dequoy [il] parle, est indivisible » (*ibid.*, 191A). Nous voyons ici bien la liberté que Montaigne se permet de prendre à l'égard du texte antique pour donner à tout prix l'exclusivité à sa propre amitié avec La Boétie.

commentaire. Or, la dédicace à Lur-Longa dans le *DSV* aurait été écrite en 1553, mais La Boétie avait peut-être fini la première rédaction de son ouvrage avant 1551. Sur ce point, voir l'introduction d'A. Legros à la numérisation du manuscrit 2199 de la Bibliothèque municipale de Bordeaux, URL : <http://www.bvh.univ-tours.fr/MONLOE/Servitude.asp> [dernièrement consulté le 3 nov. 2014].

¹¹ Étienne de La Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, suivi de sa réfutation par Henri de Mesmes, édition et présentation de N. Gontarbert, suivi de *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*, présenté par A. Prassoloff, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993, p. 104. Par la suite, nous citerons le *DSV* d'après cette édition. Notre lecture tire également profit de l'éd. M. Smith-M. Magnien du *DSV*, Genève, Droz, coll. Textes littéraires français, 2001.

¹² *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, publiées avec notice biographique, variantes, notes et index par Paul Bonnefon, Bordeaux-Paris, G. Gounouilhou-J. Rouam & Cie, 1892 [désormais *OCEB*], p. 319.

¹³ *Ibid.* [« C'est le fait d'un homme bien né que de vouloir être plus redevable à qui tu dois beaucoup »].



Ce mouvement simultané d'approche et d'éloignement par rapport au texte classique, nous le retrouvons également présent, mais d'une manière plus subtile, chez ce dernier lorsqu'il chante son amitié précoce avec Montaigne ; dans l'épître adressée « *Ad Michaëlem Montanum* »¹⁴, le poète parlementaire « excuse et explique la précipitation de [leur] intelligence, si promptement parvenue à sa perfection » (*Essais*, I, 28, 180A), et, comme l'a montré J. Hirstein¹⁵, il ne pouvait le faire sans renvoyer au *Laelius* de Cicéron ni ensuite lui répondre puisque celui-ci y insiste à plusieurs reprises sur l'importance de la durée comme pierre de touche de l'amitié (surtout *Lae.*, X, 33 ; XVII, 62-63 ; XIX, 67).

La satire de La Boétie commence dès le début par se plaindre de ces hommes avisés (*prudentes*) dont la plupart n'estiment point les amitiés naissantes. De fait, elle est composée à peine plus d'un an après sa rencontre avec Montaigne (*Poemata*, XX, vers 4), et, pour légitimer la précocité exceptionnelle de leur amitié, le poète recourt d'abord à la figure d'un sage (*sapiens*) qui, « lorsqu'il aurait appris à [les] connaître tous deux ensemble », approuverait « avec bienveillance une si grande amitié » (*ibid.*, vers 6-9.) Ensuite, il évoque l'image d'un greffon bien transplanté sur le sujet « grâce à un accord caché de la nature (*oculto naturae foedere*) » (*ibid.*, vers 16), pour illustrer par là « la force des âmes (*vis animorum*) » (*ibid.*, vers 21) qui, une fois unies, ne se laissent jamais dissocier par le cours du temps à condition de toujours reconnaître pour guide la vertu.

La Boétie écarte ainsi en deux points la critique cicéronienne à l'égard de l'amitié prématurée. Toutefois, dans un dernier temps, il fait converger son poème vers la pensée de l'Arpinate. En effet, ce dernier affirme par la bouche de Lélius, d'un ton aussi bien platonicien que stoïcien, la confiance en la vertu des amis comme condition *sine qua non* de l'amitié vraie (*Lae.*, VI, 20 ; XI, 37). Or, dans les vers suivants, le Sarladais se présente lui-même comme étant peu « habité par la vertu (*uirtuti uix ulli affinis*) » et « en-dessous des devoirs qu'elle impose (*impar officiis*) » (*Poemata*, XX, vers 28-29), avant de se mettre à sa quête pour y inciter l'ami prometteur mais pour le moment un peu trop lascif. Leur amitié est donc loin d'être celle de deux sages. Vers la fin, censée être empreinte d'idées stoïciennes¹⁶, de cette longue parénèse, le poète fera revenir la figure du sage comme seul être capable de jouir de la vertu (*ibid.*, vers 305). Chez Cicéron, pareillement, il n'est pas exigé d'être un sage pour accéder à « l'amitié parfaite (*perfecta*) » (*Lae.*, VI, 22), trait qui différencie le *Laelius* de la doctrine rigoureuse du Portique¹⁷. Nous pouvons donc bien constater sur ce point un net parallélisme entre les deux écrivains.

Néanmoins, aussi équivoque que paraisse la prise de position de La Boétie vis-à-vis de Cicéron dans cette satire, cela ne signifie pas que sa rencontre avec Montaigne ait entre-temps quelque peu diminué sa confiance en la pensée cicéronienne. Selon J. Hirstein¹⁸, l'image de la greffe dans le poème pourrait exprimer le concept d'*oikeiôsis*, concept essentiel du stoïcisme qui désigne avant tout « l'appropriation de soi-même à sa propre nature, et donc à la raison¹⁹ ».

¹⁴ La Boétie, *Poemata*, XX, OCEB, p. 225-236.

¹⁵ J. Hirstein, « La Boétie et la justification difficile d'une amitié précoce : le début (vers 1-32) de la "Satyre latine" (*Poemata*, XX) et le *Laelius* de Cicéron », *Montaigne Studies*, vol. XI, n^{os} 1-2, « La Boétie », éd. M. Magnien, 1999, p. 121-136. Par la suite, nous citerons la traduction de ce poème d'après la version donnée par lui, *ibid.*, p. 123-124.

¹⁶ Voir M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, J. Duculot, 1973, p. 229 ; cité par J. Hirstein, *ibid.*, p. 129, note 17.

¹⁷ *Lae.*, V, 18. À ce sujet, voir F. Prost, « La philosophie cicéronienne de l'amitié dans le *Laelius* », *Revue de métaphysique et de morale*, n^o 57, 2008, p. 116-117.

¹⁸ J. Hirstein, art. cit., p. 123-124.

¹⁹ V. Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 2005, p. 7. Chrysippe décrit le premier processus de *oikeiôsis* dans son traité *Des fins* en ces termes : « Pour tout être vivant l'objet premier qui lui est propre est sa propre constitution et la conscience qu'il a de celle-ci. [...] en le constituant [la nature] l'a approprié à lui-même, c'est ainsi en effet qu'il repousse ce qui lui est nuisible et poursuit ce qui lui est propre. » (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, introduction, traduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O.



Ce processus d'appropriation ne s'arrête pas au niveau biologique de la relation à soi-même, mais il s'étend aussitôt au monde extérieur et vise aux autres êtres. Pour Cicéron, l'amitié est le comble de ce phénomène : l'homme « s'aime lui-même tout autant qu'il recherche un autre homme pour mêler si bien son âme à la sienne qu'elles ne font presque plus qu'une à elles deux » (*Lae.*, XXI, 81)²⁰. S'il en va ainsi, c'est que « nous sommes tels par nature (*ita nati*) que tous les hommes ont entre eux un lien de société [qui] se raffermi dans la mesure où ils sont plus proches les uns des autres » (*ibid.*, V, 19). La précocité insolite de l'amitié s'expliquerait donc bien par la ressemblance singulière de la nature de deux amis.

C'est ainsi que, même si le Sarladais s'oppose à l'Arpinate en ce qui concerne l'amitié prématurée, il le fait en adaptant librement des idées qu'il aura puisées sans doute chez ce dernier. En outre, la facilité avec laquelle le poète adolescent transforme le concept d'*oikeiôsis* en image peut laisser penser qu'il y est familiarisé depuis longtemps. Or, l'un des textes majeurs touchant ce concept d'origine grecque est le *De finibus* de Cicéron, dont le *DSV* semble s'être inspiré dans une certaine mesure. Comme nous avons vu plus haut que la pensée de l'Arpinate sur la question de l'amitié n'était pas tout à fait assimilable au stoïcisme antique, nous nous garderons toujours d'identifier trop vite l'un et l'autre, et dans la section suivante nous examinerons la dette et l'écart de La Boétie par rapport à son inspirateur romain dans le *DSV*.

AMOUR ET LIBERTE : LE CONCEPT D'*OIKEIOSIS* ET SON APPLICATION DANS LE *DSV*

On sait que l'amitié joue également un rôle important dans le *DSV* comme source de l'égalité. Cependant, à le lire sans ce préjugé, on remarquera qu'elle n'est pas la condition suffisante de celle-ci, mais qu'au contraire, elle est proposée au début de l'ouvrage plutôt comme une origine possible de l'inégalité. Après avoir contredit deux fameux vers de *l'Iliade* sur la monarchie, La Boétie se demande d'abord pour quelles raisons les hommes sont si facilement « enchantés et charmés par le nom seul d'un » (p. 80), tout en admettant qu'il n'est pas toujours possible de résister à la force. Ensuite, sans que la transition soit explicite, il énumère « les communs devoirs de l'amitié »²¹ qui occupent une part importante de la vie humaine :

Il est raisonnable, dit-il, d'aimer la vertu, d'estimer les beaux faits, de reconnoître le bien d'ou l'on la receu, et diminuer souvent de nostre aise pour augmenter l'honneur et avantage de celui qu'on aime et qui le merite ; ainsi doncques si les habitans d'un pais ont trouvé quelque grand personnage qui leur ait monstré par espreuve une grande preveoiance pour les garder, une grand hardiesse pour les defendre, un grand soing pour les gouverner ; si delà en avant, ils s'appriivoisent de lui obeir, et s'en fier tant que de lui donner quelques avantages, je ne scay si ce seroit Sagesse, de tant qu'on loste de la ou il faisoit bien pour l'avancer en lieu ou il pourra mal faire. mais certes si ne pourroit il

Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, avec la collaboration de M. Patillon, Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 1999, VII, 85, p. 846.

²⁰ « [homo] et se ipse diligit et alterum anquiri, cuius animum ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus. » Nous citons le *Laelius* d'après l'édition suivante : Cicéron, *L'Amitié*, traduction par F. Combès, introduction et notes de F. Prost, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 1996.

²¹ Mis à part leurs contextes, on trouve de pareilles expressions chez Cicéron : « officia amicitiae » (*Fam.*, VI, IX, 1) ; « amicitiae ius officiumque » (*ibid.*, XIV, IV, 2). Sur les droits et les devoirs de l'amitié cicéronienne, voir R. Sansen, *Doctrine de l'amitié chez Cicéron. Exposé-Source-Critique-Influence*, thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 24 juin 1972, Lille, Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1975, p. 264-297.



faillir d'y avoir de la bonté, de ne craindre point mal de celui duquel on n'a reçu que bien (*ibid.*)²².

La reconnaissance de la vertu et de la vaillance en une personne éminente ainsi que l'honneur qu'on lui décerne de façon dévouée peuvent donc subrepticement préparer, à l'échelle sociale, un premier fondement de subordination. Ces passages annoncent donc l'idée centrale du *DSV* suivant laquelle la tyrannie consiste dans le don du pouvoir par le peuple au tyran. L. Delaruelle trouve de multiples échos de la pensée antique dans cette partie et l'associe à celle plus loin où La Boétie parlera de la perte de liberté « par tromperie » (p. 95) prenant à titre d'exemple la figure de Denys l'Ancien. Pour cela, il suppose Diodore de Sicile (XIII, 91-96) comme source commune²³. Nous pouvons y ajouter comme sources supplémentaires le *Laelius* et le *De officiis* de Cicéron, d'autant qu'ici il ne s'agit pas encore de l'hypocrisie mais de l'amitié. Quant à Lélius, en essayant de déterminer les limites de celle-ci, il affirme positivement : « Il arrive souvent que les hommes de bien se privent d'une bonne partie de leurs avantages (*commodi*) ou acceptent d'en être privés pour que leurs amis en jouissent plutôt qu'eux-mêmes » (*Lae.*, XVI, 57). L'idée correspond bien au premier tiers de notre citation du *DSV*.

D'autre part, dans le Livre II du *De officiis*, consacré à l'étude de l'utile, l'Arpinate s'interroge sur les motifs pour lesquels on rehausse et honore un homme (II, VI, 21)²⁴ : soit par bienveillance, soit pour l'admiration de sa vertu, soit pour sa confiance en lui, soit par crainte de son pouvoir, soit par la chaîne de rémunération. Du point de vue politique, cela revient au même que de se demander pour quelles raisons « les hommes se soumettent [...] au pouvoir et à la domination d'un autre » (II, VI, 22)²⁵. Cicéron montre d'abord longuement, à travers des exemples de tyrans malheureux, que la haine et la crainte sont, contrairement à l'amour, vaines et inutiles pour la conservation du pouvoir. Puis, en se contentant de renvoyer au *Laelius* à propos de l'amitié comme affection nécessaire pour tous les individus, il concentre son propos sur la gloire. Après en avoir détaillé les trois conditions principales, qui sont la bienveillance, la confiance et l'admiration, il réaffirme l'importance de la justice dont il a déjà parlé dans le Livre I comme constituant l'une des vertus cardinales ; selon lui, c'est dans la justice que ces conditions majeures de la gloire trouvent leur accomplissement (II, XI, 38). C'est d'ailleurs grâce à elle que même la société des criminels peut tenir (II, XI, 40)²⁶. L'Arpinate pense que la question de la justice remonte à celle de l'établissement de rois (II, XII, 41-42) :

²² Ces passages précèdent le début de l'enquête sur les raisons d'une sujétion aveugle du peuple ; La Boétie y montrera sa maîtrise de la période cicéronienne. Voir l'analyse de M. Magnien, « Estienne de La Boétie : un humaniste dans la cité », *op. cit.*, p. 197-200. Selon E. Lablénie, *art. cit.*, p. 216, plus d'un tiers du *DSV* est composé de phrases oratoires à même effet.

²³ L. Delaruelle, *art. cit.*, p. 38-39 et p. 47, note 2. Il émet néanmoins la réserve que la traduction par Amyot des Livres XI-XVII de la Bibliothèque historique ne soit publiée qu'en 1554. Cela montre que La Boétie aurait pu accéder d'une manière ou d'une autre à un fond de manuscrits pour rédiger le *DSV* avant 1553. De fait, cette traduction d'Amyot n'est faite que pour combler la lacune de ses deux prédécesseurs ; Antoine Macault avait traduit les trois premiers Livres de Diodore en 1540, sur la base de la version latine donnée par Poggio des cinq premiers, et Claude de Seyssel, les Livres XVIII-XX d'abord en 1530, puis en 1545. Sur ce point, voir A. de Blighnières, *Essai sur Amyot et les traducteurs français au XVI^e siècle*, Paris, A. Durand, 1851, p. 156-158.

²⁴ Voir Cicéron, *Les Devoirs*, texte établi par M. Testard, introduction, nouvelle traduction et notes par S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2014, p. 207 (dans la suite, nous citerons le *De officiis* selon cette édition).

²⁵ Pour comprendre l'importance politique du Livre II de ce traité cicéronien et son influence à la Renaissance, il suffit de se rappeler que Machiavel s'en est suffisamment inspiré pour écrire, en prenant le point de vue contraire, surtout les chapitres XVII et XVIII du *Prince*. À ce sujet, voir M. L. Colish, « Cicero's *De Officiis* and Machiavelli's *Prince* », *The Sixteenth Century Journal*, vol. IX, n° 4, 1978, p. 80-93 et Q. Skinner, *Machiavel*, traduction de l'anglais et postface par M. Plon, Paris, Seuil, 1989, p. 80-81.

²⁶ « Si grande est la force de la justice que pas même ceux qui se repaissent de méfaits et de crimes ne peuvent vivre sans une parcelle de justice. [...] quant à celui qu'on appelle le chef des pirates, si jamais il ne procédait pas à une répartition équitable du butin, il serait assassiné ou abandonné par ses compagnons (*sociis*). Mieux : les voleurs ont des lois, dit-on, auxquelles ils obéissent et qu'ils observent. Voilà pourquoi, pour avoir réparti



Pour moi, dit-il, en tout cas, ce n'est pas seulement chez les Mèdes, comme le dit Hérodote, mais chez nos ancêtres également que furent jadis établis comme rois des hommes de haute moralité, pour que l'on pût jouir de la justice. De fait, comme la foule était au départ opprimée par ceux qui l'emportaient sur elle en puissance, elle trouva refuge auprès d'un seul homme que distinguait sa vertu et qui, comme il garantissait les plus faibles contre l'injustice, une fois l'équité instituée, maintenait l'égalité de droit entre les premiers et les derniers citoyens. [...] Si les gens y parvenaient [à obtenir des droits égaux pour tous] par le fait d'un seul homme juste et bon, ils étaient contents de lui, mais, comme cela ne se produisait guère, des lois furent inventées pour tenir toujours et à tous un seul et même langage.

La référence à Hérodote désigne l'histoire de Déiocès, premier roi des Mèdes, « qui aspirait à la tyrannie » (I, 96) et à qui La Boétie fera également allusion²⁷. L'argument de Cicéron souligne l'égalité que pourrait apporter à une société jusque-là opprimée la plus vertueuse personne de ce pays, une fois devenue protectrice du peuple, tandis que La Boétie, quant à lui, insistait plutôt sur le danger de l'acte amical par lequel le peuple naïf et débonnaire se permet de donner de plus en plus d'avantages à celui qui l'a naguère protégé. On voit que le *DSV* manque des allusions, telles que l'Arpinate les fait ici, à la justice et aux lois, ce qui rend leur intertextualité difficilement perceptible. Malgré tout, La Boétie devait bien connaître la partie du *De officiis* que nous venons de résumer. En effet, vers la fin du *DSV*, il évoque en ces termes la société des brigands :

Voilà pourquoi il y a bien entre les voleurs, ce dit on, quelque foi au partage du butin, pource qu'ils sont pairs et compagnons ; et s'ils ne s'entre'aiment, au moins ils s'entrecraignent, et ne veulent pas en se desunissant rendre leur force moindre (p. 125).

À travers l'expression « ce dit on », l'idée de Cicéron²⁸ se trouve ainsi réduite à une observation générale sur la distribution du butin parmi les bandits, qui apparaît plus fidèle qu'on ne le croit. Outre la référence aux pirates comme « compagnons », l'opposition entre amour et crainte est encore cicéronienne²⁹. En revanche, la majeure différence entre les deux écrivains tient au fait que La Boétie se contente de parler de la « foi » professionnelle des voleurs et qu'il n'évoque pas l'existence d'une justice parmi eux, alors que c'est en fait celle-ci qui constituait le sujet même de la partie en question du *De officiis* et qui, selon l'auteur romain, permet en fin de compte aux pirates d'augmenter leur puissance³⁰. Cela montre que

équitablement le butin, le brigand illyrien Bardylis, dont il est question chez Théopompe, eut une grande puissance (*magnaes opes*) ».

²⁷ Voir Hérodote, *L'Enquête, Livres I à IV*, texte présenté, traduit et annoté par A. Barguet, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 1985, I, 95-96, p. 92-93 : « Les Assyriens tenaient la Haute-Asie depuis cinq cent vingt ans lorsque les Mèdes, les premiers, commencèrent à se révolter contre eux. En luttant pour leur indépendance, ceux-ci devinrent un peuple vaillant, ils secouèrent le joug des Assyriens et conquièrent leur liberté ; puis les autres peuples suivirent leur exemple. Tous les peuples du continent se trouvaient libres, mais ils retombèrent aux mains d'un maître, et voici comment : il se trouva chez les Mèdes un homme habile du nom de Déiocès fils de Phraorte. » Il est le premier roi à se cacher au fond du palais et à rester ainsi invisible du peuple (I, 99). Dans le *DSV*, La Boétie ne le nomme pas, mais parle, en gauchissant dans une large mesure le texte original de l'historien grec, des « Rois d'Assyrie » et de « ceus de Mede » qui « ne se presentoient en public que le plus tard qu'ils pouvoient » (p. 112).

²⁸ Voir plus haut, la note 26. Sur la correspondance lexicale possible du mot latin *socius* au « compagnon » chez La Boétie, voir U. Langer, art. cit., p. 80-81.

²⁹ Voir ci-dessus. Voir encore *Lae.*, XV, 53 ; *Phil.*, I, XIV, 34.

³⁰ Sur le rapport entre la justice cicéronienne et le *DSV*, voir T. Dagron, art. cit., p. 82-84.



déjà le jeune Sarladais n'hésitait pas à introduire dans son propre ouvrage des idées de l'Arpinate, tout en les transformant assez librement au profit de ses propres arguments.

Une autre preuve que les passages que nous venons de citer puissent se référer à l'orateur romain, c'est qu'ils suivent ceux qui s'inspirent particulièrement de la pensée cicéronienne de l'amitié :

C'est cela que certainement le tyran n'est jamais aimé, ni n'aime : l'amitié c'est un nom sacré, c'est une chose sainte ; elle ne se met jamais qu'entre gens de bien, et ne se prend que par une mutuelle estime ; elle s'entretient non tant par bienfaits, que par la bonne vie ; ce qui rend un ami assuré de l'autre c'est la connoissance qu'il a de son intégrité ; les respondens qu'il en a c'est son bon naturel la foi et la constance. Il n'i peut avoir d'amitié là où est la cruauté, là où est la desloiauté, là où est l'injustice ; et entre les meschans quand ils s'assemblent, c'est un complot, non pas une compagnie ; ils ne s'entr'aident pas, mais ils s'entrecraignent ; ils ne sont pas amis, mais ils sont complices. or quand bien cela n'empescherait point, encore seroit il mal aisé de trouver en un tyran un'amour assuree, par ce qu'estant au dessus de tous, et n'aians point de compaignon il est desja au dela des bornes de l'amitié, qui a son vrai gibier en l'equalité ; qui ne veut jamais clocher ains est toujours egale (p. 124-125).

Les sources probables de ce paragraphe sont le *Laelius* et le *De finibus*. Dans le premier texte, Cicéron oppose la tyrannie à l'amitié justement du point de vue de l'absence d'amour : la vie des tyrans leur interdit « d'aimer personne et d'être aimé[s] par personne » (*Lae.*, XV, 52), puisqu'il leur manque des éléments essentiels à l'amitié, tels que « bonne foi (*fides*), intégrité (*integritas*), sens de l'équité (*aequalitas*) », voire « une grande fermeté de caractère (*magna constantia*) » (*ibid.*, V, 19). Ce sont plutôt les caractéristiques des hommes de bien, les seuls entre qui existe l'amitié vraie (*ibid.*, V, 18) ; ceux-ci la cherchent et la chérissent, quand bien même « leurs ressources, leurs richesses, leur vertu surtout [leur] permettent d'avoir le moins besoin d'autrui » (*ibid.*, XIV, 51)³¹. Tout compte fait, l'amitié est l'un des meilleurs dons pour l'humanité de la part des dieux (*ibid.*, VI, 20 ; XIII, 47)³². Comme La Boétie emploie la même opposition entre amour et crainte, c'est sans doute l'idée cicéronienne de société des brigands qui lui a également inspiré le propos sur les « meschans », ici avec le jeu de mot entre

³¹ Dans le *Laelius*, Cicéron critique les épicuriens qui cherchent l'amitié pour l'utilité et l'espoir de récompenses (IX, 29-32) et affirme qu'« il convient d'abord d'être soi-même un homme de bien, puis de chercher quelqu'un de semblable à soi » (XXII, 82). En revanche, dans le *De officiis*, la réciprocité des bienfaits est la plus appréciée après l'amitié comme élément qui permet de consolider la société : « Parmi toutes les sociétés, aucune n'est plus éminente, aucune n'est plus solide que lorsque des hommes de bien qui se ressemblent par leur caractère sont unis par des liens d'amitié. [...] Importante également est la communauté résultant des bienfaits tout à tour accordé et reçus » (I, XVII, 55-56).

³² L. Delaruelle, art. cit., p. 61-62, relève un passage du *De legibus* (I, XVIII, 49) où Cicéron qualifie l'amitié de sainte. Cicéron le fait de même avec le superlatif au tout début du *De inventione* (I, 1) ; dans le discours *Pro Sexto Roscio*, il appelle « res sanctissimae » « amicitia et fides » (XXXVIII, 112). Il reviendra sur ce plaidoyer dans le *De officiis* (II, XIV, 51). Sur la valeur religieuse de l'amitié chez Cicéron, voir R. Sansen, thèse cit., p. 323-324. Or, Castiglione, lui, parle de « ce saint nom d'amitié », et d'ailleurs il souligne que « l'amitié des méchants n'est pas l'amitié » (*Le Livre du courtisan*, présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel Chappuis (1580) par A. Pons, Paris, GF Flammarion, 1991, II, XXX, p. 144-145). Ces phrases ont échappé à l'attention de J. Barrère, *L'Humanisme et la politique dans le Discours de la servitude volontaire. Etudes sur les origines du texte et l'objet du Discours d'Estienne de La Boétie*, [Paris, É. Champion, 1923], Genève, Slatkine, 1981, p. 94-97. Il est évident que Castiglione disposait des mêmes sources antiques que La Boétie, et il importe de garder à l'esprit la remarque pertinente de J. Barrère sur ce point (*ibid.*, p. 97) : « L'inspiration de La Boétie ne provient pas d'une source unique, ce qui complique la découverte de l'origine vraie de sa pensée. » Pour notre part, nous nous contentons donc de voir ici une tonalité cicéronienne, même si Catulle chante à Lesbie « cet éternel pacte de [leur] amitié sainte (*aeternum hoc sanctae foedus amicitiae*) » (109, 6).



« complot » et « compagnie ». Au contraire, l'insistance sur la réciprocité par les préfixes « entre- » représente sans doute son propre apport.

Une autre modification de la part du Sarladais est qu'il critique la tyrannie du point de vue de l'égalité amicale. En effet, concernant les tyrans, Cicéron n'insiste que sur la peur qu'ils inspirent aux sujets et qui par conséquent les éloigne des amis (*Lae.*, XV, 52-53). De l'autre côté, lorsqu'il traite plus loin les amitiés anciennes et nouvelles, l'Arpinate dit, en prenant l'exemple de Scipio dans son cercle d'amis : « Il est essentiel en amitié de se mettre au niveau d'un inférieur (*maximum est in amicitia parem esse inferiori*) » (*ibid.*, XIX, 69). En quelque façon, La Boétie combine dans le *DSV* ces deux thèses distinctes de Cicéron, en alléguant encore une phrase de ce dernier sur l'amitié boiteuse (*Fin.*, I, XX, 69)³³. L'enjeu de cette citation-ci nous intéresse en deux points. Premièrement, elle est tirée du Livre I du *De finibus* où l'épicurien Torquatus expose la doctrine de son école philosophique et dans le texte original de l'orateur romain, il ne s'agit pas du tout de l'égalité, mais ce n'est qu'une métaphore de l'infirmité ; c'est le tour d'esprit du Sarladais qui compare l'inégalité à la claudication d'un homme aux deux jambes de longueurs différentes. La Boétie se montre d'autant plus libre vis-à-vis du texte latin que la théorie épicurienne de l'amitié sera de bout en bout réfutée dans le livre suivant par Cicéron lui-même qui prendra la parole comme interlocuteur du dialogue.

Deuxièmement, et c'est le point le plus important, si cette façon singulière, en quelque sorte annonciatrice du travail de citation de Montaigne, d'alléguer le passage de Cicéron nous permet de supposer que La Boétie ne l'a pas trouvé dans les centons de l'époque³⁴, nous pouvons également conjecturer qu'il a pu apprendre, à travers la lecture de ce traité cicéronien, ce qu'on appelle l'argument des berceaux³⁵ ; il s'agit de la méthodologie antique, commune aux grands courants de la philosophie hellénistique qui cherchaient dans la tendance de l'enfance et le comportement des animaux « les intentions de la nature (*uoluntas naturae*) » (*Fin.*, V, XX, 55) : pour les épicuriens, les premières inclinaisons naturelles se traduisent par le plaisir et le refus de la douleur (*ibid.*, I, IX, 29-30), tandis que les stoïciens et les académiciens sont d'accord pour y voir le processus de l'*oikeiôsis* (*ibid.*, IV, X, 25). Or, l'argument du berceau apparaît également dans le *Laelius* et l'auteur romain y fonde le principe de l'amitié expressément sur ce concept stoïcien (VIII, 27 ; XXI, 81). Ainsi la réminiscence chez La Boétie de l'amitié boiteuse au milieu de la libre adaptation des idées cicéroniennes ne serait-elle pas si fortuite qu'il y paraît : elle montre que l'auteur du *DSV* joue avec le texte de Cicéron en disposant d'une vue globale de la philosophie morale de ce dernier.

L. Delaruelle³⁶ compare non sans raison au ton de cet argument antique une partie du *DSV* qui porte sur la volonté, commune à tous les hommes, de « souhaiter toutes choses, qui estant acquises les rendroient heurus et contens » (p. 86). Cependant, il faut remarquer qu'à la différence des philosophes hellénistiques, seul La Boétie considère la liberté comme étant, pour ainsi dire, le souverain bien. Selon Cicéron, les stoïciens pensent que les petits enfants préfèrent les « choses qui leur sont salutaires » (*Fin.*, III, V, 16) et en déduisent l'amour propre comme principe d'actions, mais que, contrairement à ce que soutient l'épicurisme, ils n'identifient pas tout de suite ces « premiers éléments de l'enseignement de la nature (*prima*

³³ « Certains autres Épicuriens, qui se laissent un peu trop intimider par vos criaileries, mais qui cependant ne manquent pas d'une certaine finesse, craignent que, si l'amitié doit être recherchée dans l'intérêt d'un plaisir personnel, l'amitié, dans son ensemble, ne paraisse, pour ainsi dire, clocher (*quasi claudicare*) » (Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, t. I, Livre I-II, texte établi et traduit par J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1928) [nous citerons le *De finibus* d'après cette édition par la suite]. Voir L. Delaruelle, art. cit., p. 62.

³⁴ Du moins, Érasme ne recueille pas cette expression de Cicéron dans ses *Adages*.

³⁵ J. Brunschwig, « L'argument des berceaux chez les Epicuriens et chez les Stoïciens », *Études sur les philosophies hellénistiques. Epicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1995, ch. 3, p. 70 : « Le lecteur du *De Finibus* ne peut manquer d'être frappé par le fait que, dans tous les exposés de doctrine qu'il contient, l'argument des berceaux tient une place de choix. »

³⁶ L. Delaruelle, art. cit., p. 41.



elementa naturae) » (*ibid.*, III, V, 19) au terme dernier des biens, lequel consiste pour eux à vivre conformément à la nature. De cet argument des berceaux, le Sarladais n'emprunte que le cadre théorique, sinon en vue d'établir une nouvelle doctrine spécifique, du moins pour le mettre au service de son jeu de déclamation.

En effet, cela permet à l'auteur du *DSV* de situer le paradoxe de la servitude volontaire au sein de l'évidence directement dégagée de la nature. Deux pages plus loin, il compare l'absurdité de l'apparente indifférence du peuple pour la liberté aux « plaies incurables » (p. 88) que les médecins conseillent d'abandonner, anecdote d'Hippocrate tirée des *Lettres à Atticus* (XVI, XV, 5)³⁷. Pour cela, il s'arrête de faire des reproches au peuple et se décide à s'enquérir « comment s'est ainsi si avant enracinée ceste opiniastre volonté de servir » :

Premierement, dit-il, cela est, comme je croy, hors de doute que si nous vivons avec les droits que la nature nous a donné, et avec les enseignements qu'elle nous apprend, nous serions naturellement obeissans aus parens, sujets à la raison, et serfs de personne. de l'obeissance que chacun sans autre advertissement que de son naturel porte a ses pere et mere, tous les hommes s'en sont tesmoins chacun pour soy. de la raison si elle nait avec nous ou non, qui est une question debattue a fons par les academiques, et touchée par toute l'escole des philosophes, pour ceste heure je ne penserai point faillir en disant cela qu'il y a en nostre ame quelque naturelle semence de raison [...]. mais certes s'il y a rien de clair ni d'apparent en la nature [...] c'est cela, que la nature, la ministre de dieu la gouvernante des hommes 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. et si faisant les partages des presens qu'elle nous faisoit, elle a fait quelque avantage de son bien soit au corps ou en l'esprit aus Uns plus qu'aus autres [...] elle vouloit faire place a la fraternelle affection, afin qu'elle eut ou s'emploier, aians les uns puissance de donner aide, les autres besoin d'en recevoir [...] (p. 89-90).

De telle façon, tous les arguments se fondent ici toujours sur la nature et le naturel. Le libre développement de La Boétie et son jeu d'allégations à Cicéron semblent pourtant se compliquer encore davantage. Dans le *De officiis* (I, IV, 12) ainsi que dans le *De finibus* (III, XIX, 62-63), suivant la pensée stoïcienne, l'orateur romain met en avant d'abord l'amour des parents pour leur progéniture, puis il en dégage la tendance humaine à la sociabilité sur la base de la similitude de l'espèce, ce qui rend cohérente la place de l'amitié dans la pensée cicéronienne. L'auteur du *DSV*, quant à lui, parle ici au moins de « la fraternelle affection » entre hommes. Il évoque d'abord un peu la cosmologie stoïcienne telle qu'on la rencontre dans le *De finibus* et, de manière plus développée, dans le *De natura deorum* (II, LXII, 154)³⁸. Cela l'amène au constat presque théologique de la ressemblance des hommes, laquelle leur sert de base à la « compagnie »³⁹, mais il remarque tout de suite que la dissemblance ou une inégalité de fait que la nature laissait entre eux sont une véritable source de fraternité, ce qui nous rappelle l'une des facettes de l'amitié cicéronienne que nous avons vue chez Scipio parmi ses amis inférieurs.

³⁷ « ... desperatis etiam Hippocrates vetat adhibere medicinam » [quant aux malades désespérants, Hippocrate défend de leur appliquer un remède]. Ce passage ne figure pas dans les *Adages* d'Érasme.

³⁸ *Fin.*, III, XIX, 64 : « Le monde, suivant la doctrine des Stoïciens, est régi par la providence (*nomen*) des dieux ; il est comme la résidence (*urbs*) commune, comme la cité des dieux et des hommes, et chacun de nous est une partie de ce monde. » Pour un rapprochement entre le *DSV* et le *De natura deorum*, voir L. Delaruelle, p. 45, note 3.

³⁹ Sur la ressemblance radicale des hommes dans le *DSV*, nous revoyons à l'art. cit. de U. Langer, p. 85-87.



Et pourtant, du point de vue de la cohérence logique, cette prémisse de la fraternité n'a rien à avoir avec les deux premières que La Boétie tirait de la nature. En comparant celles-ci à la philosophie stoïco-cicéronienne, nous pourrions dire que, en fonction de son propre sujet qui est la liberté, il a substitué l'amour parental à l'obéissance enfantine et qu'il a ajouté la soumission à la raison. Il revient sur ce dernier point quand il fait l'hypothèse de « quelques gens tous neufs ni accoutumés à la subjection, ni affriandé à la liberté » (p. 94) : ceux-ci préféreraient sans doute aucun « obéir à la raison seulement, que servir à un homme » (p. 95). Pour La Boétie, la rationalité est donc en quelque sorte le principe même de la liberté naturelle.

Ce qui retient notre attention ici, c'est que La Boétie renvoie d'abord au débat des « académiques » sur l'innéité de la raison, avant d'appuyer sa position sur ce qu'on appellerait les raisons séminales. Pour ce qui est le premier, il a pu connaître au moins la psychologie commune du Lycée et de l'ancienne Académie à travers le Livre V du *De finibus* dont l'interlocuteur principal, Pison, affirme pourtant clairement : « La raison est ce qu'il y a de plus divin dans l'homme » (V, XIII, 38). L'auteur du DSV songeait-il alors au scepticisme de la nouvelle Académie, ou tout simplement au platonisme ? Ce n'est pas le seul problème qui se pose dans cette partie.

Quant à la théorie des raisons séminales, avec laquelle La Boétie semble à première vue d'accord, elle fait à l'origine partie de la cosmologie stoïcienne qui cherchait l'unité vivante de l'univers dans la correspondance entre le *Logos spermatikos*, qui est de fait dieu, et les *logoi spermatikoi*, ses éléments disséminés dans la nature⁴⁰. Cette fois, cette théorie d'origine stoïcienne ne s'accorde pas bien avec des explications que La Boétie donne sur « quelque naturelle semence de raison, laquelle entretenue par bon conseil et coutume florit en vertu, et au contraire souvent ne pouvant durer contre les vices survenus estouffée s'avorte » (p. 89). Mais, s'il pense que la « semence de raison » peut ainsi se transformer en vertu, il se réfère plutôt à une théorie voisine, celle des semences de vertu (*semina virtutis*). Selon M. C. Horowitz⁴¹, il s'agit d'une version romaine des *logoi spermatikoi*, conçue sous l'influence de la philosophie de Platon et proposée surtout par Cicéron et Sénèque. De fait, on lit dans le livre V du *De finibus* (XV, 43) :

La façon en effet dont la nature a doté l'homme de ses facultés les fait paraître destinées à l'acquisition de toute espèce de vertu, et voilà pourquoi, chez les petits enfants les simulacres (*simulacra*) de vertus dont ils ont en eux les essences (*semina*) mettent, sans qu'on leur ait rien appris, l'activité en ébranle ; car ce sont les éléments premiers de la nature (*prima elementa naturae*) qui en se développant produisent ce qu'on pourrait appeler la germination de la vertu (*virtutis quasi germen*).

La théorie des semences de vertu montre ainsi une affinité remarquable avec l'argument des berceaux : des comportements qu'on observe chez les petits enfants peuvent être motivés par la vertu dont les germes ont commencé à se développer en eux. Or, dans une partie précédente de son exposé, Pison affirmait qu'il existe deux genres de vertu (*ibid.*, V, XIII, 36) :

⁴⁰ Diogène Laërce, *op. cit.*, VII, 148, p. 877 : « La nature est une force se mouvant par elle-même, produisant et maintenant en cohésion selon des raisons séminales les êtres qui viennent d'elles en des temps déterminés, et réalisant des êtres pareils à ceux dont ils sont sortis. » La théorie des raisons séminales est conservée au Moyen Âge à travers des ouvrages de saint Augustin et, pour ainsi dire, fleurit de nouveau à la Renaissance grâce à la traduction par Ficin de Plotin ; voir H. Hirai, « Les *logoi spermatikoi* et le concept de semence dans la minéralogie et la cosmogonie de Paracelse », *Revue d'histoire des sciences*, t. 61, 2008, p. 245-264.

⁴¹ M. C. Horowitz, *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 29-30. L'auteur mentionne l'expression du DSV en question au début de son introduction (p. 4), mais elle ne l'analyse pas en détail dans le corps de l'ouvrage.



Quant à la partie de l'âme qui est prépondérante et à laquelle on donne le nom d'intelligence (*mens*), elle a ses vertus, qui sont multiples, mais comprises sous deux genres premiers ; dans l'un, sont celles qui sont en lui innées du fait de leur propre nature (*ingenerantur suapte natura*) et qu'on appelle non-volontaires ; dans l'autre, celles qui ont leur principe dans notre volonté, auxquelles l'usage attache plus spécialement le terme de vertus, et qui représentent, en fait de mérite spirituel, le degré supérieur de l'excellence.

Selon le péripatéticien romain, au premier genre appartiennent des vertus qu'on appelle souvent « dons naturels (*ingenium*) » comme la mémoire, tandis que le deuxième comprend celles telles que la prudence, la tempérance, et la justice. Un peu plus loin, il précise que ces vertus supérieures « naissent de la raison » (V, XIII, 38). En revanche, si nous supposons que La Boétie désigne par la raison l'ensemble de ces vertus dite « volontaires » que la nature met à l'état de semences en l'homme, la question qu'il se pose de l'innéité de la raison porterait simplement sur l'origine des vertus.

S'il en est ainsi, la référence de La Boétie à « toute l'escole des philosophes » peut faire écho à la doxographie de Pison, selon laquelle l'ancienne Académie comporte non seulement les académiciens comme Speusippe et Xénocrate, mais aussi les anciens péripatéticiens, y compris Aristote lui-même (V, II, 6). Or, dans le Livre IV du *De finibus* (VI, 15), Cicéron, prenant lui-même la parole en réponse à Caton d'Utique qui lui a présenté la doctrine du Portique, telle qu'elle se lit dans le Livre précédent, dit qu'il n'y a rien de nouveau dans la philosophie stoïcienne même sur le souverain bien parce qu'au fond, celle-ci n'est pas différente de ce que Xénocrate et Aristote avaient déjà bien établi sur les mêmes questions ; ils avaient déjà découvert parmi les biens de l'âme (*animi boni*) les germes de la justice (*iustitiae semina*) et « enseigné que c'est un instinct donné par la nature qui porte les parents à aimer leur progéniture » (*ibid.*, IV, VII, 17). Alors, il est possible que, à l'image de la théorie des semences de vertu, La Boétie regarde le concept d'*oikeiôsis* comme d'origine académico-péripatéticienne⁴², même si, nous l'avons vu, il orne sa pensée sur la nature humaine de quelques idées venues de la cosmologie stoïcienne. Toujours est-il que Caton et Pison ne manquent pas d'illustrer tous les deux leurs propos par des exemples d'animaux (*ibid.*, III, XIX, 63 ; V, XV, 42), comme le fait La Boétie lui aussi pour clarifier par là « nature et condition » humaines (p. 91)⁴³. Ce dernier revêt ainsi le DSV de l'observation éthologique qui occupe une place importante dans l'argument des berceaux au-delà de la différence entre les courants de la philosophie antique.

Enfin, il convient de noter que La Boétie fait revenir au « bon conseil » et à la « costume » d'élever la « semence de raison » jusqu'à ce qu'elle devienne vertu et que d'une certaine façon, il laisse échapper ce qu'il va induire de plusieurs exemples et anecdotes comme étant « la première raison de la servitude volontaire » (p. 102). En tout cas, il reprend encore une fois la théorie des semences de vertu, cette fois pour rendre compte de l'influence de la coutume sur le naturel :

Les semences de bien, écrit-il, que la nature met en nous sont si menues et glissantes, quelles ne peuvent endurer le moindre heurt de la nourriture contraire : elle ne s'entretiennent pas si aisément, comme elles s'abatardissent, se fondent et viennent à rien ne plus ne moins que

⁴² De fait, P. Grimal ne présente que l'exposé de Pison comme reposant sur le principe d'*oikeiôsis* ; voir son *Cicéron*, [Paris, Fayard, 1986], Paris, Tallandier, coll. TEXTO, 2012, p. 357. Sur l'origine doctrinale de ce concept, voir C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École Française de Rome, 1992, p. 378-387.

⁴³ C'est, bien entendu, non pas chez Cicéron, mais chez Plutarque que La Boétie puise des exemples de bêtes. Voir L. Delaruelle, art. cit., p. 45-46.



les arbres fruitiers, qui ont bien tous quelque naturel a part, lequel ils gardent bien si on les laisse venir, mais ils le laissent aussi tost pour porter d'autres fruits estrangiers et non les leurs selon qu'on les ente, les herbes ont chacune leur propriété, leur naturel et singularité ; mais toutesfois le gel, le temps, le terroir ou la main du jardinier y adjoustent ou diminuent beaucoup de leur vertu : la plante qu'on a veu en un endroit, on est ailleurs esmesché de la reconnoistre (p. 97).

Dans la première section de la présente étude, nous avons vu que dans l'une des satires adressées à Montaigne, La Boétie avait recours justement à l'analogie de la greffe en vue d'illustrer la liaison des âmes, devenues indissociable grâce à la similitude de leur nature. Il est curieux de constater qu'au contraire, le Sarladais conçoit ici l'ente comme une technique nuisible qui fait perdre la nature originelle des arbres greffés. Cela nous permettrait d'entrevoir l'enjeu de sa déclamation. Quoi qu'il en soit, à bien lire notre dernière citation, on remarquera que le lien entre « semences de bien » et « arbres fruitiers » n'est qu'associatif. La mention de la greffe de ceux-ci s'inspire probablement de Virgile⁴⁴. D'autre part, Pison dit, à propos des éléments de vertu (*elementa virtutis*) que l'homme porte en lui, qu'il lui appartient de « s'ingénier à [leur] procurer [...] les suites qu'ils comportent (*consequentia exquirere*), jusqu'à ce que soit atteint le résultat voulu » (*Fin.*, V, XXI, 59-60). Pison ne racontera pas pour autant des cas échoués ; pour lui, les êtres sont préalablement destinés à « réaliser la plénitude de la nature (*ut natura expleatur*) » (*ibid.*, V, IX, 25) par le principe d'*oikeiôsis* même.

À ce stade, notre recherche sur l'application du concept d'*oikeiôsis* dans le *DSV* échoue en quelque sorte avec la téléologie qu'impliquent ce concept antique ainsi que la théorie des semences de vertu. Certes, le *DSV* ne manque pas des éléments téléologiques concernant le dessein original de la nature, s'inspirant encore de la cosmologie stoïco-cicéronienne⁴⁵. Toutefois, ils s'avèrent inefficaces aussitôt que la nature possède « moins de pouvoir que la coutume » (p. 96-97)⁴⁶. Cela pose un problème d'autant plus fondamental que la démarche de La Boétie est semblable à celle des épicuriens pour qui le naturel et le souverain bien s'identifient dans le plaisir⁴⁷. Nous pouvons dire que l'auteur du *DSV* propose comme principe la liberté « naturelle », et comme fin la liberté « en compagnie » (p. 91). Du moins, selon son analyse, la puissance de la coutume est tellement pregnante et aveuglante que souvent l'homme n'arrive même pas au point de départ s'il est né dans une société non naturelle. Sans doute est-ce cet échec ou cette déchirure téléologique qui sépare le plus La Boétie de Cicéron, mais qui donne plus de charme au *DSV* pour les lecteurs modernes.

⁴⁴ *Georg.*, II, 32-36. Sur la transplantation des arbres dans une autre terre, voir *ibid.*, II, 49-52.

⁴⁵ « Ceste bonne mere [la nature] nous a donné a tous toute la terre pour demeure, [...] nous a tous figurés à mesme patron afin que chacun se peust mirer et quasi reconnoistre l'un dans l'autre » ; « elle nous a donné à tous ce grand present de la voix et de la parolle pour nous accointer et fraterniser davantage » (p. 90). Sur les sources de ces passages, voir L. Delaruelle, art. cit., p. 45.

⁴⁶ Dans sa note pour le *DSV*, P. Bonnefon (*OCEB*, p. 330) attribue à Cicéron l'origine de ce proverbe : « Nourriture passe nature ». Mais, on ne peut trouver le texte latin qu'il pensait citer du *De inventione*. Pour sa part, Furetière recueille ce proverbe sans pour autant mentionner sa source : « NOURRITURE, se dit figurément en morale, de l'éducation. [...] On dit proverbialement en ce sens, que nourriture passe nature, pour dire, qu'une bonne éducation peut corriger les mauvaises inclinations naturelles. »

⁴⁷ Excepté dans le cas de l'amitié. C'est au Livre V du *De finibus* qu'on doit cette idée devenue comme un proverbe : « L'habitude crée comme une seconde nature » (XXV, 74). Ces épicuriens qui craignent que l'amitié ne devienne boiteuse lorsqu'on la recherche pour le plaisir (voir ci-dessus) expliquent justement par ce phénomène de l'habitude le désintéressement d'amis « qui ne laissent pas eux-mêmes de s'aimer à cause d'eux-mêmes » « même si l'amitié n'apporte aucun avantage » (*ibid.*, I, XX, 69).



CICERON ET CÉSAR DANS LE *DSV* : UN THEORICIEN DU TYRANNICIDE FACE AU TYRAN

Nous avons essayé de retracer la présence cicéronienne dans le *DSV*. Par rapport à la dette de La Boétie, maintenant évidente et indéniable, envers la pensée de l'Arpinate, le nom de ce dernier n'apparaît explicitement qu'une seule fois, de la manière suivante :

L'on voulsist bien dire que Brute, Casse, et Casque lors qu'ils entreprendrent la delivrance de Romme ou plutost de tout le monde, ne voulurent pas que Ciceron, ce grand zelateur du bien public, s'il en fut jamais, fust de la partie ; et estimerent son cœur trop faible pour un fait si haut ; ils se fioient bien de sa volonté, mais ils ne s'asseuroient point de son courage (p. 104).

D'après P. Bonnefon⁴⁸, la source majeure de cette partie viendrait de la *Vie de Cicéron* de Plutarque qu'Amyot traduira ainsi :

Quant à la conjuration à l'encontre de César, il [Cicéron] n'en fut point participant, encore qu'il fût des plus grands amis de Brutus, et qu'il fût déplaisant de voir les choses réduites en l'état qu'elles étaient, et qu'il regrettât le passé autant que nul autre ; mais les conjurés eurent peur de sa nature, qui avait faute de hardiesse, et de son âge, auquel bien souvent l'assurance vient à faillir aux plus fortes et plus constantes natures. Toutefois la conspiration ayant été exécutée par Brutus et par Cassius, les amis de César s'étant bandés ensemble, on eut grand doute que la ville ne tombât derechef en guerres civiles⁴⁹.

À comparer ces deux textes, on remarquera néanmoins autant de ressemblances que de différences. La plus petite variation est sans doute l'absence de Servilius Casca dans le texte de l'historien grec, qui n'en parle que dans la *Vie de César* (LXVI, 7-8) et dans la *Vie de Brutus* (XV, 2-3 ; XVII, 4-7 ; XLV, 8-9). Il est le premier à frapper au Sénat César qui, selon Suétone (LXXII, 1-2), riposte tout de suite en le perçant de son poinçon⁵⁰. Or, dans celle-ci, Plutarque explique un peu plus en détail les raisons pour lesquelles Brutus et Cassius ne font pas participer Cicéron à la conjuration. Toutefois, selon lui, la quête des conjurés n'a pas commencé par la traque de Casca, mais par celle de Quintus Ligarius, homme du camp de Pompée, peu reconnaissant de l'absolution que César lui avait dispensée de façon tyrannique⁵¹. C'est le jour où Brutus a appris la ferme volonté de ce chevalier pompéen qu'il a finalement résolu d'assassiner le dictateur :

Depuis cela ils commencèrent à tenter tous ceux de leur connaissance desquels ils se fiaient, et à leur communiquer leur entreprise, choisissant non leurs familiers et amis seulement, mais tous ceux qu'ils estimaient avoir le cœur assez ferme pour attenter choses périlleuses, qui ne craignissent point la mort ; à raison de quoi ils n'en découvrirent

⁴⁸ OCEB, p. 332.

⁴⁹ Plutarque, « Vie de Cicéron », *Les vies des hommes illustres*, traduction de Jacques Amyot, texte établi et annoté par G. Walter, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1951, t. II, p. 785. Pour la numérotation de référence, nous suivons *id.*, *Vies parallèles*, traduction d'A.-M. Ozanam, édition publiée sous la direction de F. Hartog, édition annotée par C. Mossé, J.-M. Paillet et R. Sablayrolles, suivie d'un « Dictionnaire Plutarque » sous la direction de P. Payen, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001.

⁵⁰ On rencontre le nom de Casca également dans les *Guerres civiles à Rome* d'Appien (II, XVI, 113, 115 et 117).

⁵¹ Plutarque, *Brutus*, XI, 1-3. Selon la *Vie de Cicéron* (XXXIX, 6-7), César est d'abord allé écouter simplement pour le plaisir le plaidoyer qu'a donné Cicéron pour Ligarius, mais ce discours l'a tant bouleversé qu'à la fin, il s'est vu contraint à absoudre l'accusé. D. Marsh (art. cit., p. 310) constate que le *Pro Q. Ligario* a joui d'une popularité particulière à la Renaissance comme l'un des « discours césariens », sans doute grâce à cette anecdote transmise par Plutarque.



rien à Cicéron, combien que ce fût le personnage que plus ils aimaient et auquel plus ils se fiaient, de peur que, outre ce que de nature il avait faute de hardiesse, lui ayant encore l'âge apporté de la crainte davantage, il ne rabattît, par manière de dire, et n'émoüssât la pointe de leur délibérée affection, et refroidît l'ardeur de leur entreprise, laquelle avait principalement besoin d'être chaudement exécutée, en voulant par discours de raison réduire toutes choses à si grande sûreté qu'il n'y eût aucun doute⁵².

Il est maintenant évident que, contrairement à cet étrange hommage rendu à Casca, le jeune humaniste français garde de façon plus ou moins délibérée le silence vis-à-vis de l'âge de Cicéron, qui avait alors déjà plus de soixante ans. Il met ainsi en exergue uniquement le manque de courage de ce dernier, alors que Plutarque regarde la question de sa « hardiesse » comme la moindre des deux grandes raisons qui ont décidé les conjurés à ne pas le compter parmi leur nombre. D'autre part, si La Boétie omet également que l'Arpinate était « des plus grands amis de Brutus », cela rend son jugement d'autant plus dur que, nous l'avons vu, l'auteur du *DSV* oppose à la tyrannie l'amitié cicéronienne qui revendique les caractères intègres et indispensables aux gens de bien comme « la foi et la constance »⁵³. Ce faisant, La Boétie se situe en quelque sorte dans la trace d'un débat sur la personnalité de l'excellent orateur⁵⁴. De fait, dès l'Antiquité, Sénèque critiquait son inconstance en politique et en amitié⁵⁵. Tout cela donne un ton quasi ironique à la description de Cicéron dans le *DSV*, qui est dépeint comme un très ardent défenseur du bien public, et non pas de la liberté.

S'il a peut-être lu la *Vie de Cicéron* (XL, 4-5), l'auteur du *DSV* savait pourtant que l'orateur romain ne s'interdisait pas même de flatter le dictateur. L'épisode qu'il a choisi de l'Arpinate est en un sens moins dépréciatif qu'on pourrait le penser et il s'en sert pour introduire l'éloge de tyrannicides historiques de bonne volonté qui, comme Harmodios et Aristogiton, ont mené à terme leurs beaux faits. La Boétie ajoute : « En tel cas quasi jamais a bon vouloir ne défaut la fortune » (p. 105). Dans ses *Adages* (I, II, 45), Érasme recueille « *Fortes fortuna adjuvat* » comme un vers d'Ennius cité entre autres par Cicéron dans le Livre II des *Tusculanes* et par Virgile dans l'*Énéide*. On lit encore dans le *De finibus* ces mots pour inciter Caton à présenter la doctrine stoïcienne : « La fortune pour les courageux (*fortuna fortis*) ! » (III, V, 16). Quelle que soit la source dans laquelle il puise l'expression latine, le Sarladais la modifie ici quelque peu en fonction de son propre propos en la modalisant d'ailleurs avec l'expression « quasi jamais ». En effet, pour lui, l'acte gratuit et vertueux de Brutus et de Cassius ne fut point un échec, mais il leur manquait pour ainsi dire la fortune parce que de leur mort s'est accompagnée l'« entière ruine de la republicque » (p. 105). Cette formule elle-même semble plus ou moins cicéronienne⁵⁶, bien que l'orateur ait été assassiné avant leurs suicides.

⁵² *Id.*, « Vie de Brutus », *Les vies des hommes illustres*, trad. Amyot, éd. cit., t. II, p. 1052-1053.

⁵³ Dans la « Vie de Brutus » (*ibid.*, t. II, p. 1064), Plutarque résume des lettres que Brutus adressait à Cicéron ; là, il critiquait du point de vue de la liberté l'attitude contradictoire de son destinataire à l'égard d'Antoine et d'Octave, en « lui écrivant qu'il [Cicéron] montrait par ses déportements de n'être pas marri d'avoir maître, mais seulement d'en avoir un qui le haït, et [...] qu'il cherchait et choisissait de se soumettre à une servitude gracieuse et humaine [...] ; et nos prédécesseurs, disait-il [Brutus], ne se sont jamais voulu asservir à aucuns maîtres, quelque doux qu'ils fussent ; et [...] que sa résolution et sa délibération arrêtée était de jamais ne servir ; et qu'il s'émerveillait grandement comme Cicéron redoutait une guerre civile pour être périlleuse, et ne craignait point une paix ignominieuse ».

⁵⁴ Au sujet de la polémique sur la personnalité de Cicéron à la Renaissance, voir L. Hermand-Schebat, *Pétrarque épistolier et Cicéron. Étude d'une filiation*, Paris, PUPS, coll. Rome et ses Renaissances, 2011, ch. VII, p. 291-314.

⁵⁵ Sénèque, *Brev. vit.*, V, 1 ; cité par L. Hermand-Schebat, *ibid.*, p. 291-292. Sur la critique que Sénèque fait de l'Arpinate dans le traité sur la *Brièveté de la vie*, voir P. Grimal, « Sénèque juge de Cicéron », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 96, n° 2, 1984, p. 660-665.

⁵⁶ Dans les *Catilinaires*, Cicéron exploite l'expression « *perniciis rei publicae* » et d'autres qui lui sont semblables. À ce sujet, voir le commentaire de A. W. Dyck sur *Cat.*, I, VIII, 6-8 dans son édition des *Catilinarians*,



Plus loin, La Boétie reviendra sur les assassins de César, après avoir évoqué sa personnalité et le comportement typique du peuple tyrannisé qui s'observait bien lors de sa mort :

Jules Caesar [...] donna, dit-il, congé aus lois et a la liberté, auquel personnage il n'y eut ce me semble rien qui vaille : car son humanité mesmes que l'on presche tant fut plus dommageable que la cruauté du plus sauvage tiran qui fust onques ; pource qu'a la verité ce fust ceste sienne venimeuse douceur, qui envers le peuple Romain sucra la servitude. Mais apres sa mort ce peuple la qui avoit encore en la bouche ses bancquets, et en l'esprit la souvenance de ses prodigalités, pour lui faire ses honneurs et le mettre en cendre, amonceloit a l'envi les bancs de la place, et puis lui esleva une colonne comme au pere du peuple (ainsi le portoit le chapiteau) et lui fit plus d'honneur tout mort qu'il estoit, qu'il n'en devoit faire par droit a homme du monde, si ce n'estoit par aventure a ceus qui l'avoient tué (p. 111).

La *clementia*, signifiant en sens général la douceur, exprime, à travers l'acte de pardon des ennemis, « une attitude politique qui n'est pas éloignée de la *facilitas* ou de la *liberalitas*⁵⁷ ». On sait que César en abusait, de façon aussi bien stratégique que propagandiste, comme on le lit dans sa propre *Guerre des Gaules*⁵⁸. La clémence césarienne a évolué durant la guerre civile, à tel point qu'elle tendait à « devenir celle d'un chef suprême⁵⁹ » après sa victoire sur Pompée. En réalité, on a érigé « un temple de la Clémence de César, pour reconnaître sa douceur⁶⁰ ». Or, si, comme le note L. Delaruelle⁶¹, Cicéron se permettait d'approuver au moins en apparence cette vertu royale du dictateur dans les discours qu'il donnait après la *Pharsale* comme le *Pro Ligario*, il était bien conscient, au cœur de la guerre civile, du danger que représentait l'« *insidiosa clementia* » de ce « Pisistraste », auprès duquel se faisaient valoir les *optimates* et que les *municipes* regardaient comme un dieu (*Att.*, VIII, XVI, 1-2)⁶².

D'autre part, en ce qui concerne la partie consacrée au comportement des Romains aux funérailles de César, La Boétie s'inspire d'un côté de Suétone qui parle d'une haute colonne de marbre avec l'inscription de « *Parenti Patriae* » (*César*, LXXXV, 2), et de l'autre de Plutarque qui se réfère à ces « tables, bancs établis et barrières qu'ils [les Romains] allaient arracher ça et là par la place⁶³ » (*César*, LXVIII, 1). Selon ce dernier, au lendemain de l'assassinat, le Sénat décréta « que la mémoire de César serait honorée comme d'un dieu, et [...] décerna aussi des provinces et des honneurs convenables à Brutus et à ses adhérents » (*ibid.*, LXVII, 8-9). C'est donc à travers ces deux historiens antiques que La Boétie se renseigne sur les événements ayant suivi la mort de César. Ils font d'ailleurs allusion aux fameuses « prodigalités » de César⁶⁴. Or, selon Plutarque, Cicéron est le premier à y avoir décelé un des aspects tyranniques des actes politiques du futur dictateur (*ibid.*, IV, 8-9). Elles occuperont une place tellement

Cambridge, Cambridge University Press, coll. Cambridge Greek and Latin Classics, 2008, p. 82. D'autre part, l'Arpinate pensait peu après la mort de César que la « République [...] avait complètement cessé d'exister (*autem res publica... nulla esset omnino*) » (*Off.*, II, I, 3 ; voir aussi I, XI, 35).

⁵⁷ J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 263.

⁵⁸ À propos de la clémence césarienne, voir J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 257-261.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 261.

⁶⁰ Plutarque, « César », LVII, 2, *Vies parallèles*, éd. cit., p. 1341.

⁶¹ L. Delaruelle, art. cit., p. 55.

⁶² Cicéron rapporte ailleurs une vue pareille de Curion sur la clémence de César ; voir *Att.*, X, IV, 8.

⁶³ Plutarque, trad. Amyot, éd. cit., t. II, p. 484. On venait d'ouvrir le testament de César et le peuple a appris « qu'il léguait à chaque citoyen romain un honnête présent d'argent » (*ibid.*).

⁶⁴ Suétone, *César*, XVI, 3-5, XVII, 2, XXXVIII-XXXIX ; Plutarque, *César*, IV, 5-7.



importante dans la représentation de ce dernier même après les Ides de mars, que l'orateur romain en fera une espèce d'éloge paradoxal à la fin de la seconde *Philippique* :

[César] avait l'intelligence, le jugement, la mémoire, la culture (*litterae*), l'application, la prévoyance, la diligence ; il avait eu une activité guerrière, néfaste certes à l'État, mais glorieuse cependant ; [...] les jeux, les monuments, les distributions, les repas publics (*epuli*) lui avaient gagné la multitude ignorante ; par des présents il s'était attaché ses amis, ses adversaires par un semblant de clémence ; bref, pour l'État républicain (*libera ciuitas*), il avait dès lors établi, tant par la crainte que grâce à la résignation, l'accoutumance à la servitude (*consuetudo seruiendi*)⁶⁵.

L'orateur menace ainsi Antoine par l'illustration de la supériorité de son prédécesseur assassiné, excepté pour ce qui concerne sa passion de dominer. Ici réapparaissent les mêmes thèmes que ceux du *DSV* consacrés à César : l'humanité, la libéralité, la clémence, et enfin une manière d'asservir. Toutefois, nous croyons avoir élucidé la plupart des sources historiques de cette partie-ci. Par ailleurs, dans la première *Philippique*, Cicéron se moquait de la colonne élevée en l'honneur de César, en la désignant comme « un monument funéraire (*bustum*) » (*Phil.*, I, II, 5) qu'il était interdit de déposer au Forum. Il entendait par là mettre en question la responsabilité d'Antoine et de son collègue Dolabella qui avaient organisé « ces fameuses funérailles, qui n'étaient pas des funérailles (*insepulta sepultura*) » (*ibid.*). Ce qui lui a déplu, c'est justement l'idée de la divinisation de César ; il y revient un peu plus loin parce que la veille du jour où il a prononcé ce discours, Antoine avait mis à l'ordre du jour des supplications pour le dictateur assassiné : « Je ne pourrais consentir, dit-il, à associer un mort, quel qu'il soit, au culte des dieux immortels » (*ibid.*, I, VI, 13). Mais, ce qui lui a paru le plus insoutenable, c'est la couardise des sénateurs face au danger de la nouvelle usurpation du pouvoir : « Malheur ! », s'indigne-t-il, « Qu'est-ce donc que cette servitude volontaire (*Quae, malum, est ista uoluntaria seruitus*) ? » (*ibid.*, I, VI, 15).

Si l'Arpinate introduit ainsi le concept de servitude volontaire, l'attitude équivoque de La Boétie à son égard atteint de certaine façon son point culminant dans cet écho discret des *Philippiques* ; l'auteur du *DSV* ne nomme pas une seule fois Antoine, même si la véhémence avec laquelle l'Arpinate attaque ce nouveau prétendant ne laisse pas d'évoquer celle du *DSV* ; si La Boétie estime la liberté d'un pays digne d'être « rachet[ée] au prix de son sang » (p. 85), pour Cicéron, la servitude est « le pire de tous les maux » dont il faut se garantir en recourant même à la mort⁶⁶ et, pour cela, l'acte de tyrannicide est en soi brillant voire divin (*per se praeclarus... atque diuinus*) (*Phil.*, II, XLIV, 113 et 114). La liberté étant à désirer sans conteste, subir l'état contraire ne se conçoit pas sinon pour des raisons graves et involontaires, d'où vient le paradoxe de la servitude volontaire. On pourrait dire que, tout en admettant la sujétion de force, La Boétie, quant à lui, se demande pourquoi l'assujettissement n'est pas toujours dénoncé comme il le fut chez Cicéron. Il est amené à retrouver en quelque sorte dans le visage du tyran celui de la masse : le peuple est le nom qu'il donne à ceux qui ont été dénaturés dans la même mesure que celui qui les a asservi de façon contraire à la nature.

Dans l'introduction à la présente étude, nous nous sommes référés à la théorie stoïco-cicéronienne du tyrannicide qui plaisait tant aux monarchomaques. Dans cette théorie, l'Arpinate ne suppose aucune société entre « nous » et le tyran (*nulla est enim societas nobis*

⁶⁵ Cicéron, *Deuxième Philippique*, XLV, 116, dans *Discours*, t. XIX. *Philippiques I à IV*, texte établi et traduit par A. Boulanger et P. Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 152-153.

⁶⁶ Sur ce point, voir *ibid.*, p. 10, note 6 ; la même idée se lit partout dans cette dernière série de discours cicéroniens, y compris dans la phrase des *Philippiques* (X, 20) citée par les huguenots (voir ci-dessus, note 2). Selon P. Grimal, le thème de la mort est la trame même de l'histoire de la liberté ; voir ses *Erreurs de la liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.



cum tyrannis), ce qui le pousse à comparer le tyrannicide à l'amputation d'un membre malade et nuisible aux autres parties du corps (*Off.*, III, VI, 32)⁶⁷. En revanche, selon les médecins dont les propos sont rapportés dans le *DSV*, « en nostre corps s'il y a quelque chose de gasté, deslors qu'en autre endroit il s'y bouge rien, il se vient aussi tost rendre vers ceste partie vereuse » (p. 119) ; l'apparition d'un tyran rend tout de suite « tyranneaus » des ambitieux et des avarices sous sa domination. En effet, la dégradation de la société ne vient pas d'en haut, mais elle est le signe de la défformation de la nature elle-même. Nous avons vu que le jeune Sarladais l'expliquait, à la fois en s'inspirant et en se démarquant du *De finibus*, en proposant sa propre version du processus de l'*oikeiôsis* et de la théorie académico-cicéronienne des semences de vertu : la nature, dès avant sa naissance, confère à l'homme sa liberté et il vise à l'atteindre en fonction du développement propre de son naturel avec les autres, auxquels l'unit l'amour fraternel. Toutefois, une fois que la servitude interfère dans ce processus, elle l'entrave et le supprime, cela bien souvent dès le commencement, à cause de la force de l'habitude qui prend la forme de la tyrannie. Malgré cela, dans l'oubli total de la liberté, l'amitié demeure comme la mémoire de la nature originelle et comme la preuve de la noblesse du cœur. Si l'opposition entre tyran et ami se lit partout dans la littérature classique, Cicéron est tellement redevable au *Laelius* de Cicéron pour la définition de l'amitié qu'il en semble un épigone. Pour autant, cela ne rend pas sa pensée du tyrannicide stoïcienne ni cicéronienne⁶⁸. Elle a acquis une originalité moderne avec la découverte d'un lien caché entre le tyran et le peuple quand il a soutenu : « Soiés resolut de ne servir plus, et vous voilà libres » (p. 88).

⁶⁷ Montaigne emploiera lui aussi une métaphore d'ordre chirurgical pour décrire le changement social : « La fin du chirurgien n'est pas de faire mourir la mauvaise chair : ce n'est que l'acheminement de sa cure. Il regarde au delà, d'y faire renaître la naturelle et rendre la partie à son deu estre. Quiconque propose seulement d'emporter ce qui le masche, il demeure court, car le bien ne succede pas necessairement au mal : un autre mal luy peut succeder, et pire, comme il advint aux tueurs de Cesar, qui jettent la chose publique à tel point qu'ils eurent à se repentir de s'en estre meslez » (III, 9, 958C).

⁶⁸ Sur la pensée du tyrannicide chez Cicéron, voir M. E. Clark et J. S. Ruebel, « Philosophy and Rhetoric in Cicero's *Pro Milone* », *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, Bd. 128, H. 1, 1985, p. 57-72.



BIBLIOGRAPHIE

Œuvres

- LA BOETIE Étienne de, *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, publiées avec notice biographique, variantes, notes et index par Paul Bonnefon, Bordeaux-Paris, G. Gounouilhou-J. Rouam & Cie, 1892.
- LA BOETIE Étienne de, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, suivi de sa réfutation par Henri de Mesmes, édition et présentation de Nadia Gontarbert, suivi de *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*, présenté par Annie Prassoloff, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993.
- LA BOETIE Étienne de, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, édition avec introduction et notes par Malcolm Smith, avec des notes additionnelles de Michel Magnien, Genève, Droz, coll. Textes littéraires français, 2001.
- CASTIGLIONE Baldassar, *Le Livre du courtisan*, présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel Chappuis (1580) par A. Pons, Paris, GF Flammarion, 1991.
- CICERON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, texte établi et traduit par J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 2 tomes, 1928-1930.
- CICERON, *Discours*, t. XIX. *Phlippiques I à IV*, texte établi et traduit par A. Boulanger et P. Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- CICERON, *L'Amitié*, traduction par F. Combès, introduction et notes de F. Prost, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 1996.
- CICERON, *Catilinarians*, edited by Andrew R. Dyck, Cambridge, Cambridge University Press, coll. Cambridge Greek and Latin Classics, 2008.
- CICERON, *Les Devoirs*, texte établi par M. Testard, introduction, nouvelle traduction et notes par S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2014.
- Hérodote, *L'Enquête, Livres I à IV*, texte présenté, traduit et annoté par A. Barguet, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 1985.
- LAËRCE Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, introduction, traduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, avec la collaboration de M. Patillon, Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 1999.
- PLUTARQUE, *Les vies des hommes illustres*, traduction de Jacques Amyot, texte établi et annoté par G. Walter, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1951, t. II.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles*, traduction d'A.-M. Ozanam, édition publiée sous la direction de F. Hartog, édition annotée par C. Mossé, J.-M. Paillet et R. Sablayrolles, suivie d'un « Dictionnaire Plutarque » sous la direction de P. Payen, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001.



Textes critiques

- BARRERE Joseph, *L'Humanisme et la politique dans le Discours de la servitude volontaire. Etudes sur les origines du texte et l'objet du Discours d'Estienne de La Boétie*, [Paris, É. Champion, 1923], Genève, Slatkine, 1981.
- BLIGNIERES Auguste de, *Essai sur Amyot et les traducteurs français au XVI^e siècle*, Paris, A. Durand, 1851.
- BRUNSCHWIG Jacques, *Études sur les philosophies hellénistiques. Epicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1995.
- CARABIN Denise, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e et XVII^e siècles (1575-1642)*, Paris, H. Champion, coll. Études et essais sur la Renaissance, 2004.
- CHOMARAT Jacques, « Sur Érasme et Cicéron », *Présence de Cicéron. Hommage au R.P. M. Testard*, actes du colloque des 25, 26 septembre 1982, édités par R. Chevallier, Paris, Les Belles Lettres, coll. Caesarodunum bis, 1984, p. 117-127.
- CLARK Mark Edward, RUEBEL James S., « Philosophy and Rhetoric in Cicero's *Pro Milone* », *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, Bd. 128, H. 1, 1985, p. 57-72.
- COLISH Marcia L., « Cicero's *De Officiis* and Machiavelli's *Prince* », *The Sixteenth Century Journal*, vol. IX, n^o 4, 1978, p. 80-93.
- DAGRON Tristan, « Amitié, avarice et lien social chez La Boétie », dans La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par André et Luc Tournon. Suivi de *Les paradoxes de la Servitude Volontaire*, Paris, Vrin, 2002, p. 65-86.
- DELARUELLE Louis, « L'inspiration antique dans le *Discours de la Servitude volontaire* », *RHLF*, 17^e année, n^o 1, 1910, p. 34-72.
- DZELZAINIS Martin, « The Ciceronian Theory of Tyrannicide from Buchanan to Milton », *Études Épistémè*, n^o 15, « Milton et le tyrannicide », 2009, p. 59-70.
- GRIMAL Pierre, « Sénèque juge de Cicéron », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 96, n^o 2, 1984, p. 655-670.
- GRIMAL Pierre, *Erreurs de la liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- GRIMAL Pierre, *Cicéron*, [Paris, Fayard, 1986], Paris, Tallandier, coll. TEXTO, 2012.
- HELLEGOUARH Joseph, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- HERMAND-SCHEBAT Laure, *Pétrarque épistolier et Cicéron. Étude d'une filiation*, Paris, PUPS, coll. Rome et ses Renaissances, 2011.
- HIRAI Hiro, « Les *logoi spermatikoi* et le concept de semence dans la minéralogie et la cosmogonie de Paracelse », *Revue d'histoire des sciences*, t. 61, 2008, p. 245-264.
- HIRSTEIN James, « La Boétie et la justification difficile d'une amitié précoce : le début (vers 1-32) de la "Satyre latine" (*Poemata*, XX) et le *Laelius* de Cicéron », *Montaigne Studies*, vol. XI, n^{os} 1-2, « La Boétie », éd. M. Magnien, 1999, p. 121-136.
- HOROWITZ Maryanne Cline, *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- LABLENIE Edmond, « L'énigme de la *Servitude volontaire* », *Revue du Seizième siècle*, t. XVII, 1930, p. 203-227.
- LAFOND Jean, « Le *Discours de la Servitude volontaire* de La Boétie et la rhétorique de la déclamation », *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, préface par P.-G. Castex, Genève, Droz, coll. Travaux d'Humanisme et Renaissance, 1984, p. 735-745 ; repris dans *Lire, vivre où mènent les mots. De Rabelais aux formes brèves de la prose*, Paris, H. Champion, coll. Lumière classique, 1999, p. 33-45.



- LANGER Ullrich, « La rhétorique radicale de l'égalité. Compagnie et amitié dans *De la servitude volontaire* », *Cahiers La Boétie*, n° 1, études réunies par L. Gerbier et S. Georget, « Amitié & Compagnie. Autour du *Discours sur la servitude volontaire* de La Boétie », 2011, p. 77-91.
- LAURAUD Valéry, *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 2005.
- LEVY Carlos, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École Française de Rome, 1992.
- MAGNIEN Michel, *Etienne de La Boétie*, Paris-Rome, Memini, coll. B.E.F., 1997.
- MAGNEIN Michel, « Estienne de La Boétie : un humaniste dans la cité », *Humanisme, Rhétorique & Poétique en France à la Renaissance*, mémoire d'HDR, sous la direction de D. Ménager, Paris X-Nanterre, le 8 déc. 1999, t. I.
- MAGNIEN Michel, « La Boétie démocrate ? Le *Discours de la Servitude volontaire* à contre-sens », *Le contre-sens*, n° 14, URL : <http://www.mouvement-transitions.fr/intensites/le-contresens/n-14-michel-magnien-la-boetie-democrate> [mis en ligne le 18 octobre 2014, dernièrement consulté le 2 novembre 2014].
- MARSH David, « Cicero in the Renaissance », *The Cambridge Companion to Cicero*, ed. Catherine Steel, Cambridge, CUP, coll. Cambridge Companions to Literature, 2013, p. 306-317.
- PROST François, « La philosophie cicéronienne de l'amitié dans le *Laelius* », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 57, 2008, p. 111-124.
- ROMILLY Jacqueline de, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- ROQUES Paul, « La Philosophie morale des Stoïques de Guillaume Du Vair (suite) », *Archives de philosophie. Recherches et documentations*, vol. XX, n° 3, 1957, p. 379-391.
- SALMON John Hearsey McMillan, « Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France », *The American Historical Review*, vol. 85, n° 2, 1980, p. 307-331.
- SANSEN Raymond, *Doctrine de l'amitié chez Cicéron. Exposé-Source-Critique-Influence*, thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 24 juin 1972, Lille, Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1975.
- SCHACHTER Marc David, « 'Voluntary servitude' and the politics of friendship : Plato, Aristote, La Boétie, Montaigne », thèse doctorale de philosophie de la littérature, University of California, Santa Cruz, juin 2000.
- SKINNER Quentin, *Machiavel*, traduction de l'anglais et postface par M. Plon, Paris, Seuil, 1989.
- SPANNEUT Michel, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, J. Duculot, 1973.