

Du 2 au 13 mars 1938 se tient à Moscou un procès politique retentissant. Boukharine, ancien membre du gouvernement soviétique et ancien allié de Staline lors de la lutte pour la conquête du pouvoir qui l’opposa à Trotsky après la mort de Lénine, se trouve accusé d’une interminable liste d’actes de haute trahison : le tribunal lui reproche sa participation à un « bloc des droitiers et des trotskystes, groupe qui s’était assigné de faire l’espionnage au profit des États étrangers, de se livrer au sabotage, aux actes de diversion, au terrorisme, de saper la puissance de l’URSS, de provoquer une agression militaire de ces États contre l’URSS, la défaite de l’URSS, le démembrement de l’URSS [...] enfin le renversement du régime socialiste de la société et la restauration en URSS du capitalisme et du pouvoir de la bourgeoisie<sup>1</sup> ». Un tel procès s’inscrit dans la logique répressive d’un pouvoir despotique qui s’acharne à éliminer impitoyablement tout commencement d’expression d’une dissidence vis-à-vis de la ligne politique officielle ; il reflète en ce sens l’état de servitude auquel se trouvent réduits les hommes lorsqu’une autorité omnipotente exerce une politique de terreur, par laquelle ils peuvent à tout moment être arrêtés et condamnés pour des crimes qu’ils n’ont jamais commis et dont nul ne peut penser sérieusement qu’ils en aient jamais été les auteurs ni qu’ils aient songé à les fomenter. Or l’attitude de Boukharine face à des accusations aussi aberrantes ne laisse pas de surprendre : loin d’écarter les charges fictives retenues contre lui ou de chercher à se défendre, le dirigeant bolchevik avoue les crimes forgés de toutes pièces par Staline pour l’exécuter. Plus étonnamment encore, il ne se contente pas de proclamer que son hostilité envers la collectivisation forcée de l’agriculture était une opinion erronée, mais il l’analyse comme un crime politique. Autrement dit Boukharine ne se contente pas, comme un innocent terrorisé, de se plier à la contrainte qu’exerce sur lui la volonté arbitraire d’un tyran qui a décidé de le perdre par tous les moyens : il reconnaît la validité des accusations proférées à son égard. Sa *servitude*, i.e. son impuissance face à la violence et l’arbitraire d’une puissance qui peut tout sur lui, se double d’une *soumission*, i.e. de l’acceptation intérieure de la domination qu’il subit. Or une telle soumission apparaît éminemment paradoxale, dans la mesure où, comme le montrent les analyses que consacre Merleau-Ponty à ce procès dans *Humanisme et terreur*, en dépit du recours rhétorique à des notions juridiques, le tribunal de Moscou ne prétend statuer sur rien qui puisse légitimer des poursuites judiciaires : ni actes réellement commis ni même des intentions de l’accusé. En effet, en se fondant sur la conception marxiste de l’histoire, pour laquelle il existe des lois du devenir des sociétés *connues* par les dirigeants du parti communiste, la ligne politique prônée par Boukharine, quoiqu’ayant été écartée,

1. *Compte-rendu sténographique des Débats, Acte d’accusation*, cité par Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur, Essai sur le problème communiste*, chapitre 11 « L’ambiguïté de l’histoire selon Boukharine », collection « Idées », Gallimard, p. 135.

doit être condamnée en raison des effets qu'elle aurait eus si elle avait été retenue, et qui auraient consisté aux yeux des accusateurs à diminuer la puissance de l'URSS. En d'autres termes Boukharine est jugé pour des actes qui n'ont jamais eu lieu et en raison de conséquences qu'il n'a jamais voulues, puisqu'en bolchevik sincère, celui-ci souhaitait le triomphe du communisme. La soumission va donc jusqu'à la reconnaissance d'une logique absurde fondée sur un savoir usurpé : prétendant connaître le visage qu'aurait pris l'histoire si la politique de Boukharine avait été mise en œuvre, ce qui est naturellement une prétention vide de sens, le tribunal affirme prouver que les moyens proposés auraient empêché la réalisation de la fin (le succès de la transformation sociale de l'URSS) et partant que Boukharine ne désirait pas la fin elle-même, puisqu'il souhaitait des moyens censés y contrevenir : il doit donc être tenu pour coupable. Qu'un homme puisse reconnaître la légitimité de telles accusations, qu'il puisse se sentir coupable pour des actes inexistantes aux effets hypothétiques et fondés sur des opinions qui témoignent d'une volonté de réaliser les fins mêmes auxquelles on lui reproche de contrevenir, tout cela atteste que la servitude qui règne dans les régimes politiques les plus oppressifs ne tiendrait pas si elle ne s'accompagnait de la plus absolue des soumissions. La domination semble en effet inséparable de cette abdication intérieure par laquelle la conscience tolère et justifie la privation de liberté : la servitude semble se fonder sur cette intériorisation de l'oppression, par laquelle la puissance du tyran impose à l'homme jusqu'à ses propres pensées. Pourtant, dans le même temps, rien n'apparaît plus désirable à l'homme que la liberté, dont l'expérience semble auréolée d'une valeur à nulle autre pareille et dont la simple idée jouit d'un pouvoir d'exaltation exceptionnel : pouvoir d'initiative, ouverture d'un champ indéterminé de possibles, capacité d'être cause sans être l'effet de quoi que ce soit, la liberté apparaît comme ce par quoi l'homme se définit et s'accomplit. D'où les difficultés posées par la servitude et surtout par son articulation à la soumission : pour parler comme Rousseau, si « l'homme est né libre<sup>1</sup> », comment expliquer qu'à peu près « partout il est dans les fers » ? Cela tient-il à la contrainte ou à des ressorts plus intérieurs ? Comment comprendre que l'obéissance dégénère en asservissement ? Comment rendre raison du paradoxe voulant que l'homme puisse donner son assentiment à une condition qui dégrade sa nature et l'avilit, c'est-à-dire accompagner l'asservissement extérieur d'un acquiescement intérieur, la servitude de la soumission ?

---

1. *Du Contrat social*, livre I, chapitre I, « Œuvres complètes », tome III, Bibliothèque de la Pléiade, p. 351.

### Définitions

La servitude se définit comme un état de *dépendance* extrême en vertu duquel la volonté d'un homme se trouve assujettie à un pouvoir extérieur capable de l'astreindre à exécuter ce qu'il exige et qui ne le reconnaît pas comme un être autorisé à décider lui-même de lui-même. Elle désigne donc un certain régime d'obéissance, caractérisé par la privation radicale de liberté : vivre dans la servitude consiste à ne pas pouvoir s'assigner ses propres fins et à être contraint d'exécuter sans discuter les décisions prises par un autre que soi, au service duquel il est impératif de se dévouer. Elle fait donc signe en direction de la subordination à une autorité violente et indifférente au consentement de celui ou ceux sur qui elle s'exerce. Là où la notion de servitude correspond à une condition ou une situation objective, celle de soumission renvoie à une attitude subjective puisqu'elle qualifie une disposition psychologique, à savoir celle qui consiste à accepter de se plier à une autorité supérieure. Un tel assentiment peut certes correspondre à différentes formes de reconnaissance de la domination que l'on subit, allant de la résignation appuyée sur un reste de réticence à une certaine forme d'adhésion à sa situation d'infériorité ; néanmoins le terme suggère une forme de docilité qui exclut que le soumis consente d'une manière entièrement volontaire et éclairée à sa subordination : il indique que si le soumis s'abstient de résister et peut même approuver son état, cette approbation intérieure marquée par la conformité extérieure des actes à ce qui est prescrit n'équivaut pas pour autant à un libre consentement, appuyé sur la reconnaissance rationnelle d'une légitimité. Voilà pourquoi servitude et soumission constituent des notions servant d'abord à penser le statut de l'esclave, ainsi que le suggère l'étymologie, laquelle fait dériver le terme du latin *servus* désignant l'esclave.

Ainsi, même s'il peut recevoir une acception métaphorique et renvoyer à ce que Leibniz appelait la « coaction<sup>1</sup> », c'est-à-dire l'ensemble des forces affectives exerçant une contrainte sur la volonté, tels les désirs ou les passions, l'esclavage renvoie d'abord à une institution économique propre à certaines formes d'organisation sociale : il qualifie le travail *forcé*, c'est-à-dire l'état où un homme accomplit des tâches pour un autre que lui et ce parce que sa force de travail a été *totalemment et définitivement* acquise comme une marchandise<sup>2</sup>. À la différence du salarié, qui ne cède qu'une partie de sa force de travail à son employeur, l'esclave est corvéable à merci dans la mesure où, même si des procédures d'affranchissement sont possibles, la relation par laquelle il se soumet à un maître est irrévocable et perpétuelle. Ce

1. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre XXI, §, 8 GF, p. 137.
2. Voir les précieuses mises au point de Moses I. Finley dans son étude *Esclavage antique et idéologie moderne*, trad. D. Fourgous, collection « Le Sens Commun », les Editions de Minuit, notamment le chapitre II « La naissance d'une société esclavagiste », p. 87-121.

qui l'explique, c'est que la servitude correspond à une catégorie juridique : l'esclave n'est pas considéré par le droit comme ayant le statut d'une personne mais celui d'une chose, d'une propriété de même ordre que les terres et les outils, de sorte qu'il ne jouit d'aucun droit et appartient au maître qui, lui, en revanche dispose de tout pouvoir sur lui. Si les droits reconnus aux détenteurs d'esclaves varient d'une société à l'autre (le droit de vie et de mort, qu'on associe souvent à la servitude n'était par exemple pas accordé dans la Grèce antique, même si le meurtre d'un de ses esclaves ne valait pas à son auteur une peine plus substantielle qu'une amende<sup>1</sup>), il n'empêche qu'à la différence de l'homme libre, l'esclave ne jouit pas de la libre disposition de son être, puisque son maître peut à sa guise le louer, le vendre ou le léguer à qui il le souhaite, ni de la maîtrise de son intégrité physique, puisque le maître est autorisé par la loi à l'épuiser à la tâche ou à lui infliger toutes sortes de tortures ou de châtiments sans que l'autorité publique n'exerce la moindre surveillance. L'esclave définit l'homme dépossédé de lui-même, radicalement privé de tout droit, dans la mesure où il se trouve soumis à l'autorité sans bornes d'un maître, qui le considère non pas comme un sujet, mais comme un objet ou une chose entièrement remis à sa volonté. Par conséquent là où la liberté consiste à décider soi-même des fins que l'on se donne, à disposer de la capacité d'agir et de se décider selon ses propres principes, la servitude consiste à se voir ramené au rang de simple moyen mis au service de fins étrangères : être esclave signifie que l'on se borne à exécuter des actes que l'on ne conçoit pas soi-même et que l'on perd toute emprise sur sa propre existence.

## Naturalité de la servitude et de la soumission .....

C'est pourquoi il semble assez spontané de s'indigner d'une condition si profondément inhumaine, faite d'accablement et de mépris, et difficile de comprendre comment elle a pu s'accompagner si durablement d'une telle soumission. Une première explication pourrait être trouvée dans une certaine forme de nécessité. Ainsi Aristote s'attache à légitimer théoriquement cette relation en fondant la condition servile sur l'existence d'une différence de nature entre les hommes, certains se voyant destinés à l'obéissance, d'autres au commandement. C'est pourquoi dans le chapitre IV du livre I de *La Politique*, le philosophe procède à l'élaboration d'une définition *a priori* de l'esclave, autrement dit entreprend de construire un concept rendant raison de l'essence et de la fonction d'un tel être et non de justifier une institution empirique contingente propre au monde grec. Or, paradoxalement de telles analyses, loin de voir dans la servitude l'expression d'une contrainte ou d'une violence portant atteinte en l'homme à son humanité même, convergent dans une représentation de l'esclavage qui juge qu'une telle condition non seulement répond à une indépassable nécessité naturelle mais

1. Mogens H. Hansen, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, chapitre v « Le peuple d'Athènes », §6 « Esclaves et mètèques », traduction S. Bardet, collection Textes, Tallandier, p. 151.

encore forme un régime d'autorité permettant à chacune des parties qu'elle met en rapport de retirer un authentique bénéfice. En effet, pour ce qui est du premier point, la servitude trouve d'abord une justification d'ordre technico-économique : l'esclavage, renvoyant à la main d'œuvre chargée de la production des biens matériels utiles à la vie dans le cadre domestique, paraît indissociable du travail, lequel figure lui-même une activité irrésistiblement prescrite à l'homme par la nature elle-même, puisqu'elle traduit son statut d'être vivant dont l'existence est suspendue à la satisfaction de besoins physiques. La servitude, comme soumission aux ordres d'un maître, traduit d'abord la soumission du corps aux nécessités de la vie, l'assujettissement aux processus organiques nous commandant d'assurer notre subsistance par des efforts incessamment renouvelés. C'est pourquoi, dans les analyses qu'elle consacre au travail dans un ouvrage devenu classique, *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt explique l'institution grecque de l'esclavage par le mépris adressé aux activités de production des ressources nécessaires à l'entretien de la vie<sup>1</sup>. Loin que la condition servile corresponde à une forme particulière de travail, forcée et indigne, c'est le travail en tant que tel qui apparaît à la conscience antique comme servile et indigne d'un homme libre. En effet, dans la mesure où il vise à fournir les biens destinés à la consommation, c'est-à-dire à la destruction rapide par assimilation de la matière produite précédant la renaissance du besoin, le travail ne laisse derrière soi aucun objet durable et constitue un processus voué à la répétition indéfinie. Aucune activité n'exprime donc mieux l'assujettissement de l'homme à la nécessité, sa soumission permanente à la menace de la mort : une telle occupation, liée à l'animalité et au besoin, ne saurait permettre à l'homme de donner un sens humain à son existence ni d'accomplir la moindre exigence de liberté. Dès lors la servitude apparaît comme une parade stratégique : faute de pouvoir éliminer le travail, puisque celui-ci est consubstantiel à la vie, les Grecs le déléguaient à des esclaves afin de pouvoir se consacrer à des activités désintéressées et jugées plus dignes de l'homme, telles que la vie politique, en somme, de se libérer de tâches détournant l'individu de l'accès à son excellence proprement humaine.

Voilà pourquoi, dans un texte célèbre, Aristote considère que la disparition définitive de toute forme de servitude, l'abrogation de toute relation dans laquelle un homme s'offrirait comme instrument de production obéissant aux ordres d'un autre, supposeraient au préalable que l'humanité entière puisse être définitivement affranchie du travail, ce qui ne serait possible qu'à condition que les activités de production s'opèrent d'elles-mêmes et partant que les outils agissent de leur propre chef sans avoir à puiser leur énergie dans la force que leur communiquent les bras humains : « Si en effet chaque instrument était capable sur une simple injonction, ou même pressentant ce qu'on va lui demander d'accomplir le travail qui lui est propre, comme on le raconte des statues de Dédale ou des trépieds d'Héphaïstos, lesquels, dit le poète, « se rendaient d'eux-mêmes à l'assemblée des dieux » ; si, de la même manière, les navettes tissaient d'elles-mêmes, et les plectres pinçaient

1. *Condition de l'homme moderne*, chapitre III « Le travail », trad. Fradier, coll. Agora, Pocket, p. 127-129.

d'eux-mêmes la cithare, alors ni les chefs d'artisans n'auraient besoin d'ouvrage, ni les maîtres d'esclaves<sup>1</sup> ». La fonction de l'esclave consiste en effet à jouer le rôle d'« instrument animé<sup>2</sup> », rôle qui se voit requis par l'essence même de toute entreprise technique, en tant que celle-ci s'opère par la médiation d'outils destinés à transformer la matière et que de tels outils ne sauraient accomplir leurs fonctions, c'est-à-dire imprimer aux corps naturels un changement intentionnel, qu'à condition qu'un corps humain s'en empare, leur prête son énergie motrice, les manipule et les guide conformément à une fin prédéterminée. Parler d'instrument *animé* revient dès lors à souligner que l'esclave n'est qu'indirectement un outil, qu'il constitue quelque chose comme un auxiliaire de l'activité transformatrice, une médiation indispensable entre les instruments du travail et la matière travaillée, puisque lui seul peut communiquer à des artifices inertes la force ou la causalité efficiente sans laquelle ces derniers, ne se mettant pas en œuvre par eux-mêmes, n'accompliraient aucunement les tâches auxquelles l'urgence vitale nous interdit de déroger. Une telle expression permet aussi et surtout de ne pas réduire l'esclave au rang de simple bête de somme : la servitude demeure une condition spécifiquement humaine dans la mesure où elle suppose la capacité à obéir à des ordres et partant à agir en vertu d'une représentation intellectuelle de la nature des services exigés et des opérations qu'ils nécessitent, voire celle de prendre des initiatives. Ne pas être reconnu comme un sujet de droit, être la propriété d'un autre n'équivaut donc pas à être relégué hors de l'humanité ou considéré comme privé de l'intelligence : « ils ont tort ceux qui refusent aux esclaves tout raisonnement<sup>3</sup> [...] ». En effet, dans la mesure où l'esclave n'est pas un ouvrier, employé par un fabricant pour collaborer à la production d'un objet industriel, mais un serviteur, employé par un chef de famille l'utilisant à la production des ressources nécessaires à la satisfaction des besoins vitaux, celui-ci doit pouvoir ajuster au mieux l'exécution des tâches aux fins que lui a assignées son maître et par conséquent réfléchir à ses actes sans que ceux-ci lui soient exhaustivement dictés.

Cependant, pour ce qui est du deuxième point, s'il est vrai qu'en un certain sens la condition servile suppose bien la présence de la raison, il n'empêche que la rationalité se déploie de manière différenciée au sein de l'humanité, de sorte que là où certains individus savent diriger par eux-mêmes leur existence, d'autres se révèlent en revanche incapables de décider et de délibérer, autrement dit de se donner à eux-mêmes des fins susceptibles d'ordonner leur existence selon un projet autonome, de sorte qu'ils ne se montrent propres qu'aux tâches d'exécution. L'âme servile, qui se caractérise précisément par une telle disposition spontanée à l'obéissance, fondée sur l'inaptitude à raisonner au sujet de tout ce qui excède la sphère des appétits corporels – qu'il s'agisse du profitable et du nuisible ou du juste et de l'injuste – ne saurait dès lors que renoncer à un pouvoir de choix qu'elle

1. Aristote, *La Politique*, I, 4, 1253b30-35, trad. J. Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, p. 35.

2. *Ibid.*, 1253 b27, *op. cit.*, p. 35.

3. *La Politique*, I, 13, 1260 b5, *op. cit.*, p. 80.

ne parvient pas à exercer, et se trouve dans la nécessité de se placer au service des desseins que lui fixe l'autorité d'un maître : elle n'est alors pas victime d'une coercition, mais trouve dans la volonté d'autrui la faculté d'initiative qui lui fait défaut et complète son insuffisance. Autrement dit, pour Aristote la soumission de l'esclave au maître, l'acceptation de sa dépendance, trouve son fondement dans l'existence de deux natures psychologiques hétérogènes exprimant une *inégalité* dans la capacité délibérative : si tous les hommes possèdent la raison, tous ne sont pas pour autant libres, c'est-à-dire capables de faire usage de leur raison pour s'autodéterminer, i.e. s'assigner une conduite. Voilà pourquoi dans le chapitre v du livre I de la *Politique* la relation maître/esclave est pensée non pas comme une oppression, comme une privation de liberté extorquée par la force, mais bien comme une coopération, dans laquelle les deux parties trouvent les conditions de leur avantage réciproque, ainsi que le suggère l'analogie qu'Aristote opère entre la servitude et la relation de subordination du corps à l'âme en vertu de laquelle le désir obéit aux injonctions de l'intelligence. En effet d'une part si l'âme exerce un commandement sur le corps, c'est dans la mesure où elle se sert de lui comme de l'outil nécessaire à la réalisation de ses initiatives, comme le pôle d'action de ses desseins ou le véhicule de ses actions sur le monde : de même qu'une âme sans corps serait vouée à l'impuissance dans la mesure où ses volontés demeureraient de pures représentations mentales incapables de s'inscrire dans la trame des événements physiques, un corps sans âme, à l'égal d'un cadavre ou d'un outil entreposé, ne servirait à rien puisqu'il ignorerait ce qu'il lui faut faire de lui-même et comment s'y prendre. Le commandement de l'âme sur le corps offre à la pensée le paradigme d'un rapport d'autorité qui s'exerce donc au profit des deux termes, puisque une telle conjonction assure seule la réalisation d'une œuvre. D'autre part cette indéfectible solidarité doit dans le même temps être conçue comme l'expression d'une hiérarchie axiologique : ce n'est pas simplement téléologiquement nécessaire que l'âme obéisse au corps, c'est aussi et surtout moralement préférable, dans la mesure où elle possède plus de valeur que lui. Le corps ne sait pas se gouverner lui-même : incapable à lui seul d'instaurer un ordre au sein des désirs qui l'assaillent ni de leur conférer la mesure requise, il n'est pas apte à discerner son propre bien et par conséquent, sans les lumières de l'âme, il ne parvient pas à développer sa perfection propre. Voilà pourquoi, de même qu'il vaut mieux que l'âme commande au corps et que la raison exerce son autorité sur les passions, une naturelle hiérarchie des âmes et de leurs aptitudes propres veut que la relation maître/esclave corresponde à l'intérêt de chacun : si la justice distributive consiste en ceci que chaque être endosse le rôle coïncidant avec ses capacités et accomplisse les tâches qui lui reviennent parce que la nature l'y a destiné, la servitude constitue paradoxalement un authentique rapport de justice, préférable à l'indépendance de l'esclave, dès lors que « des hommes diffèrent entre eux autant qu'une âme diffère d'un corps et un homme d'une brute<sup>1</sup> ». Cependant, d'une part Aristote souligne qu'une telle différence n'est que très difficilement reconnaissable et que nul ne parvient véritablement à

1. *La Politique*, I, 5, 1254b15, *op. cit.*, p. 40.

reconnaître avec assurance si une âme est libre ou servile ; d'autre part il conteste la légitimité du droit à contraindre un homme à la condition servile<sup>1</sup> si celui-ci ne possède pas une nature d'esclave. De tels arguments semblent suggérer que, loin de chercher à donner une fondation théorique à l'institution empirique de l'esclavage, l'argumentation aristotélicienne revête une intention *critique* à son égard en montrant qu'en dépit des justifications dont celle-ci se pare, elle n'est en réalité pas fondée en nature.

C'est pourquoi, au vu de telles difficultés, les théoriciens jusnaturalistes ont proposé de fonder l'établissement de la servitude non plus sur une infériorité naturelle, mais sur une convention, un engagement mutuel attachant l'esclave au pouvoir du maître. Le recours au paradigme du contrat suggère en effet que l'acte consistant à renoncer sans réserve à sa liberté en l'échangeant contre un autre bien, quoiqu'il soit inspiré par des circonstances exceptionnelles dans lesquelles la volonté se résigne à opter pour ce qu'elle juge être un moindre mal, s'appuie toutefois sur le *consentement* de l'individu qui la cède. L'existence de ce que les juristes de l'âge classique appellent un *pacte de soumission* atteste la possibilité d'assigner à la servitude une origine volontaire, inscrivant celle-ci non pas dans l'ordre de la contrainte mais bien dans celui de la légitimité : loin que l'esclavage définisse un sort dans lequel un homme tombe malgré lui, parce qu'un rapt ou une déchéance le lui ont infligé contre son gré, la servitude procède d'une aliénation, i.e. d'un acte juridique intentionnel en vertu duquel un sujet transmet à un autre ses droits sur sa propre personne moyennant une contrepartie. Ainsi, dans son *Droit de la nature et des gens*, Pufendorf propose une étiologie de la servitude qui en rapporte la naissance à un contrat par lequel certains pauvres, criblés de dettes ou réduits à la nécessité dans une conjoncture historique marquée par l'accroissement du genre humain, auraient décidé d'eux-mêmes de vendre leur force de travail à des hommes plus fortunés, à condition qu'en retour ces derniers leur fournissent leur pitance et plus largement de quoi assurer leur subsistance<sup>2</sup>. Toutefois, une telle origine, purement contingente ne suffit pas à elle seule à donner à une telle convention sa validité, et doit être rapportée à un fondement, qui n'est autre que la disposition intérieure de l'homme qui se met au service du riche, c'est-à-dire le caractère *volontaire* de la sujétion qu'il se propose d'instituer entre lui et le maître à qui il se vend : « la servitude a été établie par un libre consentement des parties, et par un contrat consistant à faire afin que l'on nous donne, à accomplir toute sa vie des tâches afin que l'on reçoive toute notre vie notre subsistance<sup>3</sup> ». Dans la même optique contractualiste, certains juristes se sont proposé de dériver la servitude du droit de la guerre : le vainqueur d'un conflit jouissant du pouvoir d'exécuter les vaincus tombés entre ses mains, ces derniers s'engageraient par une convention expresse à accomplir toutes ses volontés afin d'échapper à la mort. Conformément à une étymologie faisant dériver le terme latin *servus* (l'esclave)

1. *La Politique*, I, 6, 1255b12-15, *op. cit.*, p. 43-44.

2. Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, livre VI chapitre III, § 4.

3. *Ibid.*