

La Boétie contre le pouvoir : un sauvage anthropologue

Bernard GRACIANNETTE,

Université Michel de Montaigne-Bordeaux III

Résumé. La dénonciation radicale de la domination politique et le recul critique que La Boétie impose à son lecteur devant la réalité de la soumission à l'État semblent bien de nature à côtoyer la réflexion des anthropologues sur la nature équivoque et sur les vrais artifices de l'autorité. De fait, par le regard distancié qu'il jette sur sa propre société, et, à travers elle, sur toute société, La Boétie est, avant la lettre, un ethnologue. Mais, par la vigueur irrespectueuse des questions que lui inspirent les aliénations qu'engendre la vie au sein de l'État, cet ethnologue est aussi un sauvage. À la dénonciation de la domination, il oppose l'image de la liberté sauvage et originelle d'un individu qui serait au plus près de lui-même, de ses semblables et de la nature. C'est dire que, pour lui, la barbarie n'est pas au commencement, mais au terme de l'histoire et que, comme tout sauvage, il ne fait guère crédit à l'idée de progrès.

On ne trouve pas, dans le *Discours de la servitude volontaire*, d'allusion claire aux Indiens d'Amérique découverts cinquante ans plus tôt, sinon peut-être cette évocation fugace de « gens tout neufs, ni accoutumés à la sujétion, ni affriandés à la liberté et qu'ils ne sceussent que c'est ni de l'une ni de l'autre, ni à grand-peine des noms » (Abensour 1976, p. 124)⁸⁴. Le jeune La Boétie⁸⁵ trouve toutes ses références dans l'horizon de sa culture humaniste. Pourtant, sa dénonciation radicale de la domination politique et le recul critique qu'il impose à son lecteur devant la réalité de la soumission à l'État semblent bien de nature à côtoyer la réflexion des anthropologues sur la nature équivoque et sur les vrais artifices de l'autorité. De fait, par le regard distancié qu'il jette sur sa propre société, et, à travers elle, sur toute société, La Boétie est, avant la lettre, un ethnologue. Mais, par la vigueur irrespectueuse des questions que lui inspirent les aliénations qu'engendre la vie au sein de l'État, cet ethnologue est aussi un sauvage. À la dénonciation de la domination, il oppose l'image de la liberté sauvage et originelle d'un individu qui serait au plus près de lui-même, de ses semblables et de la nature. C'est dire que, pour lui, la barbarie n'est pas au commencement, mais au terme de l'histoire et que, comme tout sauvage, il ne fait guère crédit à l'idée de progrès.

Situé dans son temps (celui de la Réforme et des révoltes paysannes, celui du nouvel universalisme humaniste et des guerres de François Ier), La Boétie est le témoin de la croissance de l'État-nation en voie de centralisation, du moment où le mode d'obéissance hérité de la féodalité (l'allégeance, la foi jurée, la protection du faible par le fort) rencontre la soumission progressive et obligatoire à une autorité

⁸⁴ Les références renvoient à l'édition du *Discours* publiée par Miguel Abensour, avec de nombreux documents et des essais de Pierre Clastres et Claude Lefort, aux Éditions Payot en 1976.

⁸⁵ Le *Discours* fut écrit, selon Montaigne (*Essais*, I, XXVIII), alors que La Boétie n'avait pas « atteint le dixhuitième an de son âge », soit au plus tard en 1548. Les spécialistes pensent qu'il fut légèrement remanié vers 1551-1552.

unifiée sur une plus large échelle, et donc plus lointaine. La Boétie découvre comme une énigme la servitude d'État et, avec elle, la déformation, la défiguration que subissent les rapports féodaux lorsqu'ils sont transposés à l'échelle de l'État : pourquoi et comment obéir à un maître que l'on ne connaît pas, sinon comme une image ou une légende, mais comment, aussi, se dérober à cette obéissance qui s'impose comme le nouveau – et le seul – repère de la vie commune ? Le *Discours* doit d'abord être lu comme une tentative pour rendre compte d'une transition, d'en décrire les effets, d'essayer de découvrir les voies par lesquelles elle s'accomplit.

À cette fin, débordant largement le cadre d'une actualité qui n'est jamais évoquée qu'à demi-mot, il élabore un mythe : le mythe de la volonté de servitude. Il s'attache à montrer que la réalité de la domination brutale renvoie en fait à l'acceptation de celle-ci par les hommes eux-mêmes. Si l'État s'affirme comme puissance autoritaire, spoliatrice et destructrice, c'est parce que tous – ou du moins, le plus grand nombre –, un jour, l'ont bien voulu. La servitude volontaire est une réalité observable dans le passé et le présent. Mais cette réalité dépend elle-même d'un fait dont l'histoire ne fournit aucun principe d'explication, d'un fait scandaleux, à peine imaginable, devant lequel La Boétie, dans les premières pages du *Discours*, proclame avec véhémence son ébahissement : la volonté de servitude, le fait que les individus acceptent de souffrir pour servir. C'est ce fait insaisissable qui revêt, nous semble-t-il, une portée mythique. Il est introuvable dans la réalité alors même qu'il fournit l'éclairage qui permet de la comprendre. De fait, à partir de ce mythe d'origine de l'acceptation de l'inacceptable, La Boétie engage une réflexion sur les conditions de l'existence politique et, au delà, sur l'idée même de nature humaine et sur l'articulation de cette nature à la culture et à l'histoire.

Le mythe de la volonté de servitude, La Boétie l'élabore à l'aide des matériaux que lui fournit sa culture : l'image traditionnelle de la tyrannie, du pouvoir d'un seul érigé en maîtrise absolue, à laquelle répond l'image, non moins traditionnelle, de la vertu républicaine en révolte contre le despotisme. L'Antiquité offre des exemples et des contre-exemples qui permettent d'éclairer et de juger le présent : il y eut jadis des oppresseurs et des esclaves (la situation d'aujourd'hui renvoie donc à une constante de l'histoire), mais il y eut aussi des cités et des individus jaloux de leur liberté (la situation d'aujourd'hui n'est donc pas la seule possibilité qui s'offre aux hommes et elle appelle sur elle le regard critique).

Ce que montre en outre l'histoire, c'est que l'acceptation de la tyrannie est toujours rendue possible par l'existence même du tyran, par les artifices qu'il utilise pour assurer sa propre perpétuation et sa propre légitimation et, surtout, par l'appareil militaire et policier qu'il met en place – ou plutôt qui se met en place spontanément – autour de lui. Le *Discours* s'ouvre sur la dénonciation des périls inhérents à la monarchie – « la puissance d'un seul dès lors qu'il prend ce titre de maître est dure et desraisonnable » (Abensour 1976, p. 103) – et s'achève sur une description de la pyramide des pouvoirs (six courtisans dirigent six cents obligés qui eux-mêmes contrôlent six mille subordonnés...) qui constitue « le ressort et le secret de la domination » (*Ibid.*, p. 150). Il énumère en outre avec une grande précision les instruments par lesquels la tyrannie garantit son existence : de la démagogie du plaisir octroyé pour abêtir les peuples qui « s'aleschent vite à la servitude par la moindre plume qu'on leur passe comme on dit devant la bouche »

(*Ibid.*, p. 141), jusqu'à la sacralisation de soi à laquelle les détenteurs du pouvoir, des empereurs d'Assyrie aux rois de France, ont toujours eu recours.

La volonté de servitude s'insère dans le cadre que déterminent la volonté et les appuis du tyran. Ce n'est certes pas l'esclave qui fabrique son maître de toutes pièces, mais c'est lui qui lui donne et qui perfectionne à tout moment les instruments de la puissance. Le scandale consiste en ceci que l'obéissance politique n'est pas exigée de l'extérieur ; elle n'est même pas à proprement parler obéissance, exécution raisonnée d'un ordre que l'on accepte, adhésion délibérée à une autorité, mais sollicitation de la domination par ceux sur qui elle va s'exercer, abandon de soi (de ses biens, de sa famille, de sa vie même) au pouvoir injustifié et injustifiable de celui qui gouverne. Cette attitude, dit La Boétie, n'a pas de nom ; elle se refuse à toute qualification par les mots de la morale traditionnelle ; ce n'est pas un vice, mais un « monstre de vice » (*Ibid.*, p. 108). Elle n'est même pas commandée par la crainte ou par quelque souci de sécurité. Pourtant, elle existe, et elle est massive : « tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes endurent quelquefois un tyran seul » (*Ibid.*, p. 104). À cette calamité nul n'échappe et chacun prête la main.

Le récit mythique consiste donc ici à reporter sur la seule volonté des sujets l'origine de la servitude. Il consiste dans l'affirmation de ce renversement qui subvertit toute pensée connue sur l'origine et la perpétuation du pouvoir. Il suffirait, dit La Boétie, de ne pas vouloir pour ne pas servir. Nous y reviendrons. Ce qu'il importe pour l'instant de souligner, c'est que, si la servitude est volontaire, la volonté de servir, elle, n'est pas libre. Elle est liée par le désir qui se fixe sur le détenteur du pouvoir, sur le prince, ou plutôt sur son image, comme image de l'unité. Ce n'est pas un individu en tant que tel qui est l'objet de la soumission ; pour tyranniser, il n'est nul besoin d'être législateur génial, héros ou père du peuple, et c'est « le plus souvent le plus lasche et femelin de la nation » qui occupe la place (*Ibid.*, p. 107). C'est à une image, à un nom, « le nom seul d'un » (*Ibid.*, p. 105), que va l'adhésion populaire. Ce nom, c'est celui que chacun aimerait pouvoir se donner. En lui se cristallisent trois choses : l'unité du corps social vécue comme réalité imaginaire d'un être transindividuel dans lequel les individus pourraient trouver la justification de leur existence ; l'unité de la personne du tyran comme principe de l'unité du corps social ; enfin, l'unité que chacun voudrait pour lui-même et qu'il croit reconnaître dans l'unité de la personne du tyran.

La soumission à l'autre n'est donc rien d'autre que la contrepartie d'une quête de soi hors de soi⁸⁶. Cette quête prend la forme d'une attente, l'attente de la répétition d'un plaisir fugace et illusoire (la « plume » évoquée plus haut). La volonté servile est donc d'abord une volonté du moindre effort sur soi. Mais il arrive aussi que soient exigés des efforts et des sacrifices. Alors, la volonté en question a l'occasion de montrer son mauvais aloi. Pour volontaire qu'elle soit, la servitude est en tout cas étrangère à toute forme d'enthousiasme et d'héroïsme, et toujours sans commune mesure avec le patriotisme des citoyens libres. « Avec la liberté se perd tout en un coup la vaillance » (*Ibid.*, p. 138).

Tel est donc le mythe : au principe de la servitude, il y a un charme dont l'origine historique est inassignable et qui est si puissant qu'il est capable de faire supporter

⁸⁶ Bernard Edelman, relisant La Boétie à la lumière de Freud, écrit : « *La servitude volontaire est un narcissisme qui a besoin du chef pour exister* » (Edelman 1981, p. 142).

la souffrance qu'apporte inévitablement la domination. En cédant à ce charme, les hommes ont accepté la servitude, les hommes se sont pris à un piège qui, un jour, leur a été tendu et, depuis lors, ils n'ont cessé de contribuer à renforcer son efficacité. Ce charme n'agit qu'au prix d'un renoncement à l'initiative (sinon à l'action). Servir, c'est agir sans vouloir par soi-même. Se libérer de la servitude, ce serait vouloir par soi-même et, en vertu de cette volonté, renoncer à agir. « Vous pouvez vous en délivrer si vous l'essaiés, non pas de vous en délivrer, mais seulement de le vouloir faire » (*Ibid.*, p. 116). Alors le tyran s'effondrerait, comme un colosse aux pieds d'argile. Mais on verra combien cette hypothèse est improbable pour La Boétie.

Admettons que la tyrannie soit un cas exceptionnel et aberrant de la vie des cités. Il n'en reste pas moins que La Boétie reste fort discret sur la nature et la réalité des régimes politiques autres que la tyrannie, de régimes où les individus pourraient se contenter d'« obéir » sans « servir ». Il prétend « réserver pour un autre temps » (*Ibid.*) la question de la confrontation entre la monarchie et les autres formes de républiques, mais le fait est qu'il abandonne dès le début de son propos les problèmes traditionnels de la philosophie politique et sa préoccupation n'est manifestement pas de réfléchir sur la classification des régimes et sur les moyens de parvenir à la meilleure forme de gouvernement. D'ailleurs, lorsqu'il en vient cependant à esquisser lui-même une classification, il se borne à distinguer « trois sortes de tyrans » (ceux qui obtiennent le royaume par élection, ceux qui l'obtiennent par la conquête et ceux qui l'obtiennent par droit de succession), et s'empresse d'ajouter que ses propres distinctions ne tirent pas à conséquence puisque « étant les moyens de venir aus regnes divers, toujours la façon de regner est quasi semblable » (*Ibid.*, p. 123). Tout semble se passer comme si le fait de la tyrannie (dont la notion comprend déjà les autres formes de la monarchie) était susceptible de nourrir une interrogation qui excède la particularité de son cas. Tout semble se passer comme si, à travers la question de la tyrannie, se trouvait posée la question de la nature du pouvoir d'État, de ses ressorts et de ses effets sur les conditions de la vie des hommes. Ainsi envisagé, le *Discours* prend la dimension d'une extraordinaire entreprise de désacralisation du politique.

Pour La Boétie, la vie politique, telle qu'elle apparaît à travers le cas paradigmatique de la tyrannie, est un artefact. Elle fabrique un type particulier de rapports entre les hommes, des rapports voulus, créés et maintenus par eux. Elle ne procède ni d'une institution divine – les Juifs eux-mêmes, peuple élu, se donnèrent des rois « sans contrainte ni besoin » (*Ibid.*, p. 124) –, ni d'une nécessité naturelle – la survie que seul l'État pourrait assurer –, et moins encore d'une démarche de la raison juridique. Entre gouvernants et gouvernés ne s'instaure aucun intérêt commun, aucun rapport juridique, aucune réciprocité d'obligations et de services. L'unité politique de la société ne relève pas du droit⁸⁷. Bien plus, ce qu'annonce la

⁸⁷ Dans l'histoire des théories du pouvoir, La Boétie se situe à la croisée de plusieurs chemins. De la tradition républicaine de l'Antiquité, remise à l'honneur au XVI^{ème} siècle (notamment par le Machiavel des *Discours sur la première décade de Tite-Live*), il hérite la référence à une résistance à la tyrannie, possible pour les individus dotés d'une forte conscience de leur appartenance à une cité, à une unité politique dont il faut à tout prix défendre l'intégrité. Mais, même si, selon Montaigne, « il eut mieux aimé estre nay à Venise qu'à Sarlac », l'idée de citoyenneté républicaine ne reçoit pas dans le *Discours* de contenu précis. À son époque, en rupture progressive

tyrannie, c'est une pratique résolument anti-juridique de la politique : il est « malaisé de croire qu'il y ait rien de public en ce gouvernement [la tyrannie] où tout est à un » (*Ibid.*, p. 104). Dans ce régime (et dans tous ceux dont il constitue le modèle), la démarcation entre public et privé se brouille ; la mobilisation et l'auto-mobilisation des consciences se substituent à la délibération collective et à la définition des droits et des devoirs.

En fait, la politique semble commencer au moment où l'imaginaire collabore avec la force, au moment où les praticiens de la violence (le tyran et ses complices) découvrent qu'ils peuvent tirer profit du désir des sujets pour asseoir la domination⁸⁸. Ils disposent d'ailleurs de multiples moyens pour entretenir ce désir en lui fournissant à peu de frais des occasions de jouissance (toujours la « plume »). « Les theatres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bectes estranges, les médailles, les tableaux et autres telles droguerries c'estoient aus peuples anciens les apasts de la servitude, le pris de leur liberté, les outils de la tirannie » (*Ibid.*, p. 141-142).

Dès lors, le fondement de la légitimité trouve son véritable lieu : l'imaginaire. L'affirmation de l'autorité politique et sa reconnaissance s'effectuent à travers un échange d'images, de symboles, de croyances. À l'image de lui-même qu'accrédite le prince pour faire accepter sa puissance répond la crédulité toujours disponible du peuple qui, en retour, projette sur la personne de celui-ci ses propres productions mythologiques.

C'est ainsi que la collusion entre le politique et le sacré est un instrument commun aux gouvernants et aux gouvernés. Elle met en œuvre une sorte de dynamique interne à la vie sociale qui ne cesse de reconstruire le politique dans l'imaginaire. Cette dynamique consiste en ceci que les sujets acceptent et, surtout, reprennent à leur compte les manœuvres idéologiques du pouvoir. S'ils obéissent et se soumettent de gaieté de cœur, c'est parce qu'ils ne demandent eux-mêmes qu'à projeter la source de l'autorité au delà de la société réelle. Tout se passe comme s'ils ne pouvaient concevoir les rapports d'obéissance comme des rapports simplement humains, comme s'ils ne pouvaient concevoir leur rassemblement qu'à partir d'un point extérieur au monde dans lequel ils vivent. La Boétie suggère assez clairement que ce travail de l'imaginaire et les tromperies qu'il engendre sont loin d'être le fait des seules tyrannies. Son regard critique – ce regard qu'on doit bien appeler ethnologique – se retourne sur la monarchie française : mieux vaut, dit-il, ne pas examiner de trop près les « histoires » par lesquelles nos rois – qui, précise-t-

avec la tradition chrétienne, il doit sans doute une conception laïque et naturaliste des rapports politiques – la vie politique comme artefact – liée à une affirmation puissante des droits de l'individu. Mais il n'entrevoit pas encore la solution juridique du contrat comme clé de voûte de la légitimité qu'élaboreront, au XVII^e et au XVIII^e siècle, les théoriciens du droit naturel.

⁸⁸ Il importe de souligner que le tyran lui-même et ses complices – c'est-à-dire tous ceux qui participent à la pyramide de l'appareil d'État – occupent des places bien différentes dans l'économie du désir des sujets, et que cette différence est un élément essentiel de la servitude volontaire. En effet, l'investissement du désir dans la personne du tyran est d'autant plus fort et d'autant plus durable que les mécontentements et les protestations que suscitent les exactions du pouvoir s'adressent toujours à ses représentants sans jamais l'atteindre personnellement. En d'autres termes, plus la violence étatique est brutale, plus la haine se concentre sur les membres de l'appareil d'État, mais aussi plus se trouve renforcé le fantasme du caractère surnaturel du tyran. « Volontiers le peuple du mal qu'il souffre n'en accuse point le tyran mais ceus qui le gouvernent ; ceus la les peuples, les nations, tout le monde a l'envi jusques aux paisans, jusques aux laboureurs ils scavent leur noms, il dechifrent leurs vices, ils amassent sur eux mille outrages, mille vilénies, mille maudissons... » (Abensour 1976, p. 163).

il cependant, avec, sans doute, quelque ironie, semblent « non pas faits comme les autres par la nature » – donnent à leur autorité une aura légendaire (*Ibid.*, p. 148-149).

L'artefact que constitue la vie politique, La Boétie en parle comme de l'effet d'une « dénaturation ». Les rapports de complicité qui se nouent entre princes et sujets ont en fait une longue histoire. Surajoutés à une nature de l'homme dont nous aurons à reparler, ils relèvent de la « coutume », de cette « nourriture » que les pouvoirs ont toujours servie aux citoyens et à laquelle ceux-ci n'ont pas manqué de prendre goût. « La coutume qui a en toutes choses grand pouvoir sur nous, n'a en aucun endroit si grand vertu qu'en cecy, de nous enseigner a servir » (*Ibid.*, p. 126). Dans la coutume sont inscrits les codes qui règlent les relations des individus au pouvoir. La coutume, nous venons de le dire, évoque l'idée d'une longue histoire, et le fait est que les hommes qui sont nés dans un peuple déjà asservi ne peuvent avoir l'idée d'un autre type de relations politiques. On ne peut reprocher aux individus de n'avoir pas le pouvoir de s'y soustraire : « je suis d'avis qu'on ait pitié de ceux, qui en naissant se sont trouves le joug au col, ou bien que on les excuse, ou bien qu'on leur pardonne, si n'aians veu seulement l'ombre de la liberté et n'estant point avertis ils ne s'apperçoivent point du mal que ce leur est destre esclaves » (*Ibid.*, p. 132).

Mais le pouvoir de la coutume ne tient pas seulement à l'histoire immémoriale qu'elle porte. Il consiste aussi bien dans le fait que, loin de s'user avec le temps, sa vigueur est proportionnelle à la passivité des sujets, que ceux sur qui elle pèse sont capables à tout moment de renforcer son efficacité. Le temps de la servitude est un temps sans mémoire et la servitude recrée sans cesse ses propres conditions⁸⁹. Les hommes sont toujours prêts à se jeter, ou au moins à se laisser aller, dans les bras de celui qui s'offre à leur dévotion : « le peuple deslors qu'il est assujetti tombe si soudain en un tel et si profond oubli de la franchise [...] qu'on dirait a le voir qu'il a non pas perdu sa liberté mais gagné sa servitude » (*Ibid.*, p. 125). La coutume, en ce sens, n'est rien d'autre que le pouvoir qu'ont les hommes de rendre leur propre souffrance à tout instant familière.

Le mal est-il incurable ? La Boétie semble le penser. En tout cas, il n'appelle nullement à la révolte et s'invite lui-même à suivre le conseil des médecins qui recommandent « de ne pas mettre la main aux plaies incurables », alors qu' « il semble maintenant que l'amour de la liberté ne soit pas si naturelle » (*Ibid.*, p. 117) ; ce « maintenant » mérite d'être souligné). Le temps des tyrannicides est passé ; les amis de la liberté sont peu nombreux, isolés, réduits à l'impuissance et la dissidence risque bien, désormais, de passer pour folie : « le bon zele et affection de ceus qui ont gardé maugré le temps devotion a la franchise [...] demeure sans effet pour ne s'entrecongnoistre point [...] ils deviennent tous singuliers en leur fantaisie » (*Ibid.*, p. 135). La liberté est, pour le plus grand nombre, un souvenir perdu.

⁸⁹ Montaigne avait bien compris la leçon de La Boétie – même s'il en tire la conclusion résolument conservatrice de laisser, autant que possible, les choses en l'état : « Les peuples nourris à la liberté et à se commander eux mesmes, estiment toute autre forme de police monstrueuse et contre nature. Ceux qui sont duits à la monarchie en font demesme. Et quelque facilité que leur preste fortune au changement, lors mesme qu'ils sont, avec grande difficultéz, deffaitz de l'importunité d'un maistre, ils courent à en replanter un nouveau avec pareilles difficultéz, pour ne se pouvoir resoudre de prendre en haine la maistrise » (Montaigne [a] 1988, p. 116)

Le souvenir est d'autant plus lointain que la distance est devenue plus grande entre gouvernants et gouvernés. La tyrannie vient des villes et c'est à partir d'elles qu'elle tisse ses filets⁹⁰. L'État moderne était fort probablement pour La Boétie l'opérateur de ce processus irréversible par lequel la nature humaine s'est trouvée transformée. Car c'est bien d'une transformation, d'une « dénaturation » qu'il s'agit et il y a une aporie du politique qui consiste en ceci que l'intolérable est devenu, avec le temps, irréversible. La question, question critique par excellence, demeure pourtant de savoir si l'intolérable était inévitable.

La dénaturation qu'engendre le politique, La Boétie en parle comme d'un « malencontre » (*Ibid.*, p. 122), un événement fâcheux, un mauvais hasard – ce moment originel, incompréhensible, inassignable dans le temps dont le mythe de la volonté de servitude tente de rendre compte et que les circonstances n'ont cessé de réactualiser. C'est dire que l'avènement de la servitude et sa perpétuation se situent sous le signe d'une contingence radicale qui justifie l'étonnement, l'indignation et la dénonciation. La sagesse est de penser que tout aurait pu se passer autrement. Dans et par la servitude, avec la politisation des existences, un lien s'est rompu, le lien avec la nature, et spécialement avec ce que l'homme avait reçu de celle-ci en partage. Toutefois, la question, pour La Boétie, n'est pas de savoir si l'homme aurait pu se dispenser de l'institution du politique, mais bien plutôt de signaler ce qui, dans ce qui constitue son humanité, évoque l'idée d'un chemin différent de celui qu'a emprunté la vie politique. Il ne s'agit pas de défaire ce que l'histoire a fait, même si elle l'a mal fait (La Boétie n'est pas un révolutionnaire). Il ne s'agit pas de restaurer un état de l'humanité antérieur à l'institution étatique (La Boétie n'est pas le penseur des sociétés sans État). Il s'agit seulement, en désacralisant le politique, de le relativiser en montrant qu'un autre univers, qu'un autre système de rapports est au moins pensable. L'entreprise est sans doute purement théorique. Elle ne se donne pas comme la recherche d'une solution au problème de la coexistence. Elle se borne à suggérer l'idée d'une pluralité des solutions possibles de ce problème (et en cela, évidemment, elle se rattache aux questions fondamentales de l'anthropologie). Sans prétendre s'opposer à la réalité, sans prétendre dire le possible ni même le souhaitable, la réflexion de La Boétie sur la nature originelle de l'homme fonde cependant la dimension critique de son propos. L'idée de la nature humaine au nom de laquelle est dénoncée la domination est, en quelque sorte, une idée minimale. Elle ne se réfère à aucune législation naturelle qui s'imposerait universellement à l'humanité⁹¹. Elle n'implique aucune hypothèse

⁹⁰ À la servilité des foules urbaines, toujours prêtes à mordre aux appâts que leur jette le tyran, à lui donner ce qu'il attend d'elles, et plus encore, le provincial La Boétie oppose la relative indifférence de ceux qui, dans les campagnes et les villages, supportent la domination en proférant des « *maudissons* » contre les séides du pouvoir, mais sans faire plus qu'on ne leur demande, en obéissant aux ordres sans zèle inutile : « *Le laboureur et l'artisan, pour tant qu'ils soient asservis, en sont quittes en faisant ce qu'on leur dit ; mais le tyran voit les autres qui sont près de lui coquinans et mendiants sa faveur ; il ne faut pas seulement qu'ils fassent ce qu'il dit, mais qu'ils pensent ce qu'il veut, et souvent pour lui satisfaire qu'ils prévoient encore ses pensées* » (Abensour 1976, p. 155).

⁹¹ La réserve à l'égard de l'idée de loi naturelle se retrouve chez Montaigne : « *Mais ils sont plaisants quand, pour donner quelque certitude aux loix, il disent qu'aucunes fermes, perpetuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence. Et, de celles-là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins : signe que c'est une marque aussi douteuse que le reste* » (Montaigne (b) 1988, p. 579-580).

sur l'origine et la finalité de l'espèce. Elle consiste seulement dans l'énonciation des caractères propres de l'homme tels qu'ils se laissent encore repérer à travers les déformations que le politique leur impose. Sous la servitude se laisse entrevoir la sociabilité ; l'empire de l'imaginaire n'annule pas l'usage possible de la raison ; la soumission ne peut pas être confondue avec l'obéissance délibérée.

Nous naissons « naturellement obéissants aux parents, sujets à la raison, serfs de personne » (*Ibid.*, p. 117). Ces caractères, il faut le souligner, renvoient à un état de fait, à un donné initial à partir duquel les hommes définiront, tant bien que mal (et, on le sait, plus souvent mal que bien), les voies et les moyens de leur vie en commun. Car ce donné peut être (et a généralement été) oublié, perdu. Il y a de fait une plasticité de l'homme qui interdit d'attribuer à sa nature une quelconque stabilité. Plus exactement, cette nature est telle qu'il faut aussi lui attribuer la négation du donné initial qui la constitue : « La nature de l'homme est bien d'être franc et de le vouloir être ; mais aussi sa nature est telle que naturellement il tient le pli que la nourriture lui donne » (*Ibid.*, p. 133). La culture (la « coutume », la « nourriture »), pour La Boétie comme pour Rousseau, crée les artifices qui rendent de plus en plus difficile – et même, pour le plus grand nombre, pratiquement impossible – toute remémoration de l'usage originare des facultés. Il n'en reste pas moins que la liberté native que dissimulent l'histoire et la politique nous est commune avec les animaux : « les bestes qui encore sont faites pour le service de l'homme ne se peuvent accoutumer à servir qu'avec protestation d'un désir contraire » (*Ibid.*, p. 122). Le désir de liberté est ce par quoi se trouve marquée l'appartenance de l'homme à la grande chaîne des êtres de la nature.

Si l'homme a, en tant qu'être naturel, en tant qu'animal, la vocation de renâcler devant toutes les chaînes, cela ne signifie pas que ses caractères propres – la sociabilité, la raison, le langage – le prédisposent à la dénaturation. La Boétie s'attache au contraire à montrer que la liberté de l'homme – cette liberté sauvage et originelle dont nous parlions en commençant et qui demeure, pour l'humanité, une possibilité de raison – implique en fait le meilleur usage de ces caractères. C'est dans l'état où il est le plus proche de ses racines animales que l'homme dispose le mieux des ressources de la raison et de la morale. L'« état de nature » (expression que La Boétie n'emploie pas) est celui dans lequel s'ouvrent les plus hautes possibilités pour la culture des individus.

La sociabilité, qui se découvre au sein de la famille, n'est rien d'autre que la possibilité donnée aux individus de nouer entre eux des relations fraternelles. Cette possibilité est inscrite dans notre appartenance à une même espèce : « la nature [...] nous a tous faits de mesme forme, et comme il semble, a mesme moule, afin de nous entreconnoistre tous pour compaignons ou plutost pour frères » (*Ibid.*, p. 118). Cette identité de nature n'exclut pas les différences accidentelles entre individus. Certains sont « plus forts » ou « plus avisez » que d'autres. Mais ces différences elles-mêmes ne justifient nullement l'usage du droit du plus fort. Elles fournissent au contraire l'occasion d'instaurer entre nous des relations d'entraide. Bien plus, pour favoriser de telles relations, nous disposons du don le plus précieux que nous a fait la nature « ce grand present de la voix et de la parole » (*Ibid.*, p. 119). C'est par leur pouvoir de communiquer, de se connaître et de se reconnaître les uns les autres que les individus sont frères, et qu'ils sont égaux. La relation sociale authentique est une relation de face-à-face. À cela il faut ajouter

que le face-à-face est la condition de la cohérence personnelle de chacun des partenaires. Chacun ne peut communiquer et coopérer avec ses semblables que dans la mesure où il est pleinement lui-même. La sociabilité dont la nature nous donne les moyens ne nous destine pas à une unité de genre humain dans laquelle les individualités s'effaceraient, mais à une « alliance et société » qui, tout à la fois, supposerait et parachèverait la libre édification des personnalités : « elle [la nature] vouloit pas tant nous faire tous unis que tous uns » (*Ibid.*). Liberté et sociabilité ne sont donc pas incompatibles puisqu'il n'y a de véritable vie sociale qu'au prix de la liberté de chacun.

Le vrai modèle de la sociabilité, c'est, en fait, l'amitié. « L'amitié c'est un nom sacré, c'est une chose sainte [...] ce qui rend un ami assuré de l'autre c'est la connaissance qu'il a de son intégrité ; les répondens qu'il en a c'est son bon naturel, la foi et la constance » (*Ibid.*, p. 160). Avec elle s'instaure entre les individus des relations qui représentent une alternative à celles qu'entretient la tyrannie. Alors que, sous la tyrannie, tous les regards sont tournés vers l'image de l'Un et ne peuvent donc se rencontrer, les amis, au contraire, se regardent, se parlent et se connaissent. Alors que le tyran et ses suppôts n'entretiennent que des rapports de méfiance réciproque, le combat pour la liberté a toujours été le fait de vrais amis dont la ferme volonté se nourrissait de la connaissance qu'ils avaient les uns des autres. Les amis choisissent l'échange de paroles contre l'échange d'images. C'est ce qui fait leur force.

Il reste que cet éloge de l'amitié n'est assurément pas en mesure de faire la lumière sur ses propres prolongements politiques. La société des amis ne désigne aucun de ses membres pour occuper le trône du pouvoir⁹². D'ailleurs, la politique de l'amitié, vertueuse et périlleuse n'est et n'a jamais été possible que pour quelques-uns. Pour le plus grand nombre, l'aporie du politique demeure : l'intolérable est effectivement devenu irréversible. Le « gros populus » (*Ibid.*, p. 134) est condamné à cette vie où les individus juxtaposés, indifférents les uns aux autres, s'échappent à eux-mêmes dans la contemplation de l'unité rêvée, faute de vouloir et de pouvoir affronter le regard d'autrui.

Bibliographie

Edelman Bernard, 1981, *L'homme des foules*, Paris, Payot

Delacomptée, Jean-Michel, 1995, *Et qu'un seul soit l'ami : La Boétie*, Paris, Gallimard

La Boétie, Etienne (de), 1976, *Discours de la servitude volontaire*, Édition dirigée par Miguel Abensour, Paris, Payot

Montaigne, Michel (de), (a), 1988, *Essais*, I, XXIII, « De la coutume et de ne changer aisément aucune loi reçue », Paris, Editions Villey; (b) 1988, *Essais*, II, xii, « Apologie de Raymond Sebond », Paris, Editions Villey

⁹² Commentant les premières lignes du *Discours* (la harangue d'Ulysse en faveur de la monarchie), Jean-Michel Delacomptée propose une hypothèse suggestive sur la manière dont La Boétie pouvait concevoir l'exercice d'une autorité non tyrannique « Cette place inoccupée, c'est la suprématie du chef dont Ulysse, confronté à la révolte de l'armée grecque, fait l'apologie, et que La Boétie rêvait de laisser vacante au profit peut-être d'un primus inter pares sur le modèle des présidents de chambre dans les Parlements, système horizontal de compagnons égaux et libres » (Delacomptée, 1995, p. 176).