

**LA RAISON CONTRE ELLE-MÊME. SERVITUDE ET LIBÉRATION**  
**SELON LA BOÉTIE**

Danièle Letocha  
(Université d'Ottawa)

Le plus radical des penseurs politiques du XVI<sup>e</sup> siècle français n'est pas un huguenot mais un loyal catholique. Il n'a reçu que peu d'attention de la part des historiens du droit et des théoriciens du politique, fussent-ils seiziémistes<sup>1</sup>. À témoin, l'ouvrage panoramique et, par ailleurs, original de Quentin Skinner, The Foundations of Modern Political Thought, qui accorde à La Boétie deux allusions tirées de Montaigne, dans le sens d'un conservatisme légaliste et plat<sup>2</sup>. Yves Roy porte explicitement le même jugement rapide et distrait dans son ouvrage Autorité politique et liberté, entièrement consacré à l'énigme de la sujétion, de l'obéissance et de la soumission politiques<sup>3</sup>. Pourtant, dès 1936, dans L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, Pierre Mesnard avait, le premier, souligné l'intérêt spéculatif majeur des thèses du Discours de la servitude volontaire d'Etienne de La Boétie.

Or, deux travaux récents, prenant tous deux la forme d'une édition du Discours modernisée et commentée, sont venus éclairer le texte d'une manière désormais irréversible. D'une part, dans un livre qui ne porte même pas son nom en page couverture<sup>5</sup>, Simone Goyard-Fabre a produit la meilleure analyse des éléments anthropologiques, juridiques et politiques du Discours. En un peu plus d'une centaine de pages, elle en examine les propositions pour déduire rigoureusement les présupposés et les conséquences rationnelles qui reconstituent la thèse complète de La Boétie sur l'égalité naturelle entre les hommes, sur l'universalité de la raison, sur l'impératif de la laïcité dans la sphère du public, enfin, sur la nécessaire abstraction où doivent se penser les structures de l'Etat conçues en dehors des personnes concrètes des gouvernants et des gouvernés. La force de cette lecture tient à la méthode qui écarte d'abord l'écran rhétorique du Discours pour faire parler le noyau d'intuitions si nettes, souvent jetées au lecteur en raccourci. Contre la rigueur d'une

pareille extrapolation discursive, nous ne voyons presque rien à invoquer. C'est d'ailleurs la même méthode de traitement du texte qui est appliquée ici, avec un résultat différent.

De son côté, dans sa propre édition<sup>6</sup> (qui ne tient pas suffisamment compte de la précédente), Gérald Allard a centré son analyse sur l'institution de la sphère du privé fondée sur le droit naturel inviolable. Allard estime en effet, que toute l'entreprise de La Boétie vise, si l'on peut ici jouer avec une formule kantienne, à limiter le public, ou même à l'abolir, pour étendre le privé. Le fait que le tyran occupe les deux espaces à la fois dénature l'un et l'autre.

Avec certains aménagements, on pourrait concilier les interprétations de Goyard-Fabre et d'Allard en une seule lecture cohérente. Toutefois, ni ces deux commentateurs, ni les critiques plus classiques<sup>7</sup>, n'ont cru bon de s'arrêter à une dimension véritablement énigmatique du Discours: l'ambivalence de la raison dans l'homme, c'est-à-dire la duplicité avec laquelle tantôt la raison travaille à la conscience de soi, tantôt elle y fait activement obstacle. Lorsque Goyard-Fabre écrit que le Discours «ne laisse découvrir ni perspective étatiste, ni puissance de l'idéologie<sup>8</sup>», elle a tort pour la dernière partie de la proposition. Car on trouve bel et bien chez La Boétie une typologie (anhistorique) de la conscience aliénée. L'esquisse en est assez claire, croyons-nous, pour constituer la première doctrine moderne de l'idéologie. Cette découverte du jeune La Boétie peut même fournir l'articulation logique fondamentale du Discours, mais on ne gagnerait rien à réduire à un seul propos la pluralité plutôt encombrante de sa trame saccadée et bariolée. Il existe, pensons-nous, plusieurs vérités d'un pareil discours et, pour une ligne d'ordre qu'on en dégage, son vivant désordre ne s'en trouve pas réduit, fort heureusement.

Il s'agit ici d'établir que La Boétie fournit, de manière fragmentaire et récurrente, imagée autant que conceptuelle, une thèse selon laquelle on ne saurait expliquer le maintien de la tyrannie dans la durée sociale sans poser un très curieux mécanisme symbolique qui prend le relais de la force des armes, à l'insu du tyran, aussi bien qu'à l'insu des tyrannisés. Ce mécanisme répond à la définition contemporaine de l'idéologie, par exemple à celle de Claude Lefort: «système de représentations qui tient par soi et convertit en conditions universelles de l'expérience

les conditions de fait de la pratique sociale et du discours social»<sup>9</sup>. La doctrine boétienne du fondement de la tyrannie propose un tel système. Elle n'en donne cependant que la figure restrictive: distorsion des conditions objectives d'existence, paralysie de l'action collective, universalisation de l'intérêt de l'opresseur. C'est dire que, comme la plupart des théoriciens de l'idéologie d'ailleurs, La Boétie néglige le rôle clarificateur et créateur de l'idéologie en tant que dimension indispensable de l'action, dans le cadre de la tyrannie ou d'un régime qu'il reconnaîtrait conforme à la nature humaine. C'est pourquoi il oppose la représentation idéologique au discours vrai, comme une rationalisation faussée s'oppose à un savoir, depuis lequel l'erreur se laisse identifier. Notre siècle a de même connu des définitions de l'idéologie comme l'autre de la science. Lefort et Althusser ne servent ici que de repères pour mesurer jusqu'où La Boétie remplit, à sa manière, l'intuition du phénomène idéologique. Car, en soupçonnant la raison de duplicité, il tranche sur l'horizon de tous les optimismes de la raison du milieu et de la fin de son siècle. Sa perspective l'éloigne aussi des formes du scepticisme de son temps qui constitue l'autre terme de l'alternative reçue alors, et que l'on trouve, entre autres, chez son ami Montaigne. Pour trouver une doctrine qui s'apparente au pessimisme anthropologique boétien, il faudrait plutôt chercher du côté de Feuerbach et du Hegel de la dialectique du maître et de l'esclave.

Tout l'intérêt du traitement qu'applique le Discours à la vieille question usée de la tyrannie tient à ses postulats naturalistes tranchés. Une fois rompu le lien de subordination entre la cité terrestre et les desseins de Dieu, il faut penser ce monde-ci comme théâtre d'événements proprement humains. Avant ce changement d'axes, la notion de nature humaine reste floue. Elle répond maintenant à une nécessité épistémologique forte. Le sens transcendant perdu doit donc être remplacé par un sens fini. L'homme en devient le fondement, le moyen, la fin, par où il s'institue en ultime responsable et en interprète privilégié. Machiavélien par le mode d'interrogation, La Boétie s'affirme érasmien par son irénisme. Il ne dispose pas des catégories abstraites modernes du droit, tels le contrat, la souveraineté et la citoyenneté. Ce n'est donc pas en tant que juriste qu'il nous intéresse, mais plutôt en tant que fondateur de l'anthropologie politique. Le premier, il prend exclusivement le point de vue des gouvernés, de ceux qui subissent le pouvoir. Sa question est la

suivante: si, avant toute accession à quelque statut politique que ce soit, les hommes naissent naturellement libres et égaux, comment expliquer qu'ils acceptent et adoptent «ce mal d'être serf et esclave» qu'abhorrent ouvertement les bêtes sauvages et même, quoique plus discrètement, les animaux domestiqués?

À un vice aussi répandu, une explication éthique ne saurait suffire, selon La Boétie qui n'ignore pas la dénonciation continue de la tyrannie, depuis Platon. «Appellerons-nous cela lâcheté? Disons-nous que ceux qui servent ainsi sont couards et recrus?» Certes, ils le sont. Et c'est précisément ici que s'arrête le moralisme des érasmien qui conclut, comme Salluste ou Tite-Live, au devoir de vertu et de piété. Non pas La Boétie, pour lequel la déchéance morale est un symptôme lui-même problématique: elle fait donc partie de la «monstruosité» énigmatique dont il faut rendre compte. Car il s'agit de rendre intelligible le fait qu'une dégradation anthropologique «contre nature» est elle-même, en quelque façon, étrangement naturelle. La nature pourrait-elle se dédoubler?

La modernité que La Boétie partage avec Machiavel consiste, entre autres traits, en cette objectivation du «mal politique»: vice chez l'un, corruption chez l'autre, ces maux renvoient à la privation de la liberté par suite d'une démission de la vertu. Or, sans rompre le lien avec l'intention abjecte qui, chez les érasmien, explique le mal par sa cause éthique, Machiavel et La Boétie naturalisent le mal, c'est-à-dire qu'ils problématisent la réponse traditionnelle en la déplaçant vers le champ socio-politique. Et, dans ce nouveau cadre, la cause alléguée par l'éthique n'en est plus une. Les intentions n'ont plus, en effet, qu'un statut indicatif, appelant à la recherche des faits politiques qui agissent sur la conscience sans être toujours conscients. La lâcheté, par exemple, n'apparaît plus comme explicative mais plutôt comme énigmatique: elle est signe des facteurs déterminants qu'il faut identifier dans l'ordre objectif. La déchéance est un effet qui demande une explication naturelle<sup>10</sup>.

«Cherchons donc des hypothèses, si nous pouvons en trouver, pour expliquer comment cette opiniâtre volonté de servir s'est si profondément enracinée qu'il semble maintenant que l'amour même de la liberté ne soit pas si naturel.»

Il convient en effet de chercher de nouvelles hypothèses puisque toutes les dissertations d'école ont ignoré la collaboration active des serfs à leur propre

oppression. Et l'hypothèse académique d'une rationalité unidimensionnelle ne peut rendre la tyrannie intelligible. Pour l'expliquer adéquatement, La Boétie renonce à priori à l'angélisme de la tradition. Il expose trois hypothèses dont il montre la congruence avec sa lecture de la situation anormale à éclaircir: d'abord la coutume qui, en institutionnalisant l'ordre de la servitude, naturalise en fait ce qui reste, en droit, contre nature; ensuite la psychologie sociale de la répression exercée par la pyramide des tyranneaux; enfin, la nécessité que la dégradante tyrannie présente quelque obscur intérêt pour leur répugnant état, chez les esclaves eux-mêmes. C'est précisément ici qu'intervient la doctrine de l'idéologie.

Or, le développement de ces hypothèses fait clairement apparaître que la troisième fonde les deux premières en ce sens qu'elle en constitue la condition de possibilité. Cela signifie que l'essence de la servitude volontaire n'est pas à chercher dans l'ordre social ou politique. La Boétie l'assigne à une structure anthropologique plus fondamentale. Il soutient que, dans la nature humaine indéniablement rationnelle, il existe un versant de rationalité négative et mortifère, capable de faire échec aux aspirations de la rationalité positive. Or, la raison positive est la source exclusive de l'aménagement du registre politique. Comme, dans la tyrannie, on doit reconnaître l'oeuvre de la raison négative, il s'ensuit qu'on doit y voir la négation du politique dans une sinistre déchéance où tyran et tyrannisés perdent non point la raison mais bien leur caractère humain. Tous les éléments de cette thèse sont énoncés dans le Discours, singulièrement les procédures de la rationalité négative, la dénégation aveugle opposée à l'expérience, la justification des rapports de forces, leur transformation imaginaire en destin universel, la falsification des rapports horizontaux entre les hommes, bref, toute une phénoménologie de l'aliénation idéologique en tant que déréalisation du monde et de soi.

D'une manière non linéaire, métaphorique et polémique, La Boétie pose deux spirales d'attitudes en tension. La première et la seule objective est celle qui exprime la nature humaine foncière et irréductible. Son noyau se situe dans la liberté «native», inaliénable et inviolable en droit. La liberté n'est pas une conquête de la vie sociale, mais plutôt un donné brut, spontané et universel: «... il ne faut pas douter que nous soyons tous naturellement libres, puisque nous sommes compagnons et que

personne ne peut penser que la nature ait mis quelqu'un en servitude puisqu'elle nous a tous mis en compagnie.» L'entendement suffit pour avoir l'intuition de cette évidence. Il s'agit de l'entendement en tant que raison droite, c'est-à-dire comme moyen d'accès immédiat à la nature. L'intuition nous apprend que «si nous vivions avec les droits que la nature nous a donnés et selon les enseignements qu'elle nous dispense, nous serions naturellement obéissants aux parents, sujets de la raison et serfs de personne.» Et, pour La Boétie, ce constat a valeur normative. Dans la liberté, il voit la valeur anthropologique suprême qu'il faut cultiver et défendre avec une vigilance instruite. La liberté est gardienne des autres valeurs qui se perdent sitôt qu'elle est compromise. La thèse de l'organicité des valeurs rend compte ici de la contamination globale de la conscience.

De plus, dans une conception dynamique, providentielle et téléologique de la nature humaine, ce bien que constitue la liberté innée n'est pas livré aux accidents des circonstances sans une force auxiliaire: «Il reste donc que la liberté est naturelle et, de la même manière, à mon avis, nous sommes nés non seulement en possession de notre indépendance, mais aussi avec l'inclination à la défendre.» En droit donc, il n'apparaît pas possible que cette liberté se perde tant que l'homme reste vivant. Et, en un premier temps, La Boétie affirme qu'une simple inspection de l'esprit suffit toujours, même dans l'état de servitude le mieux ancré, à recouvrer son évidence par un jugement objectif qui affranchit réellement. Aussi, il n'enjoint pas les serfs à briser la tutelle extérieure, mais leur dit simplement: «Soyez résolus à ne plus servir et vous voilà libres.» Belle simplicité. La condition est de garder le contact avec soi pour reconnaître immédiatement sa propre nature en toute circonstance.

Or, c'est ce rapport transparent de soi à soi qui est atteint, dans la pathologie de la tyrannie. Le désordre rompt le contact avec les évidences naturelles. Alors l'impossible se produit; on observe l'inconcevable: les hommes tombés en servitude y demeurent apparemment de leur plein gré, de façon commune et courante: «Si on voit non pas cent, non pas mille hommes, mais cent pays, mille villes, un million d'hommes qui ne s'attaquent pas à un seul, dont le mieux traité de tous en reçoit ce mal d'être serf et esclave, comment pourrions-nous nommer cela?» Pour rendre ce phénomène intelligible, il faut sortir du cadre précédent. La servitude est consentie

pour des raisons que la droite raison ne connaît pas. Il faut, en même temps supposer que ce mystérieux et suicidaire consentement précède la servitude accomplie.

C'est ainsi que La Boétie est conduit à sa découverte anthropologique. La nature humaine elle-même doit comporter une faille majeure par où peut s'insinuer la contamination qui la modifie radicalement. La clef de la servitude n'est pas à chercher entre le tyran et ceux qu'il opprime mais bien dans les rapports que chacun entretient avec soi-même. Là se trouve un danger permanent qui rend intelligible la complicité perverse qui lie l'opprimé à son oppresseur.

En un second temps, donc, La Boétie pose une série d'opérations rationnelles, ayant la propriété d'occulter la première. Il est remarquable que cette anthropologie s'écarte des partitions traditionnelles qui opposent la raison (nécessairement droite) aux passions (nécessairement tortueuses). C'est le jugement qui est mis en cause ici. Le manque de volonté ou de vertu ne saurait rendre compte de diverses contradictions pratiques, relevées par le Discours, dont celle-ci: pourquoi la même nation qui s'humilie devant le cruel arbitraire d'un méprisable pillard va-t-elle si courageusement à la guerre, exposer sa vie pour lui? Néanmoins, on observe le fait en d'innombrables points de l'histoire. S'il s'agissait de lâcheté, elle jouerait dans les deux cas. Ce n'est pas le fait de la peur, c'est une façon autre de raisonner. La contradiction reste inaperçue des victimes parce que la raison entre dans une voie oblique et développe une stratégie cognitive perverse. La séquence représente une logique de l'aveuglement engendrant une connaissance/méconnaissance du monde, d'autrui, de soi.

La cause occasionnelle, c'est une première violence extérieure: «car pour que les hommes, tant qu'ils ont quelque chose de l'homme, se laissent assujettir, il faut de deux choses l'une: qu'ils soient contraints ou abusés.»<sup>11</sup> En fait le texte place les deux cas en succession plutôt qu'en alternative. Que le hasard des armes fasse des vaincus, il n'y a pas à s'en étonner. Un vaincu, tombé dans la servitude involontaire, n'est cependant pas encore un serf. Quoique extérieurement empêché, il jouit d'une identité libre, et aspire à recouvrer sa liberté. Néanmoins, le passage du temps peut créer des conditions où une nation jadis vaincue, qui n'est plus placée sous une force

supérieure à la sienne, choisit de rester sous le joug parce que les hommes se trouvent «enchantés et charmés par le seul nom d'un».

La conscience entre ainsi dans l'irréalité dont elle reste captive. Pour maintenir le rapport de forces favorable au tyran, il faut qu'une autre force répressive vienne subrepticement prendre le relais. Le vaincu devient serf en intériorisant la tutelle extérieure; l'idéologie, c'est la règle de la tutelle intérieure. Cette fois, il ne s'agit plus de la faiblesse humaine devant la brutalité. Il y a une faiblesse plus grave encore dans l'exercice de la rationalité, selon La Boétie. D'abord un aveuglement, un oubli extrême, met la liberté innée entre parenthèses. La mesure de sa situation objective échappe à l'homme, ainsi que la libération qu'appelle sa nature profonde. La conscience de l'homme «abâtardi», «assoti», «avachi», se trouve «enchantée» au sens fort: fascinée, ensorcelée, altérée, faussée. La fausseté du jugement consiste dans l'identification servile à l'intérêt du tyran, contre son propre intérêt d'opprimé qu'il a perdu de vue. D'ailleurs, La Boétie ne manque pas de relever combien le tyran s'étonne qu'on le craigne autant, lui qui connaît sa faiblesse objective. Est-il aussi facile de s'imposer? Oui, rien n'est plus simple. Il suffit de jouer adroitement de la séduction. Car de lui-même, le serf s'institue serf en intériorisant, puis en amplifiant une contrainte extérieure qui n'a plus de référent dans le monde de l'expérience empirique.

Le Discours montre chacun tyran de soi-même, et par là confiné à une condition infra-humaine. Car - La Boétie y revient constamment -- l'humanité n'advient à l'homme que par la parole et dans l'«entreconnaissance» de ses «compagnons». La subjectivité active et franche n'est pas un donné; elle se comprend comme dérivée de la pratique d'une intersubjectivité naturelle, fondatrice, donc logiquement première. L'amitié en est le milieu et la fin. Ici apparaît l'un des rouages qu'utilise la monarchie : atomiser la communauté naturelle en provoquant la peur, la méfiance et la concurrence entre les hommes. La condition d'individu insulaire est jugée inhumaine : «ils deviennent tous singuliers en leurs fantaisies»<sup>12</sup>.

D'une part, cette condition anthropologique produite par la tyrannie d'«un seul», appartient, elle aussi, au régime pervers de l'«un» : voilà donc la fissure par où s'introduit la mystification. Le défaut d'«entreconnaissance» rend possible la

méconnaissance. D'autre part, sous ce régime symétrique de l'«un», la raison solitaire ne s'éteint pas; elle se trouve au contraire engagée dans une délétante surchauffe. On voit que l'intersubjectivité détient un privilège cognitif : là se trouve le régulateur de l'objectivité de tout jugement de réalité. Et si cette conception d'un principe de raison hétéronome ne reçoit pas de traitement spécifique dans le Discours, c'est que ce postulat épistémique est implicitement admis dans l'écriture du XVI<sup>e</sup> siècle. L'organisation de la subjectivité a ses propres règles; elle ne se distribue pas autour de la position solipsiste et transcendante de la res cogitans régissant ses cogitata privés. Autre dit, elle ne va pas de «Je» au «Nous» mais bien dans le sens inverse.

Ce mécanisme d'auto-aliénation que La Boétie décrit, il en fait la condition de possibilité de la servitude: ce qu'il appelle la «cause». L'accomplissement de l'aliénation - à laquelle échappent toutefois quelques individus d'élite non accoutumés ni apprivoisés, et protégés qu'ils sont par leur conscience critique d'érudits, engagée dans un dialogue avec les livres - provoque la métamorphose anthropologique. L'aliénation commence, en effet, par une rupture qui fait basculer la condition humaine de l'obéissance à la servitude infra-politique, de l'état de gouvernement à l'abjection de la tyrannie. «... parce qu'il est malaisé de croire qu'il y ait quoi que soit de public dans ce gouvernement où tout appartient à un seul», l'assise inviolable du privé se trouve attaquée. La vilénie du tyran ne tient pas tant à la violence qu'à l'objet de cette agression. Grâce à son réseau de tyranneaux, le tyran pourchasse ses esclaves dans leur personne, dans leurs enfants, dans leurs biens patrimoniaux même. L'ordre totalitaire est, par essence, aliénant et avilissant du seul fait qu'il est infra-politique. Ce principe est repris par Bodin: «... car il n'y a point de chose publique s'il n'y a quelque chose de propre (...) car si la famille et la cité, le propre et le commun, le public et le particulier sont confus, il n'y a ni République, ni famille.» (Les Six Livres, I.2).

L'intériorisation de sa perte supposée suscite une opacité psychique caractéristique chez le serf: il ne se reconnaît plus lui-même, ne peut plus percevoir son droit naturel, n'a plus l'intuition de sa franchise. Il ne communique plus avec le monde extérieur qu'à travers la médiation de son aliénation. Se jugeant démuné, il l'est effectivement, en un sens. L'occultation de «la nature simple et non altérée»

semble si radicale à La Boétie qu'il hésite sur ce nouveau statut d'avilissement. Il en fait non pas un déficit mais une mutation qui suscite, puis entretient en l'homme une sorte de seconde nature: «La nature de l'homme est bien d'être indépendant et de le vouloir l'être; mais sa nature est aussi telle qu'il prend naturellement le pli que l'éducation lui donne.» Et encore: «Ainsi nous pouvons dire que toutes les choses auxquelles l'éducation de l'homme l'accoutume lui paraissent naturelles». Et donc: «Les serfs prennent comme naturel l'état de leur naissance.»

Nous sommes loin de l'idée de coutume comme variations des moeurs, dont son ami Montaigne a fait largement usage. Pour La Boétie, la coutume répond non à un aménagement de la nature, mais plutôt à une seconde nature produite par l'idéologie tyrannique.

Cette seconde nature opère contre nature.

Quelle est donc cette nature que l'homme lui-même peut dénaturer et renaturer autrement? Ambiguë et fragile. La Boétie pratique certainement un transfert de l'ordre théologique à l'ordre anthropologique. À la source de sa démarche, on peut en effet retrouver ici le vieux modèle de la chute originelle assortie d'un indice antiquisant: origine idéale - dégradation - restauration. Ce qu'il y apporte, par les exigences inhérentes à la sécularisation interrogative, c'est la percée quant aux arcanes de la raison. Car il ne fait aucun doute que La Boétie attribue à la raison elle-même la métamorphose dont il cherche à rendre compte. Ne propose-t-il pas, par contraste, l'enviable condition des animaux sauvages qui, dépourvus de raison, et donc heureusement incapables de rationaliser leur captivité, la refusent jusqu'à la mort, en criant: «Vive la liberté!»? Les animaux échappent à la duplicité de la raison tandis que l'homme devient communément inhumain par la raison.

La découverte fondamentale de La Boétie réside dans la révision de l'essence de la volonté. La volonté est en quelque sorte une force aveugle qui se mobilise au service des représentations sans distinguer entre fiction et réalité, entre déraison et raison<sup>13</sup>. Il faut donc chercher ailleurs le sens de la servitude volontaire. L'examen de la raison en fournit la clef, dans le Discours. Il nous semble, par conséquent, que les lectures du Discours qui jouent exclusivement sur les figures du désir ou de la volonté sont dépourvues de fondement dans le texte boétien<sup>14</sup>.

La Boétie, le premier, insiste sur la consistance de la seconde nature qui met l'humanité en tutelle et l'y garde. Il en expose la genèse, le modèle, les invariants, les lois, et tout le poids ontologique. Le jugement s'avère atteint dans sa faculté de distinguer l'empirie de la fiction, le vrai du faux. Or, dans la nature seconde, on ne trouve pas seulement la première diminuée. Dans sa sphère, en effet, la négativité de la raison déploie sa propre fécondité toxique. Elle construit des représentations; elle légitime la nouvelle perception de soi et du monde sous la forme d'une normalité fatale et d'une logique du destin. Bref, elle redéfinit la situation subjectivement, à partir du tyran - «celui que vous faites aussi grand qu'il l'est» - sans égard à l'objectivité de la situation: «Celui qui se fait ainsi votre maître n'a que deux yeux, deux mains, un seul corps et n'a rien d'autre que ce qu'a le moindre des habitants du nombre infini de nos villes, si ce n'est l'avantage que vous lui donnez pour vous détruire.» La substitution du projet antagoniste de l'autre à l'affirmation de soi se comprend sur le fond d'un premier glissement de l'objectivité vérifiable vers une subjectivité factice. Tout se joue dans cette première désorientation. Et La Boétie s'avoue scandalisé à l'idée qu'elle se trouve inscrite dans la nature rationnelle, à titre de risque permanent.

Comment opère-t-elle? La déréalisation de la perception ouvre les vannes au délire sans frein de la conscience. Le règne du mensonge généralisé s'installe alors. Il obéit à des règles repérables et précises, avec la prévisibilité d'un engrenage bien enclenché. La seconde nature mime la première avec une implacable logique. Et ce mensonge ne se laisse pas réduire à un défaut de vérité: l'illusion se vit comme effet de vérité, ou plus exactement comme système de vérités doté d'une cohérence forte. L'empirie demeure impuissante à y faire échec, précisément à cause de la positivité de l'oeuvre de la rationalité négative. En fait, La Boétie indique clairement combien l'inscription dans la durée investit l'idéologie d'une persuasion aussi intense. D'autre part, comme on l'a dit, la distance critique s'abolit et, d'autre part, la pseudo - légalité obscurcit dans la conscience du serf, tout recours à l'idée de légitimité. La tension entre la norme et le fait se perd progressivement jusqu'à disparaître. Et cela s'explique par le fait que la raison négative déploie autant d'intelligence que la raison positive.

Il semble qu'elle ait réponse à tout. L'ardeur à s'auto-détruire est aussi vive, dans la nature humaine que l'est l'ardeur à se construire. D'ailleurs, comme on l'a dit, la destruction constitue, à sa manière, une savante construction. La ruse du tyran sait en tirer parti par une série de manipulations qui ont pour effet de consolider le système de la représentation idéologique. La Boétie insiste sur la vulnérabilité de la conscience déjà asservie devant la pompe, les légendes magiques et le mélange des registres religieux et politique. Les tyrans apprennent vite l'intérêt «de mettre devant eux la religion comme garde du corps et d'emprunter, s'il était possible, quelque échantillon de la divinité pour la maintien de leur méchante vie.» Les sujets se transforment en objets au service du caprice du prince: c'est le sens de la servitude volontaire c'est ainsi qu'à sa surprise, le maître obtient sans peine la «révérence» et jusqu'à la «dévotion» de ses esclaves infantilisés. Il peut désormais tricher à son aise en invoquant un pactum subjectionis totalitaire auquel, objectivement, personne n'a souscrit. Peu importe: ce pacte honteux prend figure de régime politique. Sa positivité est telle qu'elle rend l'oppression physique superflue. La Boétie constate le principal trait de la subjectivité au sens moderne: à travers la dynamique ouverte de l'oppression symbolique, il pose la conscience en acteur, en agent, en instance responsable du sens comme du non-sens. La doctrine boétienne introduit une subtilité anthropologique remarquable en concluant que si les serfs ne sont pas responsables du pactum subjectionis où ils s'avalent devant le tyran, leur déchéance leur est néanmoins imputable: «Comment oserait-il vous courir sus s'il n'était pas d'intelligence avec vous? Quel mal pourrait-il vous faire, si vous n'étiez pas les receleurs du larron qui vous pille, les complices du meurtrier qui vous tue et des traîtres envers vous-mêmes?» Le jeu complexe des instances s'organise. Les analyses du champ de conscience du colonisé chez Frantz Fanon et chez Alberto Memmi se situent dans le prolongement de cette ligne anthropologique.

C'est ainsi que, pour rendre compte des rapports entre les deux versants de la raison, La Boétie est conduit à postuler implicitement un inconscient collectif. En effet, l'oubli abyssal où se trouve reléguée la nature franche et authentique ne peut se concevoir que si l'on suppose un lieu psychique inaccessible du point de vue de la seconde nature. La conscience abruti n'a pas accès à ce qu'elle ne cesse pourtant pas

d'être. Le paradoxe du Discours consiste à penser ensemble deux données. D'une part le serf est réellement (devenu) aveugle. Il ne voit ni sa liberté première ni la possible émancipation à entreprendre, parce qu'il voit tout autre chose sans interstice, sans recul. La Boétie dit ressentir de la pitié pour son humanité perdue sans recours. Le tableau paraît uniformément et définitivement noir. Car la condition théorique et pratique de la libération, selon La Boétie, se fonde sur la conscience claire de la liberté innée. Or, l'aliénation, c'est l'abolition de cette conscience. D'autre part, le Discours appelle partout à la restauration de l'intuition première. Il implique que l'aveugle peut recouvrer la vue, que la libération reste possible. Non point par quelque action violente qui n'aurait pour effet que de reconduire la tyrannie avec d'autres acteurs<sup>15</sup>, mais par une «simple» inspection de l'esprit. Il faut donc que l'abolition de la nature première au profit de la seconde nature ne signifie pas son anéantissement. Il faut comprendre que la nature première - et la droite raison qui l'anime - demeure refoulée hors de la conscience, dans un ailleurs inconscient dont elle peut, en principe, ressurgir. La libération ne constitue pas un véritable processus: comme une illumination instantanée, elle est prise de conscience spécifique. C'est la reprise du contact immédiat de soi avec soi, qu'il faut supposer pluriel. La restauration de l'intersubjectivité horizontale est la condition nécessaire de ce contact immédiat et cependant médiatisé dans son fondement. L'identité comme le sentiment de réalité se construisent à partir de l'altérité.

L'examen de l'opacité des médiations idéologiques prend son importance dans la perspective d'une libération de la tutelle que la conscience exerce sur elle-même. L'éventuelle libération, d'ailleurs contingente, s'effectue non point tant par la volonté que par la remontée de la condition de la volonté. La Boétie appelle l'homme à une dramatique de l'authenticité. La duplicité de la raison qui peut détruire l'homme aussi bien que le construire introduit dans le Discours une dimension tragique que la philosophie ne retrouvera pas avant le dix-neuvième siècle, chez les «penseurs du soupçon».

## NOTES

1. Cf. La première partie de notre critique du Discours de la servitude volontaire, à paraître sous le titre de «La Boétie précurseur des Lumières?» in Revolution and Enlightenment. Timothy O'Hagen, ed., Aberdeen University Press, en 1991.
2. Cambridge University Press, 1978; cf. vol. II, p. 281; Skinner semble ne retenir que le Mémoire sur l'Édit de janvier 1562 comme source digne d'intérêt lequel correspond effectivement à sa pratique de conseiller au Parlement de Bordeaux, mais laisse dans l'ombre les rapports complexes avec sa doctrine du pouvoir.
3. VLB éditeur, Montréal, 1988; cf. p. 106 où Roy, après une seule mention du Discours, propose de passer aux «auteurs plus sérieux». Son propos recouvre pourtant celui de La Boétie puisqu'il se demande au nom de quoi le pouvoir réussit à obtenir l'obéissance. Mais dans la perspective anglo-saxonne analytique où il se place, seules les lignes d'argumentations abstraites et suivies offrent matière à penser. Et dans le cas des doctrines modernes et contemporaines formellement développées, ce livre présente une étude serrée et féconde, illustrant la difficulté du thème que La Boétie aborda le premier : l'institution de l'État. Or, on attendrait une reconsidération de La Boétie dans un texte aussi original et rigoureux qui reprend a radice l'organisation des questions pour en tirer des éclaircissements neufs. Règle générale, en effet, l'histoire et la philosophie politiques ignorent les thèses de La Boétie. C'est le cas du Dictionary of the History of Ideas, Philip P. Wiener, ed., (1973 : New York, Scribner's Sons) où l'unique occurrence se limite à son nom parmi quelques idéologues de l'anarchisme non violent; cf. l'article «Anarchism» de Arthur Lehning, I.72a.
4. Vrin, Paris, 1936; dans la 3e édition de 1977, le chapitre «La Boétie critique de la tyrannie» se trouve pp. 389 à 406.

5. Et qui se présente modestement sous la bannière didactique: La Boétie, Discours de la servitude volontaire, chronologie, introduction, bibliographie, notes par Simone Goyard-Fabre, Garnier Flammarion, Paris, 1983.
6. Discours de la servitude volontaire de La Boétie, modernisation, présentation et commentaire de Gérard Allard, coll. Philosophie, Le Griffon d'argile, Sainte-Foy, 1985; nous utilisons ici sa modernisation, sans renvoi numérique puisque le Discours n'occupe que trente et une pages de l'ouvrage.
7. Cf. Notre texte annoncé supra, note 1., nommément Lamennais, Payen, Prévost - Paradol, Feugère, Bonnefon, Armaingaud, Villey, Barrère, Paul-Boncour, Mesnard, Paulus, Butor.
8. Op.cit., p. 114: la proposition marque son désaccord avec les résultats de Claude Lefort, dans «La naissance de l'idéologie et l'humanisme» in Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique, Gallimard, Paris, 1978, pp. 234 à 277.
9. Op.cit., p. 234.
10. Ce que nous appelons objectivation des pathologies politiques (dans la préface au livre premier des Discorsi, Machiavel ne se présente-t-il pas comme le médecin de la politique?), implique un passage de la subjectivité à l'objectivité. Mais la tâche épistémologique de La Boétie, au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, n'est évidemment pas du même ordre que celle à laquelle se livrent, trois siècles plus tard, Hegel, Marx, Nietzsche ou Freud : ils s'attaquent au sujet épistémique auto-fondateur, juge du savoir et administrateur de la vérité, pour renouer avec le soupçon boétien concernant la transparence de la raison. Dans la représentation pré-cartésienne de la subjectivité, La Boétie rencontre le foyer éthique issu de la superposition de l'intériorité stoïcienne à l'âme judéo-

chrétienne. C'est un pôle plus simple à contourner que ne l'est le sujet rationaliste de notre modernité.

11. Ailleurs: «contraints ou déçus».

12. Le plus pénétrant des commentaires sur le statut et la fonction de l'amitié chez La Boétie est sans doute celui d'Allard qui développe sa problématique en dehors et au-delà des remarques littéraires de Michel Butor. Cf. Michel Butor, Essais sur les essais, Gallimard, Paris, 1968, et Gérald Allard, op.cit., aussi «Les servitudes volontaires : leurs causes et leurs effets selon le Discours de la servitude volontaire d'Étienne de la Boétie» in Laval théologique et philosophique 44, 2 (1988).

13. Contre la tradition augustinienne qui oppose la bona voluntas judiciaire à l'erreur de jugement propre à la mauvaise volonté, et dans la crise théologique du libre arbitre, La Boétie prend ici des risques majeurs.

14. La réduction de la problématique du Discours aux figures du désir obnubilant la raison est surtout le fait des théoriciens du politique de notre siècle. Ainsi, Claude Lefort : «c'est la dimension sociale du désir humain» que dévoile La Boétie (pp. 266-7); Pierre Clastres y voit la nostalgie de l'autonomie du «sauvage» devant l'émergence de l'état moderne. Simone Weil en retient la fausseté du sentiment dans l'illusion conformiste. Cf. Pierre Clastres et Claude Lefort, Le Discours de la Servitude volontaire. La Boétie et la question du politique, Payot, Paris, 1976; Contrairement à Goyard-Fabre, nous n'avons vu nulle part dans les textes de Lefort une doctrine de l'idéologie attribuée à La Boétie.

15. Pour cette raison, La Boétie s'oppose au tyrrannicide.