

Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire ?

Miguel Abensour

Pour reprendre une belle expression de Pierre Clastres, La Boétie serait-il un « Rimbaud de la pensée » ? La Boétie, ce tout jeune homme – quand il écrivit le *Discours de la servitude volontaire*, il n'avait pas même vingt ans – viendrait-il tel un météore génial bouleverser la tradition ? Il disparaîtrait aussi soudainement qu'il est apparu, laissant la pensée héritée venir peu à peu occulter la vérité scandaleuse qu'il avait énoncée dans un moment d'incandescence fulgurante. La Boétie serait l'auteur d'une pensée subversive, scandaleuse donc, et ferait en tant que tel figure d'exception dans l'histoire de la philosophie politique moderne, pour autant qu'il appartienne à cette histoire. Figure d'exception : telle est la thèse prédominante qui a été réactivée par Jean-Michel Rey dans son excellent livre, *La part de l'autre*¹.

À l'inverse de cette interprétation, somme toute classique, est-on fondé à proposer une contre-thèse, selon laquelle l'hypothèse de la servitude volontaire, loin de faire exception, n'aurait cessé de hanter la philosophie politique moderne, émergeant, faisant surface à la faveur d'un événement, d'une grave crise historique, ou d'une controverse philosophique ? C'est à dessein que nous employons les termes « ne cesse de hanter ». En effet, si l'on tient à mesurer avec plus de justesse la présence plus ou moins souterraine de l'hypothèse laboétienne, il convient de prendre en compte, au-delà de ses expressions manifestes, sa présence « spectrale » en quelque sorte. Cette hypothèse inconcevable, et qui tel un spectre ne manque pas d'effrayer tant elle ébranle les certitudes apparemment incontestables du rationalisme politique, apparaîtrait soit sous la forme d'une résistance à son expression, soit sous la forme paradoxale d'une présence-absence.

1. J.-M. Rey, *La part de l'autre*, P.U.F., Paris, 1998.

Comme si l'auteur qui se risque à la concevoir se gardait de la formuler explicitement, déployant autant d'énergie pour l'envisager que pour la tenir le plus possible à distance.

Cette situation mérite d'autant plus d'être interrogée que l'hypothèse de la servitude volontaire paraît connaître curieusement une grande actualité, qu'il s'agisse d'édition ou d'études critiques.

Dans un premier moment, avant d'aborder la question de l'usage, il nous faudra revenir à grands traits sur l'hypothèse elle-même, en réaffirmer le caractère éminemment politique, aussi étonnante que cette nécessité puisse paraître, et tenter de définir au mieux la révolution laboétienne. Cette rupture conçue par La Boétie n'est-elle pas d'autant plus marquante qu'elle vient en quelque sorte « corriger » ou « rectifier » l'innovation machiavélienne pourtant si proche dans le temps ?

Dans un second temps, nous examinerons la question du « bon usage » en montrant aussitôt que cette interrogation se dédouble, qu'elle se partage à vrai dire en deux sous-questions consécutives, la solution apportée à la première autorisant ou non l'énonciation de la seconde. Avant même de dessiner les voies où s'engager, d'évaluer le « bon usage » de l'hypothèse de la servitude volontaire, il faut prendre en considération l'usage même, en dehors de son caractère bon ou mauvais. Entendons qu'il faut commencer par s'interroger sur la légitimité même de l'hypothèse, avant d'en apprécier la qualité ou les défauts. L'usage de l'hypothèse de la servitude volontaire est-il ou non légitime ? Il est en effet des philosophes, et non des moindres, qui récusent l'idée même de servitude volontaire, dans la mesure où cette hypothèse leur paraît irrecevable, tant elle contredit les fondements du rationalisme politique. Ainsi Hegel dans

la *Philosophie du droit*. De surcroît, on peut présumer qu'une philosophie politique qui repose sur la conservation de soi – ou sur la peur de la mort violente en termes de Hobbes – ne peut que rejeter une pensée qui soutient que les hommes, sous l'emprise de la servitude volontaire, sont susceptibles de surmonter la peur de la mort, d'accueillir la destruction de soi au point d'offrir leur vie au tyran ou à celui qui occupe le lieu du pouvoir. Qu'il s'agisse de Hobbes ou de Hegel donc, la question d'un usage pertinent ne vaut pas. Elle ne saurait se poser. Il ne saurait y avoir un bon usage possible d'une hypothèse en elle-même irrecevable et illégitime. Tout usage qui en est fait ne peut être à l'évidence que mauvais. Ce qui implique que, pour accéder à la question du « bon usage », il faut au préalable avoir réussi à faire valoir la légitimité de l'hypothèse à l'encontre de ses détracteurs, en critiquant d'une part les présupposés sur lesquels s'appuie leur position de refus et en repoussant d'autre part les frontières du rationalisme politique au-delà du calcul utilitariste s'alimentant à la conservation de soi, pour ouvrir la voie non à un irrationalisme, mais à un rationalisme élargi, qui sait faire place à l'irraison sans renoncer pour autant à ses exigences d'intelligibilité. Ce préalable réglé, nous retrouvons La Boétie puisque ce dernier a construit le *Discours de la servitude volontaire* à la fois sur la légitimité de l'hypothèse et sur la recherche aussi complexe qu'obstinée du bon usage. C'est La Boétie, le guetteur, qui le premier a inauguré cette forme de questionnement, attentif à repérer et à congédier tous « les mauvais usages » susceptibles d'égarer le lecteur en quête de la liberté et de l'amitié. C'est en effet dans les plis et la sinuosité du *Discours de la servitude volontaire*, où se déploie un art d'écrire oublié, dans ses méandres les

plus secrets, que s'énonce et se règle, dans une lutte sans relâche contre les mauvais usagers, la question du « bon usage ». Mais à La Boétie ne s'arrête pas la question, car depuis, et encore plus nettement en notre temps, le conflit entre mauvais et bon usage ne cesse de se renouveler et de se déplacer, comme s'il s'agissait enfin de réduire le paradoxe de la servitude volontaire et d'en élucider une fois de plus l'énigme, grâce à une solution à laquelle personne n'aurait pensé. Ne sommes-nous pas en train d'assister à ce tour de force qui consiste à éliminer la question politique de la problématique de la servitude volontaire pour nous en proposer une dilution dans le social, voire dans l'individuel ?

Enfin, pour qui veut traiter du « bon usage » de l'hypothèse de la servitude volontaire, il importe de rappeler avec la plus grande fermeté que le très jeune auteur, La Boétie, était sans nul doute en quête de liberté et d'amitié. Le *Discours de la servitude volontaire* ne peut donc être lu avec justesse que si le lecteur partage les mêmes dispositions que l'auteur. En effet, s'il est un mauvais usage, c'est bien celui qui, s'emparant de l'hypothèse, en tirerait des conclusions liberticides et prendrait prétexte de cet « innommable » pour condamner à l'inanité tout combat contre la domination. Aussi le désir de liberté est-il la boussole dont doit s'aider le lecteur pour se frayer une voie dans le texte et ne pas tomber dans les pièges que lui tend l'auteur, comme pour éprouver sa résistance à la servitude. Ce rappel s'impose d'autant plus que l'hypothèse de la servitude volontaire, détachée de La Boétie, rendue à l'état de discours anonyme, peut s'avérer ambiguë et à tout prendre périlleuse, paralysante dans les luttes pour la liberté. Ainsi, dans la théorie politique contemporaine, a-t-on vu poindre un discours de survol qui parle « d'en haut » du peuple ou des

masses et leur attribue des caractères ou des propriétés qui en feraient des agents peu susceptibles d'instaurer la liberté. Si l'on se tourne vers les discours anonymes qui jouent avec le thème de la servitude volontaire, on y rencontre des versions maximales, encore plus inquiétantes. Les hommes à vrai dire seraient des « chiens », à savoir des animaux domesticables et domestiqués, à l'opposé même de l'animal politique, qui préféreraient renoncer à leur liberté pour acheter un peu de sécurité. La qualification de « chien » doit d'autant plus nous alerter que précisément, de façon subtile, La Boétie nous met en garde contre ce vocable appliqué aux hommes, ce qui est le propre du tyran qui, à dessein, confond hommes et bêtes et croit ou plutôt veut faire croire que l'on peut domestiquer des hommes comme on dresse des chiens.

Version maximale ou minimale, peu importe. Il apparaît que chez certains l'énonciation de l'hypothèse est un premier pas en direction de cette servitude même, une première entrée dans l'état de servitude volontaire. Comme si la formulation de l'hypothèse devait avoir pour objet de convaincre auditeurs et lecteurs de la réalité du phénomène, en vue de faire naître aussitôt chez eux un consentement à la servitude. Étrange retournement. La thèse de La Boétie, à visée incontestablement émancipatrice, deviendrait soudain un instrument sophistiqué de la domination qui tiendrait tout entier en cette question adressée au peuple : pourquoi lutter pour la liberté alors que vous recherchez la servitude, que vous participez activement à sa venue ? pourquoi prétendre être un animal politique, alors que vous êtes un animal domestique, destiné à rester enfermé dans l'*oïkos* et à subir l'assujettissement qui y règne ? C'est pourquoi d'autres, qui ont le souci légitime de l'émancipation et que

n'affecte aucun mépris du peuple ou du grand nombre, récusent avec véhémence l'hypothèse de la servitude volontaire devenue, à leurs yeux, un obstacle à la liberté. Ainsi Louis Janover, rebelle à l'idée de servitude volontaire, écrit : « Seule la domination est volontaire et son principe ne saurait s'étendre à ceux qui la subissent. » Aussi faudrait-il voir dans cet « inconcevable » une ruse satanique des dominants destinée à cacher la part de violence qu'elle implique. « L'intériorisation des normes de la servitude doit nécessairement être dite volontaire, sinon elle échouerait à dissimuler le fait qu'elle ne l'est pas. » Et se tournant vers le Freud de *L'Avenir d'une illusion* qui invoque, sous le nom de « civilisation », le toujours déjà là de la contrainte sociale, Janover conclut : « La servitude volontaire est en réalité la chose la plus involontaire au monde, puisqu'elle s'impose à l'individu en dehors de tout choix comme une prescription inscrite dans sa chair dès avant sa naissance². » Si l'on ne peut que souscrire à l'inspiration anti-autoritaire de ces lignes, leur auteur, faute de suffisamment distinguer entre La Boétie et les discours anonymes qui à tort s'en réclament, ne finit-il pas par dissoudre l'énigme de la servitude volontaire et la perdre de vue, lorsqu'il écrit : « La servitude volontaire est l'autre nom de la domination volontaire, tant il est vrai qu'on ne saurait penser l'une sans l'autre, puisque les mêmes conditions matérielles rendent possible l'une et l'autre. » Que reste-t-il de la révolution laboétienne ?

On peut donc comprendre que des penseurs de la liberté aussi différents que Rousseau et Hannah Arendt aient pu

2. L'ensemble de ces citations provient de Louis Janover, « La démocratie comme science-fiction de la politique », *Réfractons*, N°12, Printemps 2004, pp. 92-93.



tout à la fois prendre en considération l'idée de servitude volontaire et néanmoins ne pas la faire leur, tant ils étaient réticents à vraiment accepter une hypothèse qui, à leurs yeux, compromettrait gravement les chances de la liberté. À nous de savoir entendre, dans ces protestations et ces réticences, l'exigence d'un bon usage de l'hypothèse, d'un usage selon la liberté, résolument orienté à la liberté. Et comment ne pas reconnaître en La Boétie un maître du bon usage ? Loin d'invoquer on ne sait quel obscur instinct de soumission, ou quelle faille de la nature humaine, ou quelle défaillance du peuple, c'est du sein même de la liberté, de son déploiement dans le temps et l'effectivité que La Boétie fait surgir la catastrophe de la servitude. De par le nœud spécifique qu'elle forme avec la pluralité, avec la fragilité de la pluralité, la liberté n'est-elle pas exposée à des aventures où elle est menacée de s'abolir et de basculer soudain en son contraire ?

I. La scandaleuse hypothèse.

Servitude veut dire : une privation de liberté qui provient d'une cause extérieure à celui qui subit l'assujettissement. Par exemple, l'esclave s'abstient d'actions mauvaises par peur des sanctions susceptibles d'être appliquées par une puissance étrangère, le maître. Spinoza dans le *Court Traité* écrit : « L'esclavage d'une chose est le fait qu'elle est soumise à une cause extérieure ; au contraire, la liberté consiste non à y être soumise, mais à en être affranchie³. »

Servitude volontaire désigne un état de non-liberté, d'assujettissement qui a pour particularité que la cause de l'esclavage n'est plus extérieure, mais intérieure, en ce que c'est l'agent ou le sujet lui-même qui se soumet volontairement au maître, qui de par son activité est l'auteur de sa propre servitude. Si nous citons la présentation d'une édition récente : « la servitude volontaire, c'est-à-dire le scandale d'une servitude qui ne procède pas d'une contrainte extérieure, mais d'un consentement intérieur de la victime elle-même devenue complice de son tyran »⁴.

Revenons au texte en sa première partie. La Boétie a recours à toutes les ressources de la rhétorique pour dire à la fois le *scandale* – de nature à bouleverser, à choquer les idées reçues de l'opinion publique –, la *monstruosité* – un phénomène qui se situe au-delà des limites connues –, l'*énigme* qui se renforce de ce que le phénomène pointé par La Boétie se refuse à la nomination, est innommable. Retenons quelques-unes des formulations les plus frappantes :

D'abord, la scandaleuse hypothèse :

« Pour ce coup, je ne voudrais sinon entendre comme il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois un

tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'ils lui donnent. »

« Grand chose certes, et toutefois si commune qu'il s'en faut de tant plus doulouir et moins s'esbahir voir un million d'hommes servir misérablement, aiant le col sous le joug, non pas contrains par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) enchantés et charmés par le nom seul d'un, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance, puisqu'il est seul, ni aimer les qualités puisqu'il est en leur endroit inhumain et sauvage⁵. »

Observons à la lecture de ces premiers passages que la servitude volontaire n'est pas une intrigue qui se déroule d'individu à individu, mais qu'il s'agit d'un phénomène, mieux d'un mouvement collectif, qui, rencontrant la question du pouvoir, celle de la liberté et de la pluralité, devient éminemment politique. Comme le remarque très justement J.-M. Rey, « le fil rouge de l'analyse de La Boétie est constitué par le verbe *donner* ». C'est le don de ces libertés multiples qui constitue la puissance du tyran. De même il remarque que « La Boétie, tout au long du texte, est à la recherche de désignation adéquate pour un objet scandaleux »⁶. En effet, La Boétie se heurte quasiment à une aporie : face à un scandale, à un objet non identifié, face à du monstrueux (un prodige, un être exceptionnel qui passe les limites dans le domaine du mal), comment nommer ce qui est de nature à révolter la *doxa*, comment prendre la mesure de ce qui échappe à toute mesure ? Comment inscrire ce phénomène aussi monstrueux

3. Spinoza, *Œuvres Complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1954, p. 145.

4. La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, suivi de Les paradoxes de la servitude volontaire, Vrin, Paris, 2002, p. 7.

5. La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976, p. 104-105.

6. J.-M.Rey *op.cit.*, p. 202 et p. 199.

que scandaleux dans la langue ? comment, l'ayant nommé, en faire un objet possible de la philosophie politique ?

« Mais, ô bon Dieu ! que peut être cela ? comment dirons-nous que cela s'appelle ? quel malheur est celui-là ? quel vice, ou plutôt quel malheureux vice voir un nombre infini de personnes, non pas obéir, mais servir ; non pas être gouvernés, mais tyrannisés... mais d'un seul ; non pas d'un Hercule ni d'un Samson, mais d'un seul homme. »

« Si l'on voit, non pas cent, non pas mille hommes, mais cent pays, mille villes, un million d'hommes, n'assaillir pas un seul, duquel le mieux traité de tous en reçoit ce mal d'être serf et esclave, comment pourrions-nous nommer cela ? est-ce lascheté ? Or, il y a en tous vices naturellement quelque borne, outre laquelle, ils ne peuvent passer : deux peuvent craindre un, et possible dix ; mais mille, mais un million, mais mille villes, si elles ne se défendent d'un, cela n'est pas couardise, elle ne va point jusque-là... Donc quel monstre de vice est ceci, qui ne mérite pas encore le titre de couardise, qui ne trouve point de nom assez vilain, que la nature désavoue avoir fait et la langue refuse de nommer ? »⁷

Il s'agit donc d'un mal innommable, au-delà de toutes les limites connues. La question du passage au-delà des limites est essentielle pour La Boétie, elle constitue l'énigme de la servitude volontaire et le moteur de l'enquête vertigineuse qu'il entreprend.

S'il est vrai que la division entre Maîtres et esclaves a été pensée depuis l'Antiquité comme appartenant à l'essence de toute société humaine, il n'en reste pas moins que des écrivains, des historiens, des philosophes se sont

interrogés sur les voies de la domination, sur les « instruments » à l'aide desquels les dominants maintiennent les dominés sous leur emprise. Ce qui a pour nom « les arcanes de la domination ». Entendons que pour conserver la structure Maîtres/esclaves, les Maîtres ont recours à tout un ensemble de procédés, mais plus à des dispositifs symboliques qui font lien entre dominants et dominés, de telle sorte que les esclaves ne se révoltent pas contre le pouvoir des maîtres. Selon cette perspective classique, dans la relation dominants/dominés, les Maîtres sont situés au pôle de l'activité, les esclaves à celui de la passivité.

Or le coup de génie de La Boétie est d'avoir sinon inversé les pôles – il le fait par moments – tout au moins de les avoir fait sensiblement bouger, au point de semer la confusion et d'ébranler les certitudes les mieux établies. À suivre La Boétie, les esclaves, loin d'être assignés au pôle de la passivité, loin d'être les sujets passifs de la domination qui s'exerce sur eux, participeraient à cette domination, pire, en deviendraient les artisans actifs. Si dans la théorie classique, c'est aux ruses des puissants, les rois aidés des prêtres, que l'on attribue la domination qui reposerait sur la tromperie, avec La Boétie, les dominés ne seraient pas trompés par leurs maîtres, mais s'auto-tromperaient en quelque sorte pour finir par s'auto-détruire. Là est donc le scandale, dans le fait que les esclaves ne seraient ni trompés, ni abusés, mais consentants. Le scandale va bien au-delà du consentement, l'acceptation des esclaves est une adhésion active, voire frénétique.

« Ce sont donc les peuples mêmes qui se laissent ou plutôt se font gourmander, puisqu'en cessant de servir ils en seraient quittes ; c'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui, ayant le choix ou d'être sert ou d'être libre quitte la franchise et

7. La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, 1976, op. cit., pp. 106-108.

*prend le joug, qui consent à son mal, ou plutôt le pourchasse.»*⁸

Là est la rupture laboétienne – rupture épistémologique, philosophique, mais aussi rupture politique – qui vient révolutionner la théorie classique de la domination et du même coup transformer les données de l’émancipation et la question politique même. C’est dans l’expression «servitude volontaire», dans l’invention langagière de cet inconcevable que se tient la traduction sensible de l’énigme de l’humain dans le champ politique. Comprendre l’économie d’un régime de domination requiert désormais un *déplacement* inédit : il ne s’agit pas tant de se tourner vers les dominants et de passer au crible leur système de domination que de se tourner vers les dominés et d’essayer de percer au jour les voies multiples par lesquelles ces derniers participent activement à leur propre asservissement. Déplacement et conversion du regard donc. En termes contemporains, nous avons bien là un changement révolutionnaire de paradigme ; «la science normale» de la domination est morte, une autre science, plus incertaine, plus complexe, mais aussi plus déroutante est en train de naître, celle de la servitude volontaire avec pour question majeure : comment un «tel vice monstrueux» est-il rendu possible ? Et sur ce point J.-M. Rey prend acte de la révolution laboétienne : «À partir du moment, écrit-il, où l’on met en circulation l’expression de «servitude volontaire», quelque chose peut devenir saisissable qui ne l’était pas, certains problèmes sont de fait posés qui, auparavant, ne l’étaient pas ou n’avaient de consistance que sur un autre terrain. C’est l’horizon qui commence à se trouver remodelé par cet acte de langage... Avec l’expression de servitude volontaire on commence à toucher à ce qu’il y a de plus incroyable dans l’espèce humaine⁹.»

Que les amis de la liberté, pour autant qu’ils se tiennent à La Boétie et non aux versions déformées qui circulent, se rassurent. En effet si le peuple, de par son activité auto-négatrice, est aussi responsable de son asservissement, il ne tient donc qu’à lui de mettre un terme au don de soi, d’arrêter cette hémorragie, cette activité auto-destructrice pour que s’ouvre la possibilité de la liberté. Certes La Boétie vient considérablement compliquer la question de l’émancipation, mais il n’y renonce en aucune manière. Venu imprimer un coup d’arrêt aux visions lénifiantes et pour finir paralysantes, à aucun moment il ne se transforme en professeur de résignation. Bien au contraire, il ne cesse d’affirmer que la clef de la liberté est entre les mains du peuple.

On nous répliquera que La Boétie n’a rien inventé et que le concept de servitude volontaire lui a de longtemps préexisté, soit chez Sénèque, soit dans la Bible. Mais le geste révolutionnaire de La Boétie consiste dans l’effectuation d’une transposition : l’auteur du *Discours* a repris l’idée de servitude volontaire et l’a arrachée du domaine où on l’enfermait pour la faire jouer dans un champ collectif – un million d’hommes – qui est le champ politique, puisqu’il y est question du lieu du pouvoir, du tyran, des rapports du peuple au tyran, de la condition humaine de pluralité et de son rapport coextensif à la liberté. Il convient d’être d’autant plus sensible à la révolution laboétienne que la tentation est toujours présente parmi nous de banaliser l’idée de servitude volontaire en la voyant partout, dans les rapports intersubjectifs, dans l’amour, dans l’éducation, dans le travail, etc., et ce

8. *Ibid.*, p. 111.

9. J.-M.Rey, *op.cit.*, pp. 200-201.

faisant de ne pas la percevoir là où La Boétie l'a si génialement située, dans la sphère politique.

Si nous cherchons confirmation de la révolution laboétienne, du changement de paradigme auquel elle procède, nous disposons d'un signe qui ne trompe pas : à savoir la disposition, postérieurement à La Boétie, à ne pas entendre sa leçon, à l'étouffer même pour mieux revenir à la science normale de la domination. De ce point de vue, le cas de Marat est exemplaire. Il écrivit *Les Chaînes de l'esclavage*, publié une première fois en Angleterre en 1774 et une seconde fois en France en 1792, à la suite de sa lecture de La Boétie. Le plagiat ne fait aucun doute, mais ce n'est pas le moindre mal. Car, en dépit du plagiat, Marat ignore presque totalement la rupture laboétienne et revient à la théorie classique de la domination : partant de la *libido dominandi* des princes, il s'efforce de passer en revue l'ensemble des moyens par lesquels les puissants – roi ou tyran, peu importe – asservissent les peuples. En ouverture, la *libido dominandi* : « L'amour de la domination est naturel au cœur humain, et dans quelque état qu'on le prenne, toujours il aspire à primer :... telle est la source de l'esclavage parmi les hommes. » Et de décliner les stratagèmes et les ruses des princes. Il arrive cependant à Marat de se rapprocher de très près du nouveau paradigme laboétien. « Le Peuple forge ses fers », écrit-il, ou encore : « Le peuple ne se laisse pas seulement enchaîner : il présente lui-même sa tête au joug... Non content d'être la dupe des fripons, le

peuple va presque toujours au-devant de la servitude et forge lui-même ses fers¹⁰. »

Mais là où La Boétie distingue une énigme et s'interroge à la fois sur la dynamique de la pluralité et l'affect de nature à produire cette inquiétante forme de servitude, venue de l'intérieur des sujets, Marat tient la réponse et sait nommer sans difficulté le ou les vices responsables de l'esclavage du peuple : vanité, ignorance, sottise, aveuglement. De là pour Marat la nécessité que « l'Ami du peuple » se transforme en censeur qui saura remédier d'en-haut à la stupidité du peuple, ce « vieil enfant ». Aussi ne peut-on qu'être d'accord avec Remo Bodei qui, dans *La Géométrie des passions*, reproche à Marat d'avoir outrageusement simplifié la problématique de La Boétie. « Selon Marat, écrit-il, au contraire, la solution est beaucoup plus simple et moins mystérieuse : les chaînes de l'esclavage sont unidirectionnelles, elles descendent d'en-haut, en tant que fruit d'une conjuration plurimillénaire¹¹. » À une domination qui tombe d'en-haut, il conviendrait d'opposer une libération qui vient aussi d'en-haut. En revanche, on ne peut que s'opposer à la thèse d'Olivier Remaud qui, dans son intéressante confrontation entre Marat et La Boétie, a tendance à poser une continuité entre domination et servitude volontaire par la médiation de la coutume intériorisée¹². Or cette interprétation a le tort de prendre pour argent comptant l'argument de la coutume et d'ignorer du même coup l'étonnant stratagème de La Boétie dans le *Discours de la servitude volontaire*, qui ne cesse de jouer avec le désir de liberté et de vérité du lecteur. En effet, La Boétie paraît avoir construit son texte sur le contraste entre l'hypothèse révolutionnaire du début et le retour apparent à la théorie classique de la domination, notamment à partir de la phrase, « Il y a trois sortes de tyrans... »

10. J. P. Marat, *Les Chaînes de l'esclavage*, 10/18, Paris, 1972, p. 39 et p. 247.

11. R. Bodei, *La Géométrie des passions*, P.U.F., Paris, 1967, p. 380.

12. O. Remaud, in *Discours de la servitude volontaire*, 2002, p. 135.



Une lecture attentive du texte montre que l'invocation de la coutume n'est pas une thèse philosophique portée par un désir de vérité, mais un argument tyrannique ou plutôt employé par le tyran afin de convaincre le peuple de l'inéluctabilité de la servitude. Cette juxtaposition des deux paradigmes dans le même texte, loin d'être le fruit d'un éclectisme conciliateur, est une manière subtile de déprécier la science normale de la domination pour inviter le lecteur à faire retour à l'hypothèse révolutionnaire laboétienne, comme s'il s'agissait de faire comprendre au lecteur que la reprise de la doctrine classique de la domination équivaldrait en fait à une rechute dans la servitude volontaire, au niveau de la lecture.

La rupture qu'effectua La Boétie est d'autant plus marquante qu'elle se situe à la fois dans le sillage de Machiavel et vient en quelque sorte « corriger » ou

« rectifier » l'enseignement machiavélien. Dans le sillage de Machiavel, car la révélation de cet inconcevable qu'est la servitude volontaire retient la leçon du chapitre XV du *Prince*, à savoir qu'il faut cesser d'orienter la pensée politique vers l'imagination de formes politiques qui n'ont jamais existé et examiner plutôt la manière dont on vit que de rechercher la façon dont on devrait vivre. Bref, le jeune auteur poursuit l'élucidation de la condition humaine en révélant dans ce clivage de la volonté « la vérité effective de la chose ». Mais aussi une « rectification » de Machiavel. Le penseur florentin n'a-t-il pas posé l'existence, à l'intérieur de toute cité humaine, de deux humeurs, celle des Grands qui désirent dominer et celle du Peuple qui désire ne pas être dominé ? Et c'est du choc de ces deux désirs contradictoires, des tumultes qu'il occasionne, que naît la liberté. À Rome les querelles du Sénat et du peuple furent au principe de la liberté. De surcroît, Machiavel confie au peuple qui « a plus de volonté de vivre libre » la sauvegarde de la liberté. Dans le *Discours sur la première décade de Tite-Live* : « Le peuple, écrit-il, préposé à la garde de la liberté, moins en état de l'usurper que les grands, doit en avoir nécessairement plus de soin et, ne pouvant s'en emparer, doit se borner à empêcher que d'autres ne s'en emparent¹³. » Or en un sens La Boétie fait un pas de plus dans la découverte de « la vérité effective » de la condition humaine, un pas de plus dans le « réalisme » si particulier de Machiavel. Car il jette un soupçon sur le désir de liberté du peuple, ou plutôt il introduit une complication : la « volonté de vivre libre du peuple » n'est-elle pas doublée d'une volonté de vivre asservi ? cette

13. Machiavel, *Œuvres Complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1952, p. 392 (Livre I, Chap.V).

volonté n'est-elle pas exposée à se cliver, et à se retourner contre elle-même ? Complication ne signifie pas résignation. Alors il appartiendra aux combattants de la liberté et de l'émancipation de compter désormais avec cette nouvelle donnée, avec cette fragilité du désir de liberté, cette instabilité, cette duplicité, avec sa possibilité de basculer en son contraire. Complication ouverte, l'énigme demande à être élucidée et non à être transformée en destin. Et c'est en mettant en scène la dynamique du champ politique, tout entier, sous le signe de la pluralité, que La Boétie poursuit sans relâche, obstinément, son enquête sur les chances de la liberté.

Cette lecture qui insiste sur le renversement de la théorie classique de la domination et sur l'invention d'un nouveau paradigme, mérite d'autant plus d'être retenue que la critique contemporaine la plus récente l'ignore curieusement et tend à occulter cette révolution par des voies multiples. Soit en diluant la servitude volontaire dans le social, soit en la noyant dans l'individuel et le subjectif. Il est symptomatique d'observer que dans la plupart des textes de l'édition Vrin, les auteurs traitent de la volonté comme s'il s'agissait d'une volonté individuelle ou subjective, ignorant l'innovation laboétienne. Or pour La Boétie, ce n'est pas l'homme qui «purchasse» la servitude, mais ce sont les hommes pris dans des configurations spécifiques, comme pour Hannah Arendt, ce sont les hommes qui habitent la terre. L'alternative entre liberté et servitude vient s'entrecroiser avec des formes diverses de la pluralité. Autrement dit, les aventures de la servitude volontaire se conjuguent aux aventures de la pluralité. La révolution laboétienne ainsi resituée dans le champ politique, il devient alors possible d'aborder la question du bon usage.

II. De l'usage légitime au bon usage.

À bien y regarder, la question qui nous occupe contient deux implicites. D'abord, si nous nous proposons de faire une enquête sur un bon usage, c'est que nous admettons qu'il y a de mauvais usages possibles de l'hypothèse laboétienne. Mais il est un second implicite, plus inquiétant en un sens, auquel se rapporte le point d'interrogation du titre, à savoir que tout usage de l'hypothèse, quelles que soient ses conditions d'énonciation, serait nécessairement mauvais, inacceptable, car il serait une insulte à la raison ou à la liberté. De là, l'existence en réalité de deux questions, ou si l'on veut le dédoublement nécessaire de la question :

1) La première qui porte sur l'usage même et que nous avons déjà formulée : l'usage de l'hypothèse de la servitude volontaire est-il ou non légitime ? Question que l'on ne peut éluder et qu'il nous faut examiner sans détour, puisqu'un Hegel répond nettement par la négative à la question de la légitimité. Cette hypothèse étant non recevable, tout usage qui en est fait est nécessairement mauvais.

2) Si, en réfutant les adversaires de l'hypothèse, nous parvenons à en établir la légitimité, il nous faudra dans un second temps travailler la question critique : à quelles conditions un usage légitime de l'hypothèse de la servitude volontaire doit-il souscrire pour être un bon usage ?

Certains philosophes donc rejettent purement et simplement l'hypothèse de la servitude volontaire. Ainsi Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, alors qu'il étudie l'institution de la monarchie constitutionnelle, récuse, on ne peut plus nettement, dans l'addendum au § 281, l'hypothèse de la servitude volontaire. Certes, il ne cite pas l'auteur du *Discours*.

Mais on perçoit néanmoins un accent venu de La Boétie lorsque Hegel écrit : « et pourtant des millions d'hommes acceptent d'être soumis à son autorité ». Citons le passage de Hegel en entier :

« Les monarques ne se distinguent pas des autres hommes par la force physique ou par leurs qualités d'esprit, et pourtant, des millions d'hommes acceptent d'être soumis à leur autorité. *C'est une absurdité de dire que les hommes se laissent gouverner à l'encontre de leurs intérêts, de leurs buts, de leurs projets, car les hommes ne sont pas stupides à ce point. C'est leur besoin, c'est la force interne de l'Idée qui, elle-même les contraint, même contre leur conscience apparente à cette soumission et les maintient dans cette sujétion. Si le monarque apparaît comme sommet et partie de la constitution, il faut toutefois admettre qu'un peuple conquis ne s'identifiera pas au monarque dans la constitution*¹⁴. »

Et Hegel de distinguer entre un peuple conquis et le peuple de la constitution, entre une révolte dans une province conquise et une émeute dans un État bien organisé. À cet effet, il rappelle les paroles de Napoléon à l'entrevue d'Erfurt : « Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître. »

On le sait, pour Hegel la monarchie constitutionnelle est la forme d'État la plus raisonnable que l'évolution historique ait produite. « Le développement de l'État, écrit-il, en monarchie constitutionnelle est l'œuvre du monde actuel, dans lequel l'idée substantielle a atteint sa forme infinie. » (§272, Rem.) Entendons que la monarchie constitutionnelle est la forme accomplie de l'État, en tant qu'organisme totalisant et qui doit être considéré comme « un grand édifice architectonique, comme un hiéroglyphe de la raison qui se manifeste dans la réalité. » (§279, add.) C'est dire que l'approche de Hegel se tient loin de

tout empirisme et pose que seule une méthode philosophique, spéculative, est de nature à saisir « l'Idée de l'État » et à tenir à l'écart toute forme de justification extérieure qui reste en deçà de la rationalité de l'État, ou de l'État en tant que manifestation de la raison. (§279, add.)

Face au problème délicat du monarque, la ligne de défense de Hegel est double. D'abord un appel à la spécificité du monde actuel : la grande différence entre le monde antique et le monde moderne est que ce dernier a reconnu le principe subjectif, ce qui signifie que ce qui décide en dernière instance est le « Je veux de l'homme ». C'est dans la mesure où l'État est un individu par rapport aux autres États que l'existence d'un monarque sous forme d'individu se justifie. Ensuite, Hegel y insiste, c'est seulement en rapport avec l'Idée de l'État que l'individu-monarque détient un pouvoir ; il ne le détient donc pas à titre personnel. Le monarque, à moins de devenir un rebelle, ne peut pas imposer sa volonté à la nation. Il s'ensuit que, face à l'individu-monarque, l'analyse spéculative doit prendre en considération, non l'individu empirique avec ses caractères contingents et arbitraires, mais la fonction qu'il remplit telle qu'elle est définie par la constitution. Les adversaires de la monarchie héréditaire soutiennent cependant que l'État risque d'être livré au hasard et à la contingence ; en effet le monarque peut être mal éduqué, incapable, indigne d'être à la tête de l'État. À cela Hegel répond que cette critique suppose que tout dépend du caractère du monarque. Or « cette supposition ne vaut pas », car compte seulement la fonction du

14. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit, texte présenté*, traduit et annoté par R. Derathé, Vrin, Paris, 1975, p. 296. Désormais nous citerons dans le texte en indiquant le paragraphe.

monarque, à savoir d'être l'organe de décision formelle et un rempart contre les passions. Peu importent les qualités ou les défauts du monarque, seule compte sa fonction institutionnelle. Hegel écrit non sans ironie : « il n'a qu'à dire oui et à mettre les points sur les i. » Dans ces conditions, l'existence du monarque à la tête de l'État en tant que totalité est la manifestation du caractère rationnel de la monarchie. « Dans une monarchie bien organisée, le côté objectif n'appartient qu'à la loi, à laquelle le monarque n'a qu'à ajouter le « Je veux subjectif ». » (§280, add.)

C'est dans cette perspective de justification de la monarchie en tant qu'institution rationnelle que Hegel rencontre l'hypothèse de La Boétie. Il interroge : comment expliquer que les monarques, qui ne sont ni des êtres exceptionnels, ni des surhommes, puissent susciter le consentement de millions d'hommes à leur autorité ?

À cette question, doit-on répondre en invoquant l'irrationalité des hommes qui peut les entraîner jusqu'à se laisser gouverner contrairement à leurs intérêts, à leurs projets, à leurs buts ? Bref, peut-on répondre à cette question par l'hypothèse de la servitude volontaire ? Or cette réponse possible, concevable, que Hegel connaît donc, est à ses yeux inacceptable pour deux raisons :

D'une part, une raison psychologique et empirique : il y a des limites à la stupidité des hommes et l'une d'elles, vraisemblablement la plus solide, est la conservation de soi qui se charge de rappeler aux hommes, si besoin est, leurs intérêts. C'est pourquoi, l'hypothèse de la servitude volontaire qui outrepassé ces limites n'est pas recevable ; la conservation de soi ou la raison subjective n'est-elle pas là pour y faire obstacle ?

D'autre part, une raison spéculative : ce comportement, apparemment irra-

tionnel, se révèle être rationnel si l'on prend en considération l'Idée de l'État, comme Hegel ne cesse de nous inviter à le faire. En effet les sujets ou êtres asservis auraient reconnu dans l'État, notamment dans sa symbolisation, dans la personne du monarque, la figure de la raison, la manifestation de l'Idée. Hegel ne nie pas le fait de la sujétion ou de la soumission, mais au lieu de l'attribuer à un clivage de la volonté, divisée entre autonomie et hétéronomie, à une défaillance du désir de liberté, faisant intervenir la médiation de l'Idée et de la constitution, il invite à lire dans cette sujétion une reconnaissance, plus souvent implicite qu'explicite, de la rationalité de l'État monarchique, de l'universalité de l'État dans une seule personne, celle du monarque. Donc le contre-soi de la soumission à l'autorité du monarque ne serait pas une atteinte à la raison subjective, une autodestruction, mais un accès, à travers sacrifices et acceptations rationnelles, à la raison objective. Il suffit de savoir déchiffrer ce « hiéroglyphe de la raison. »

La réponse hégélienne est-elle de nature à invalider l'hypothèse de La Boétie et à permettre de la déclarer définitivement irrecevable, de telle sorte qu'il n'y en aurait pas d'usage légitime possible ?

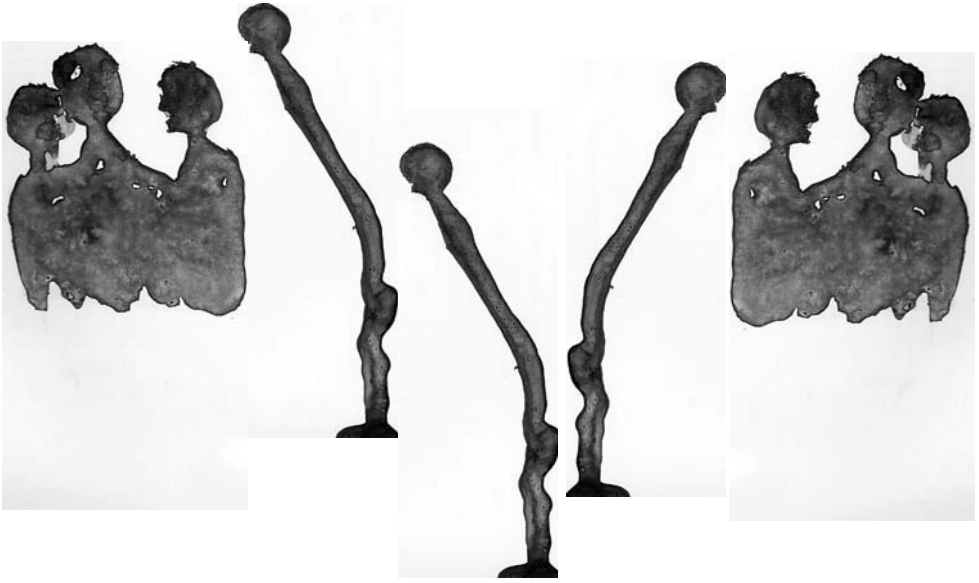
Tournons-nous une fois encore vers La Boétie : sur le plan psychologique – pour autant qu'il soit question de psychologie – et empirique, il apparaît que le « cran d'arrêt » de la conservation de soi ne fonctionne pas, ne vient pas imposer une limite efficace à ce que Hegel appelle la stupidité des hommes et qui n'est pas stupidité. Le propre de ce vice innommable, à suivre les descriptions du *Discours de la servitude volontaire* est son illimitation ; une fois enclenché, le mouvement de la servitude ne connaît pas de bornes. Ajoutons qu'il ne s'agit nullement de stupidité comme

semble le penser Hegel, mais de l'action d'un affect spécifique – le charme et l'enchantement du nom d'Un – qui produit une forme de servitude humaine. C'est cet affect qui fait sauter le cran d'arrêt de la conservation de soi; en termes de Hobbes, prédécesseur non spéculatif de Hegel, confrontée à cet affect, la peur de la mort violente n'agit plus. Elle échoue à introduire un début de pacification et « d'ordre », en dépit de la subjectivation de la raison. La servitude volontaire, le ^{xx}e siècle l'a malheureusement maintes fois démontré, ouvre l'abîme d'une absence de monde, d'un acosmisme où il s'est avéré que les hommes pris dans certaines configurations peuvent surmonter la peur de la mort, au point de laisser libre cours à de funestes mouvements mortifères. L'illimitation du don qui anime la servitude volontaire fait sauter les limites autoconservatrices et du même coup l'objection de la conservation de soi, venue de Hobbes ou de Hegel, puisque plus rien ne paraît pouvoir s'opposer à cette flamme dévorante. « Certes comme le feu d'une petite étincelle, écrit La Boétie, devient grand et toujours se renforce; et plus il trouve de bois plus il est prêt d'en brûler¹⁵. »

Quant à la réponse spéculative de Hegel, qui tend à faire resurgir une rationalité tout au moins implicite derrière une irrationalité apparente, peut-on s'en satisfaire? Cette réplique ne tombe-t-elle pas sous le coup de la critique de la philosophie spéculative? Sous prétexte de décoller de l'empirie et de l'immédiat, de juger tout à la lumière de l'Idée de l'État, l'accès à la rationalité objective de l'institution ne s'avère-t-il pas, à vrai dire, être le produit équivoque d'une transfiguration génératrice d'illusion? le produit d'une opération qui consiste, au nom de la méthode philosophique et grâce à la médiation de la

constitution, à reconnaître du sens là où, au niveau de l'immédiat, il n'y a que de l'insensé? On sait comment, face à la souffrance de l'individu, la dialectique hégélienne, de par le travail de la médiation, l'intégration à une totalité significative, est prompte à pratiquer la relève. Mais il est des souffrances qui ne se relèvent pas. L'énigme de la servitude volontaire peut-elle pour finir être métamorphosée, de façon lénifiante, en l'avènement d'une conscience juste, avertie de la rationalité immanente de l'institution monarchique? Après Feuerbach et Marx et leur critique de la philosophie spéculative de Hegel, il nous est permis d'en douter. De surcroît, l'argument hégélien ne vaut que s'il y a une différence entre le monarque et le tyran, entre le prince et le maître. Mais si cette différence s'estompe, si elle est contestée, la transfiguration hégélienne s'effondre aussitôt. Or telle est bien la direction de La Boétie, avant Saint-Just, Alfieri, avant Marx. Il appartient à une tradition critique de la philosophie politique, tradition déterminée à détruire la légitimité illusoire de la monarchie et à en dévoiler la nature véritable, sous le signe de la domination. Dès l'ouverture du *Discours*, il rejette la légitimité de la monarchie: « pour ce qu'il est malaisé de croire qu'il y ait rien de public en ce gouvernement où tout est à un. » Dans ce cas, la thèse de la rationalité objective de la monarchie ne tient plus. L'invocation hégélienne d'une conscience de la rationalité monarchique qui justifierait la soumission des sujets tombe au rang d'une rationalisation, d'un habillage pseudo-philosophique d'un comportement irrationnel, auto-destructeur, sous l'emprise d'une forme de domination aussi extérieure que la tyrannie. Bref, c'est

1. La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, 1976, p. 112.



le monarchisme de Hegel qui lui fait travestir la réalité des rapports de force et le scandale de la soumission des sujets, dans un régime dont le principe est, selon le jeune Marx, « l'homme méprisé et méprisable, l'homme déshumanisé. » (*Lettre à Ruge*, 1843) On pourrait ajouter, si l'on tient compte de la méthode transformative de Feuerbach, méthode antispéculative par excellence, qui consiste à inverser le sujet et le prédicat, que l'on peut par cette voie substituer au *peuple de la constitution* – (Hegel: c'est l'État qui fait le peuple) – la *constitution du peuple* – (Marx: c'est le peuple qui produit l'État). N'est-il pas alors légitime de mettre en regard de cette opposition le fameux contraste sur lequel se construit le *Discours de la servitude volontaire*, celui du tous uns au pluriel, opposé au *tous Un* au singulier ?

Quelle que soit la forme de réplique choisie, l'obstacle hégélien franchi, le massif hégélien ainsi surmonté, on peut conclure à l'usage légitime de l'hypothèse de la servitude volontaire.

Ce n'est que la moitié du chemin. La seconde question surgit aussitôt: à quelles conditions convient-il de souscrire pour accéder à un « bon usage »

de l'hypothèse laboétienne? Or ici nous avons un maître incontesté et incontestable, La Boétie lui-même. Autant ce dernier est peu soucieux de prouver la légitimité de son hypothèse – un coup de génie doit-il donner ses raisons? – autant il prend soin, avec subtilité, avec obstination, d'en circonscrire le bon usage.

Comment donc déterminer ce qui va dans le sens du bon usage et ce qui, au contraire, s'en éloigne ?

Le critère ne peut être que celui de la liberté: accède à la qualité de « bon usage » de l'hypothèse, l'emploi qui s'en fait dans la perspective de la liberté et à partir de la liberté. Est employée à de mauvaises, très mauvaises fins, l'hypothèse lorsqu'on prétend à tort en tirer un plaidoyer en faveur de l'inéluctabilité de la servitude, ou de la servitude comme destin, bref lorsqu'on prétend justifier la servitude. N'est-ce pas, en outre, être fidèle à la Boétie, en ce que ce dernier, arimé au choix de la liberté, ne cesse de rejeter toutes les explications qui invoqueraient une défaillance humaine, telle que la lâcheté ou le manque de courage. À dire vrai, le rapport entre le tyran et les dominés n'est pas un rapport de force, ou plus exactement, si rapport de force il

y a, il est défavorable au tyran, dans la mesure où la situation oppose l'Un à des milliers, voire à des millions d'hommes. L'hypothèse de la lâcheté tient d'autant moins qu'il peut arriver que ce soient des hommes courageux à la guerre, attachés à la liberté qui consentent à subir l'emprise du tyran. On le voit, la stratégie de La Boétie consiste non à atténuer ou à rendre partiellement compte de l'énigme, mais tout au contraire, à la renforcer en aggravant l'incroyable de la servitude volontaire.

Que vaut l'explication par la coutume? En réalité, une lecture attentive montre qu'elle ne tient pas. D'une part, le basculement de la liberté à la servitude s'opère *soudain* et donc n'inclut pas la longue temporalité nécessaire à la constitution de la coutume. Quant à l'hypothèse que les hommes sont domesticables à l'instar des chiens, il faut la prendre *cum grano salis*. En effet, lorsqu'on considère l'expérience qui aurait été faite à Sparte des deux chiens – l'un entraîné à la chasse, qui se lancera à la poursuite du lièvre que l'on vient de lâcher, l'autre nourri à l'écuelle et qui se jettera sur l'assiette qu'on lui présente – la question se pose: qui a imaginé ce scénario destiné à convaincre les hommes que l'on peut les domestiquer? Un philosophe? Non point. Mais un tyran, Lycurgue, «le policeur de Sparte». Que les hommes soient des chiens, domesticables à l'exemple des chiens, c'est une idée, un souhait de tyran. Au contraire, pour le philosophe, attaché à la liberté et la vérité, les hommes ne sont pas des chiens. Et là est bien toute l'énigme: comment des êtres-pour-la-liberté peuvent-ils consentir à la servitude? Donc l'objet de La Boétie n'est pas de nous endormir en invoquant la coutume, le dressage, que sais-je encore? mais de nous éveiller et de nous rendre sensibles aux aventures de la liberté.

III. La Boétie et les aventures de la liberté.

Dans un texte de 1847, consacré à La Boétie, Pierre Leroux reconnaissait à ce dernier d'avoir conçu une critique radicale de la domination, portée par un incontestable désir de liberté. Ce rappel de Leroux, soucieux de l'intelligence du politique, a la vertu de faire ressortir par contraste la particularité des interprétations contemporaines, notamment de celles qui accompagnent l'édition Vrin de l'année 2002. On ne peut manquer d'être étonné par le déplacement qu'opère cette édition. Il semblerait à lire ces études que le paradoxe de La Boétie fût trop fort, sinon absurde. L'hypothèse de la servitude volontaire aurait valeur d'une affirmation stupéfiante. Aussi, pour surmonter cette stupeur, cet effet de sidération, l'interprète propose-t-il de mettre en lumière une contradiction entre la liberté et «une économie de rivalité de chacun contre tous qui transforme toute organisation politique en tyrannie.»

Bref, l'économie de rivalité serait la cause extérieure de l'entrée en servitude, l'ambition et l'avarice les principes d'action de cette forme de société. Déplacement sensible, en ce que cette économie de la rivalité donnerait naissance à un univers de la chrématistique généralisée (science de la richesse) qui tend précisément à étouffer toute volonté d'émancipation. On croit rêver. Tous les concepts politiques, le malencontre, le *tous uns*, le nom d'Un, le charme et l'enchantement, pour finir, la servitude volontaire sont évacués. Peut-être tient-on là un cas de résistance au sens analytique du terme à une hypothèse reçue comme tout simplement insupportable. À moins que La Boétie ne soit victime de l'économie libérale, de l'univers de l'entreprise et de la gouvernance?

C'est pourquoi, dans le sillage de Pierre Leroux, mais aussi de Pierre Clastres et de Claude Lefort, il convient d'affirmer la légitimité d'une lecture politique, qui, loin de fuir l'inconcevable de la servitude volontaire en effectuant un déplacement vers l'économique, s'y affronte, tente de comprendre le scénario imaginé par La Boétie en faisant toute sa place au politique, à l'institution politique du social, à la maxime rousseauiste de l'intelligence du politique: «tout tient au politique», aussi bien les aventures de la servitude volontaire que celles de la liberté.

Cette lecture politique tient en quatre points essentiels.

1.

Pour qui veut s'avancer avec davantage de sûreté dans le dédale du *Discours de la servitude volontaire*, où La Boétie pratique en virtuose ce que Leo Strauss appelle «l'art d'écrire oublié», il faut d'abord apprendre à distinguer, à partir de critères politiques, entre plusieurs types de discours, au moins trois.

D'abord, le discours tyrannique ou le discours qui se tient au lieu du pouvoir. Tel est le discours inaugural, celui d'Ulysse, roi ou tyran d'Ithaque, en l'occurrence chef de guerre et relaté ni par un historien, ni par un philosophe, mais par Homère, le prince des poètes qui était l'éducateur des jeunes Grecs se destinant à exercer le pouvoir. De surcroît, Ulysse n'est pas tant l'homme du *logos* que celui de la *métis*, cette forme d'intelligence rusée qui ne recule pas devant la tromperie. Chef de guerre, il occupe le lieu du pouvoir et se trouvant, en outre, affronté à une révolte de l'armée, il tente de saisir l'occasion favorable (le *Kairos*) pour apaiser cette mutinerie, en employant en public les arguments qui lui paraissent de nature à

faire accepter par les soldats en insurrection son pouvoir de maître et de chef. Ulysse prend prétexte de la multiplication des chefs, pendant la guerre de Troie, pour faire l'éloge d'une direction unique, comme si la sédition s'expliquait par la trop grande dispersion des chefs. De là son plaidoyer pour le passage d'une domination exercée par plusieurs à la domination d'un seul.

Tel est le propre d'un discours du pouvoir, éventuellement tyrannique, discours d'opportunité, en public, face à une situation délicate dont il faut sortir pour recouvrer un pouvoir provisoirement menacé. C'est bien ainsi que La Boétie nous enseigne à recevoir le discours d'Ulysse, conformant son propos aux exigences du temps plus qu'à la vérité.

Puis le discours du philosophe, discours de vérité qui se tient à l'écart du lieu du pouvoir et n'en partage ni les points de vue, ni les exigences. À preuve, La Boétie philosophe s'emploie dès le départ à déconstruire le discours d'Ulysse: peu importe que la domination soit exercée par plusieurs ou par un seul. Ce qui compte, à vrai dire, c'est le fait scandaleux de la domination de l'homme sur l'homme, sans s'arrêter à ses modalités d'application. De là, la radicalité du propos: «c'est extrême malheur d'être sujet à un maître.» Discours du philosophe en première personne qui, à partir du refus de l'argument d'Ulysse, en vient à rejeter la classification des régimes politiques, tant celle-ci a finalement pour objet, grâce à ses différences, de dissimuler le fait même de la domination, devenu général après le malencontre, le passage d'un état de liberté à un état de servitude. Au philosophe, heurté par le fait de la domination, de montrer que ce qui paraît aller de soi ne va pas de soi. C'est de l'étonnement effrayé que naît la

philosophie politique critique de La Boétie. À bien y regarder, le *Discours de la servitude volontaire* est rythmé par les interventions du philosophe qui vient détruire de l'intérieur le discours tyrannique, en montrant par exemple que la servitude, loin d'être le fruit de la coutume, s'instaure à la suite d'un basculement soudain de la liberté en servitude.

Enfin, le discours tribunitien, non plus le discours du pouvoir, mais celui d'un candidat éventuel au pouvoir qui peut reprendre l'argumentation du philosophe, non à des fins de vérité mais d'efficacité. Ainsi lorsque La Boétie fait parler un tribun imaginaire qui interpelle les dominés. On peut soupçonner que celui qui veut éclairer le peuple n'est pas étranger au désir d'occuper à son tour le lieu du pouvoir.

Le *Discours de la servitude volontaire*, loin d'être un texte continu, homogène, est la présentation d'un espace politique agonistique, avec la mise en scène de positions adverses et poursuivant des buts opposés. Cette distinction entre trois types de discours ne peut que conduire le lecteur à pratiquer une « politique de la lecture » qui aura pour tâche d'enseigner à discerner entre les trois paroles en jeu. Tandis que le discours philosophique a rapport à la vérité et à la liberté, les deux autres ont rapport au temps, à l'opportunité et à l'établissement ou la survie de la domination. C'est grâce à cette politique de la lecture que le lecteur se gardera de prendre pour argent comptant les arguments invoqués par les hommes au lieu du pouvoir ou par les candidats au pouvoir. À chaque fois, il lui faudra voir si le discours du philosophe n'a pas précisément pour objet de détruire les raisons invoquées par les hommes du pouvoir.

C'est ainsi qu'il apprendra également à faire la différence entre un discours

politique et un *discours sur la politique*. Autant l'un colle à son objet et ne recule pas devant les stratagèmes efficaces, autant l'autre introduit une distance critique, travaillé qu'il est par l'institution d'un vivre-ensemble selon la liberté et selon la vérité.

2.

Discours de vérité, distinct de celui du pouvoir, le texte de La Boétie n'est pas moins discours de liberté. Car – et l'énigme ne cesse de croître – ce n'est point d'un quelconque amour de la domination que proviendrait la servitude volontaire, mais d'une étonnante proximité du désir de liberté au désir de servitude, ou plutôt d'une fragilité du désir de liberté, telle que celui-ci est exposé à se renverser en son contraire. Professant une conception de la liberté résolument politique, La Boétie associe la liberté à l'entre-connaissance, au compagnonnage, à l'amitié. Liberté et compagnie vont de pair. La commune humanité est condition de possibilité de la liberté. L'être asservi n'est donc pas un fait de nature. Il n'y a pas de doute, estime La Boétie, « que nous ne soyons tous naturellement libres, puisque nous sommes tous compagnons; et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude nous ayant tous mis en compagnie ». C'est dans la reconnaissance du semblable vivifiée par la nature langagière de l'homme – « ce grand présent de la voix et de la parole » – que prend naissance le commerce, le lien humain. Ainsi, aux yeux de La Boétie, la liberté est-elle indissociable de la pluralité humaine, de ce rapport au sein duquel nous faisons à la fois l'expérience d'un lien et de nos

16. La Boétie, *ibid.*, p. 119.

différences. Ce que Hannah Arendt appelle la condition ontologique de pluralité, quand elle désigne cette forme de lien qui se noue avec nos singularités, à travers nos singularités et non à leur rencontre, en les niant ou en leur faisant violence. La pluralité se manifeste sous forme de séparation liante. N'est-ce pas très exactement ce paradoxe de la pluralité humaine que La Boétie cherche à pointer, lorsqu'il a recours à une bizarrerie ou à une invention orthographique – le *tous uns* – afin de mieux nous faire comprendre la particularité de ce lien tel que l'ipséité persiste jusque dans la constitution du « tous ». Nous avons ici affaire à une forme spécifique de totalité – le tous – mais structurée, organisée de telle sorte qu'elle préserve nos singularités et que nous continuions d'exister au pluriel. Des *uns*. La nature, écrit La Boétie, a resserré « le nœud de notre alliance et société; si elle a montré en toutes choses qu'elle ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous uns »¹⁶. Or c'est sur ce *tous uns* que peut s'exercer, que s'exerce la force susceptible d'engendrer la servitude volontaire, de provoquer le basculement. La pluralité humaine s'avère irrémédiablement fragile. Il s'ensuit qu'il en va de même de la liberté. C'est parce que la liberté humaine trouve son origine dans la pluralité, dans ce *tous uns*, qu'elle est exposée à se renverser en son contraire, de même que ce tous uns est exposé à se métamorphoser en une autre configuration, le *tous Un*. De là l'extraordinaire novation laboétienne qui enseigne à mieux comprendre cette étrange parenté entre le désir de liberté et le désir de servitude, dans la mesure où elle affine notre regard au point de lui permettre de distinguer les lieux de passage entre les deux désirs, qui se donnent à voir, pour autant que l'on s'attache à suivre les étonnantes aventures de la pluralité et

donc de la liberté. Bien loin de déclarer les hommes asservis par nature, La Boétie, à l'instar des tragiques grecs, rappelle « la fragilité du bien », en l'occurrence, de la liberté.

À la question de départ, La Boétie apporte une réponse. La précaution s'impose, car cette réponse a ce caractère singulier de ne pas tant résoudre l'énigme que de la relancer, en en déplaçant les termes, en l'énonçant autrement. « Enchantés et charmés par le seul nom d'Un » propose La Boétie. Déplacement mais non solution, car si l'auteur montre que c'est sous l'emprise du *nom d'Un* que se met en marche un mystérieux mécanisme par lequel le *tous uns* se défait pour laisser la place au *tous Un*, l'étonnement demeure. Peut-on aller plus avant dans l'intelligence de ce mécanisme ? Suffit-il pour y parvenir d'invoquer, comme le fait C. Lefort, la menace de l'enchantement inscrite dans le langage et d'ajouter que cette force ne s'exerce pas dans un espace indéterminé, indifférencié, mais en regard d'un lieu bien particulier, celui du pouvoir, qui aussitôt dégagé circonscrit une différence d'avec la société, d'autant plus marquée qu'il s'agit d'un lieu à part des autres hommes et dans lequel il devient possible à celui qui l'occupe de mal faire, c'est-à-dire d'être inhumain et sauvage. Le charme du nom d'Un ou le charme du nom du tyran. On discerne ici plus nettement le dispositif laboétien : c'est sous l'emprise du *nom d'Un* que le *tous uns* se délie, se défait pour laisser la place au *tous Un*, nouvelle totalité qui abolit les singularités. Aussi peut-on dire que si ce nom est la symbolisation de la totalité intégratrice, il fonctionne comme un *double opérateur*, à la fois de *déliation* et de *coagulation*, mettant fin à l'unité plurielle pour donner lieu à une unité une, fermée sur soi et intégratrice.

3.

Absence de solution, disions-nous, silence quant à la question du meilleur régime. Peut-on pour autant en conclure, comme le fait un contributeur de l'édition Vrïn, que nous serions en présence d'une éthique et d'une politique négatives? Et de là la tentation de lire le *Discours* comme une dénonciation d'une science des richesses, d'une économie des rivalités.

Mais le silence de La Boétie quant à la question du meilleur régime ne doit pas rendre aveugle à l'apport de philosophie politique critique de son texte. Comment ne pas percevoir qu'il offre la distinction entre deux dispositifs symétriquement opposés l'un à l'autre, qui, s'ils n'ont ni la valeur de solution, ni de meilleur régime, ont celle de matrices interprétatives, susceptibles de servir de critères de distinction dans la connaissance et l'exploration des régimes politiques: la matrice du *tous uns* d'un côté, celle du *tous Un* de l'autre. Dans ce dernier cas, advient une totalité unitaire, sous l'emprise d'un pouvoir séparé de la société où l'entre-connaissance des hommes a pris fin et où les hommes ne connaissent qu'un simulacre de communication, à travers la figure du chef, comme si chacun d'entre eux était devenu une parcelle du corps du chef. Deux matrices opposées, puisque dans l'une la jonction de la liberté à la pluralité peut s'effectuer, tandis que dans l'autre le surgissement d'une totalité unitaire détruit aussi bien l'espace entre, l'*inter-esse*, la pluralité que la liberté. Et, contrairement à ce que pense un commentateur, la mise en valeur de ces deux matrices ne se résout pas dans l'opposition entre société civile et État, mais désigne un contraste entre une société civile repolitisée qui a pour nom communauté politique et une totalité

close sur elle-même, l'État. Car le lieu véritable du conflit n'est pas entre le social et le politique (la société civile et l'État), mais entre le politique et l'étatique. Opposition d'autant plus précieuse qu'elle peut nous permettre de décrypter des textes difficiles, tels que le manuscrit de Marx de 1843, *La critique de la philosophie du droit de Hegel*, et y voir surgir l'opposition du politique et de l'étatique, sous la forme de la «vraie démocratie» contre l'État.

4.

Le *Discours de la servitude volontaire* ne serait-il pas un appel à l'auto-émancipation du peuple? En effet, si l'on considère que la servitude du peuple est l'effet d'une cause extérieure – la domination des grands – il faut avoir recours, comme l'a vu Marat, à des agents également extérieurs – «Ami du peuple», censeur, avant-garde etc., qui travaillent à réveiller le peuple, à le faire sortir de son enfance et de son apathie. Mais si, comme le montre La Boétie, la cause est intérieure au peuple, la solution est tout autre. C'est pourquoi, La Boétie déclare: «... ce seul tyran, il n'est pas besoin de le combattre, il n'est pas besoin de le défaire; il est de soi-même défait, mais



que le pays ne consente à sa servitude; il ne faut pas lui ôter rien, mais ne lui donner rien¹⁷. » Ainsi, si la servitude est le fruit d'un don de soi, la fin de la servitude peut résulter de l'arrêt du don, du simple retrait, qu'il s'agisse des hommes d'étude ou de ceux d'en-bas. Or cette invitation laboétienne peut donner lieu à une double lecture. Soit une lecture anarchiste-spiritualiste, selon laquelle il faut d'abord changer les âmes avant d'entreprendre de changer l'ordre du monde. Soit une lecture plus politique qui, tirant profit de la causalité intérieure, cherche à nous faire entendre que c'est à nous que revient le soin de notre émancipation, que notre émancipation est notre affaire. Non celle d'agents extérieurs qui, sous couvert de nous libérer, seraient susceptibles de nous soumettre à une nouvelle forme de domination, d'autant plus pernicieuse qu'elle se parerait des couleurs de l'émancipation. À l'auto-servitude répondrait l'auto-émancipation. Le terme n'est pas prononcé par La Boétie, mais la possibilité en est inscrite dans le *Discours de la servitude volontaire*.

Comment découvrir le bon usage de l'hypothèse laboétienne, sinon à la lecture du texte? Le *Discours de la servitude volontaire* n'a-t-il pas pour particularité d'inventer une relation inédite entre son objet, la servitude en question, et l'écriture qui en traite, de construire patiemment un dispositif tel un baromètre de la liberté à l'adresse du lecteur? Comme si le *Discours de la servitude volontaire* était, dans sa texture même, la mise à l'épreuve du désir de liberté du lecteur, de chacun des *tous uns*. Comme si la recherche de la liberté se fortifiait de la capacité à déjouer les pièges du texte, ce faisant à résister au désir de servitude qu'ils recèlent. Comme si cette quête de l'auto-émancipation se nourrissait, au fil de la lecture, de l'interrogation sur la possibilité d'un mode de la non-domination, sous le signe de l'amitié, qui nous relie les uns aux autres, et institue du même coup l'intervalle entre nous, l'*inter-esse* des *tous uns*.

Miguel Abensour

17. La Boétie, *ibid.*, p. 110-111.