



Abensour, la Boétie et l'impensé de la philosophie politique

Sophie Marcotte-Chénard

DANS **Lectures de Miguel Abensour** 2025/1, PAGES 25 À 41
ÉDITIONS **Cahiers philosophiques**

ISSN 0241-2799

DOI 10.3917/caph1.180.0026

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2025-1-page-25?lang=fr>



CAIRN · INFO

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumis à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Lectures de Miguel Abensour

ABENSOUR, LA BOÉTIE ET L'IMPENSÉ DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

Sophie Marcotte-Chénard

La redéfinition des tâches de la philosophie politique se déploie dans la pensée de Miguel Abensour à partir d'un dialogue renouvelé avec l'œuvre d'É. de La Boétie. Nous montrons dans cet article que la compréhension de ce que doit être la philosophie politique, de ses interrogations et de son mouvement fondamental, requiert de faire retour sur cet auteur oublié de la tradition. Faire droit à « l'épineuse » hypothèse de La Boétie signifie repenser les prémisses de la théorie classique de la domination, les limites du « retour » de la philosophie politique au lendemain de l'expérience totalitaire et les fondements du rationalisme politique moderne. En tant que figure de résistance, La Boétie agit dans la pensée abensourienne comme référent critique et comme garant d'une nouvelle vision de la philosophie politique.

Dans son ouvrage consacré à Hannah Arendt, Miguel Abensour soulève une question qui gêne les interprètes de son œuvre, souvent prompts à en faire une figure centrale de la philosophie politique au ^{XX}^e siècle : Arendt serait-elle contre la philosophie politique¹ ? La question pourrait être reprise et appliquée au cas d'Abensour lui-même : qu'en est-il de sa propre relation à cette discipline que l'on nomme « philosophie politique » ?

La réponse à cette question peut sembler au premier abord assez simple : il proclame haut et fort sa volonté de développer une véritable philosophie politique critique, qui ferait tenir ensemble la critique de la domination et la pensée de l'émancipation, préservant l'autonomie et la spécificité des choses politiques par rapport aux phénomènes d'ordre sociaux-historiques².

■ 1. Voir M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique* ? Paris, Sens & Tonka, 2006.

■ 2. Voir M. Abensour, « Pour une philosophie politique critique ? » (2002) dans *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009, p. 266-267.

Ses nombreux ouvrages et son rôle en tant qu'éditeur confirment le travail incessant qu'il a mené en vue d'une « réactivation »³ – et non d'une restauration – de la philosophie politique, réactivation qui se déploie en tenant compte des tragiques leçons du XX^e siècle, et au premier chef de l'expérience de la domination totalitaire.

Pourtant, M. Abensour se fait également critique de la philosophie politique, comprise sous diverses acceptions : comme approche philosophique du politique qui ignore la centralité de l'action, comme discipline institutionnalisée qui résulte en une philosophie universitaire éloignée des choses politiques aux XIX^e et XX^e siècles, comme « retour » dans les années 1980 qui se présente sous le signe de l'oubli de la critique de la domination, ou encore comme étude des choses politiques qui repose sur un rationalisme trop étroit et qui fait fi de l'importance de l'esprit utopique. Le rapport complexe de M. Abensour à la philosophie politique se traduit donc à la fois par une méfiance à l'égard de sa tradition et de l'institutionnalisation de la discipline, mais également par une volonté de sauvetage et par un désir de pratiquer la philosophie, quoique dans un rapport « inventif à la non-philosophie »⁴.

Celui qui se décrit parfois comme « théoricien critique » ou encore comme « guetteur »⁵ ne va toutefois pas jusqu'au geste de refus arendtien de la philosophie politique, puisqu'il persiste à en défendre l'appellation plutôt que de choisir celle de « théorie politique » (H. Arendt), de « théorie critique » (école de Francfort) ou encore de « pensée de la politique » (C. Lefort). On pourrait croire que la désignation « théorie politique » serait plus apte à décrire son entreprise, puisqu'elle accommode une variété d'objets sans entretenir une forte tendance « canonique ». Pourtant, en dépit de sa posture critique, M. Abensour insiste pour conserver le nom de *philosophie politique*. Puisqu'il est toujours attentif à la question du langage et de son pouvoir, il importe de savoir ce qu'il cherche à préserver par ce nom. Qu'y a-t-il à sauver dans la philosophie politique, et à quelles conditions ce sauvetage est-il possible et souhaitable ?

On peut dire que M. Abensour pense avec la philosophie politique contre la philosophie politique⁶. Le résultat est l'institution d'un déplacement ou encore d'un ébranlement des catégories à partir desquelles on pense cette discipline et activité. Ce bouleversement est nourri tout au long du parcours intellectuel de M. Abensour par la référence constante à une figure intempestive, oubliée de la tradition et qui vient chambouler les registres établis, à savoir Étienne de La Boétie. Des années 1970 jusqu'à son décès en 2017, Abensour s'engage dans un dialogue sans cesse renouvelé avec l'œuvre laboétienne. Nous montrerons que c'est sous l'égide de la persistance de l'interrogation de La Boétie sur la servitude volontaire que l'on peut comprendre la réactivation abensourienne de la philosophie politique dans toute sa complexité.

■ 3. M. Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*. Entretien avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 23, 362.

■ 4. M. Abensour, « Entretien avec Miguel Abensour. Préparé et réalisé par Jean-Claude Poizat », *Le Philosophoire* 44, 2015, p. 17.

■ 5. *Ibid.*, p. 15.

■ 6. Voir G. Labelle et D. Tanguay (dir.), « Le retour de la philosophie politique en France », *Politique & Sociétés* 22, n° 3, 2003, p. 7.

Le spectre de La Boétie hante l'œuvre d'Abensour⁷ ; spectre bienveillant, s'il en est, guetteur qui s'assure que n'est pas oubliée cette « scandaleuse question », celle du désir d'assujettissement ou de servitude qui vient compliquer les aventures de la liberté. Selon Abensour, la vérité sur l'œuvre de La Boétie *intéresse ici et maintenant* la vérité sur la politique, pour reprendre l'expression que Claude Lefort emploie à propos de Machiavel⁸.

Dès lors, la compréhension de ce que doit être la philosophie politique, de ses interrogations et de son mouvement fondamental, requiert de faire retour sur ce qui fut pendant longtemps – et demeure encore aujourd'hui – un texte oublié de la tradition. Comme nous le montrerons dans les sections suivantes, faire droit à « l'épineuse » hypothèse de La Boétie signifie repenser les prémisses de la théorie classique de la domination, les fondements du rationalisme politique moderne et les limites du « retour » de la philosophie politique au lendemain de l'expérience totalitaire. En tant que figure de résistance, La Boétie agit dans la pensée abensourienne comme référent critique et comme garant d'une nouvelle vision de la philosophie politique.

Oubli et redécouverte Le destin de l'œuvre de La Boétie

La figure de La Boétie est souvent connue de façon superficielle par l'intermédiaire de son amitié avec Montaigne, devenue célèbre par la description qu'en fait ce dernier dans le chapitre consacré à ce thème dans les *Essais*⁹. Mais les écrits laboétiens demeurent le plus souvent inconnus, ignorés, ou encore attribués à Montaigne lui-même. Aucune œuvre de La Boétie ne fut publiée de son vivant ; et le destin posthume de ses écrits ne suit pas un tracé linéaire.

La production et la diffusion du *Discours de la servitude volontaire* contribuent à alimenter l'énigme du texte. Écrit en 1546 ou 1548 – les indications de Montaigne sont contradictoires sur ce point¹⁰ – le texte est au départ destiné à une circulation privée dans des cercles intellectuels humanistes. Le texte ne porte pas de titre spécifique et ne recevra une désignation définitive que de manière posthume. Comme le soulignent Balsamo et Knop, « les variations du titre de l'œuvre sont à l'image de l'instabilité du texte tout entier »¹¹. Le manuscrit de Henri de Mesmes est sans titre. Certains font mention, de manière posthume d'un *De la servitude volontaire*. Montaigne renvoie au texte en usant du terme de *Discours*, introduisant par là le titre sous lequel on connaît maintenant l'opus. Mais plusieurs versions font usage d'autres

■ 7. Les références au *Discours de la servitude volontaire* sont nombreuses dans les écrits abensouriens, qu'il s'agisse de ses textes sur Arendt, Clastres, Lefort, Spinoza, ou encore les nombreuses mentions dans les entretiens qu'il a accordés.

■ 8. Voir C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 2008 [1972], p. 776.

■ 9. Voir Michel de Montaigne, *Essais*, éd. P. Villey et V. L. Saulnier, Paris, Puf, 1965, p. 71.

■ 10. Afin d'éviter l'association du *Discours* de La Boétie avec la révolte de la gabelle en Guyenne, Montaigne rectifie son affirmation initiale voulant que La Boétie ait écrit le texte à l'âge de 18 ans. D'autres indications permettent de penser que le texte fut écrit vers 1552. Sur ce point, voir J. Balsamo and D. Knop, « Un texte et son histoire », dans *De la servitude volontaire. Rhétorique et politique en France sous les derniers Valois*, Mont Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 27-60.

■ 11. *Ibid.*, p. 29.

titres, dont *Vive description de la Tyrannie, et des Tyrans* (1577) ou encore *Contre la tyrannie et les tyrans* (1605)¹².

Lorsque Montaigne décide de publier les écrits de son ami après son décès en 1563, il omet volontairement le *Discours de la servitude volontaire*, convaincu que le texte sera récupéré et utilisé à des fins partisans, notamment dans un contexte de tensions grandissantes à la suite de guerres de religions. Voulant sauver la réputation posthume de son ami, Montaigne fut toutefois bousculé dans ses plans par la publication anonyme de deux extraits du texte de La Boétie dans *Le Réveille-Matin des Français et de leurs voisins* en 1574. Trois ans plus tard, en 1577, l'œuvre fut publiée dans sa totalité, à partir d'une copie établie entre 1560 et 1570. La visée est politique : le texte est utilisé par les minorités calvinistes en France pour dénoncer la tyrannie du régime en place et défendre la cause de la liberté religieuse.

L'ambiguïté de la réaction de Montaigne à l'égard de l'opus et son apparent inconfort face à son contenu témoignent de la difficulté d'établir l'intention fondamentale de La Boétie. D'un côté, Montaigne affirme qu'il s'agit d'un écrit de jeunesse, d'un simple exercice. De l'autre, il soutient qu'il ne fait nul doute « qu'il ne creust ce qu'il escrivoit : car il estoit assez conscientieux, pour ne mentir pas mesmes en se jouant »¹³. Montaigne présente le texte comme une défense de la liberté contre la tyrannie, évoquant même la préférence républicaine de La Boétie. Il insiste toutefois sur la fidélité de ce dernier aux lois de son pays, ce qui ne l'empêche pas de reconnaître que son esprit était « moulé au patron d'autres siècles que ceux-cy »¹⁴. Pierre Leroux, dans sa discussion du « contr'un » de La Boétie, montre tout l'embarras de Montaigne, qui souhaite éviter que l'œuvre serve à troubler l'ordre établi mais qui reconnaît simultanément son pouvoir agitateur¹⁵.

La réception du *Discours* de la Boétie est donc teintée d'ambiguïté dès le XVI^e siècle. Que faire de ce texte que Montaigne juge trop scandaleux pour l'intégrer à ses *Essais*, trop scandaleux même pour que le nom de son ami y soit associé, même après sa mort ? Car Montaigne avait en partie raison de mesurer le caractère dangereux du *Discours*, alors intégré au *Mémoire de l'État de France* qui fut classé comme écrit subversif devant être brûlé selon le décret du Parlement de Bordeaux le 9 mai 1579¹⁶. Le discours laboétien est donc dès le moment de sa création un texte intempestif, qui ne se place dans aucune tradition établie ou école de pensée spécifique, qui devance ses contemporains et se voit trop moderne dans son siècle même¹⁷.

Son caractère inactuel explique d'ailleurs en partie sa réception discontinue. Après sa publication initiale, le texte tombe dans l'oubli jusque vers la fin du XVIII^e siècle, où il est utilisé à quelques reprises à des fins partisans (en 1789

■ 12. La dénomination *Contr'un* est également posthume et de nature arbitraire, ne reposant sur aucun socle textuel et n'étant pas systématiquement utilisée dans les versions parues au XVI^e siècle.

■ 13. Montaigne, *Essais*, I, 27, p. 201, cité dans J. Balsamo et D. Knop, « Un texte et son histoire ».

■ 14. *Ibid.*, p. 201.

■ 15. P. Leroux, « Le contr'un d'Étienne de La Boétie » (1847), dans *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 43.

■ 16. J. Balsamo et D. Knop, « Un texte et son histoire », dans *De la servitude volontaire. op. cit.*, p. 39.

■ 17. Abensour et Gauchet évoquent « cette étrange modernité » de La Boétie dans son siècle (« Présentation. Les leçons de la servitude et leur destin », dans É. La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. XIX).

et 1791)¹⁸. Ce n'est qu'au cours du dix-neuvième siècle que certains penseurs anarchistes et socialistes renouent avec l'œuvre de La Boétie, le plus souvent comme arme critique. Ce faisant, la recherche du sens de l'œuvre est reléguée au second plan afin de servir des fins politiques. Les écrits d'Abensour sur La Boétie montrent qu'il s'est donné pour tâche de redonner ses lettres de noblesse philosophiques au *Discours* en le détachant de ses usages partisans pour en comprendre la profondeur et les nuances. Mais il y a plus : le texte de La Boétie semble contenir en germe l'ensemble du projet de philosophie politique critique d'Abensour. Il ne s'agit donc pas principalement d'évaluer l'interprétation abensourienne de La Boétie – dont certains éléments peuvent être contestés – mais de voir ce qu'il *fait* avec le *Discours*.

Son intérêt provient précisément du fait que l'on ne sait quoi faire de ce texte qui vient par son propos interroger les prémisses à la fois de l'ordre politique et de la philosophie politique. Dans sa collection « Critique de la politique » fondée en 1974, Abensour avait l'intention de faire du *Discours de la servitude volontaire* la publication inauguratrice de la série. En raison de délais, c'est *L'éclipse de la raison* de Max Horkheimer qui jouera finalement ce rôle¹⁹. La publication du texte de La Boétie n'a toutefois pas tardé ; deux ans plus tard voit le jour une édition critique du *Discours* qui rassemble, outre une préface écrite par Abensour et Gauchet, de nombreux commentaires sur l'œuvre qui deviennent inséparables de son destin et de sa réception à travers les siècles. L'édition et la publication du texte répondent à l'une des exigences fondamentales établies par Abensour dans le manifeste de la collection, c'est-à-dire examiner l'interrogation « génialement formulée par La Boétie : pourquoi la majorité des dominés ne se révolte-t-elle pas ? »²⁰. Abensour, dans ce manifeste, ajoute que l'une des visées est de conduire à une « critique de la raison politique », c'est-à-dire un examen des grands textes oubliés qui permettent de s'interroger sur les « points aveugles de la pensée occidentale du politique » de même que sur les « racines théoriques de la domination ». L'œuvre de La Boétie répond à toutes ces exigences.

Que signifie, pour la philosophie politique, de considérer l'hypothèse du *Discours* ? Quels en sont les effets ? Il ne s'agit pas uniquement pour Abensour de réhabiliter un texte oublié, mais de montrer comment l'expérience de la lecture du texte de la Boétie vient radicalement modifier notre rapport à la tradition de la philosophie politique elle-même. Les ruptures instituées par la « révolution copernicienne » de La Boétie sont multiples : un renversement, d'abord, de la théorie traditionnelle de la domination ; une révolte, ensuite, contre les prémisses du rationalisme, révolte qui aura en dernière analyse un effet central sur la compréhension du phénomène totalitaire au vingtième siècle.

■ 18. Voir *ibid.*, p. xi.

■ 19. Sur ce point, voir A. Birnbaum, « Abensour, collectionneur et utopiste », dans A. Kupiec et E. Tassin (dir.), *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2006, p. 603.

■ 20. M. Abensour, présentation de la collection « Critique de la politique », Payot, 1974.

La complication laboétienne

Le *Discours* et la théorie traditionnelle de la domination

Le *Discours de la servitude volontaire* intéresse d'abord Abensour parce qu'il se pose en rupture « avec la pensée héritée »²¹. À ses yeux, le texte introduit une brèche en pensant et tentant de nommer l'inconcevable, à savoir le renversement de la liberté en son contraire par un travail des dominés ; ce que La Boétie appellera, dans une formule paradoxale, étonnante et même révoltante, la servitude volontaire. Abensour s'étonne d'abord non pas de l'hypothèse elle-même, mais de son oubli ou de sa négation dans la tradition de la philosophie politique moderne. Il est lui-même venu à la rencontre de ce texte un peu par accident, par l'entremise d'une lecture de l'ouvrage *Les chaînes de l'esclavage* de Jean-Paul Marat, accusé d'avoir plagié La Boétie. En voulant revenir à la source plagiée, Abensour décrit « un choc et un éblouissement » : « Comment un tel texte avait-il pu ne pas émerger de la littérature politique, sauf pour quelques lecteurs anarchistes ? Il m'est apparu immédiatement dans sa génialité »²². Ce texte est « génial », aux dires d'Abensour, parce qu'il formule une proposition inédite au sein de la philosophie politique occidentale.

Sous un premier rapport, le discours laboétien se pose en opposition directe avec la tradition de la philosophie politique classique, puisqu'il relègue au second rang la classification traditionnelle des régimes politiques. Dès les premières pages, La Boétie annonce qu'il laissera de côté cette question tant discutée des mérites respectifs des différents régimes et plus précisément celle de savoir où se situe la monarchie²³. Il est possible qu'il ait eu en tête de vouloir dissimuler sa préférence pour une forme républicaine de gouvernement afin d'éviter toute persécution. Il est également possible, comme le suggère Abensour, que La Boétie considère que l'interrogation classique sur le meilleur régime ne parvient pas à rendre compte d'une question antécédente et décisive, à savoir celle des sources mêmes de toute domination. Lefort insiste également sur cette dimension de rupture : « Avec une audace qui, pensons-nous, n'a d'autre précédent que celle de Machiavel, il tient pour secondaires les oppositions jugées essentielles par la pensée classique »²⁴. Tout comme Lefort, Abensour considère que la façon classique de poser la question du meilleur régime suggère une distinction entre le monarque et le tyran, distinction que vient brouiller La Boétie en dénonçant tout assujettissement au pouvoir d'un seul²⁵. Le texte de La Boétie permet donc d'interroger l'impensé de la classification traditionnelle des régimes, à savoir le fait de la domination comme inséparable du gouvernement d'un seul ou de quelques-uns (ce qui exclurait par conséquent une version « positive » de la monarchie ou de l'aristocratie).

■ 21. M. Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 34.

■ 22. *Ibid.*, p. 102.

■ 23. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, p. 104 (manuscrit de Mesmes).

■ 24. C. Lefort, « Le nom d'Un », dans É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 258 ; voir également p. 277.

■ 25. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 104 (manuscrit de Teste).

Il y a bien entendu dans la pensée classique grecque et romaine une attention portée à la question de la domination politique qui prend la forme d'une réflexion sur la tyrannie. Dans *La Boétie, prophète de la liberté*, Abensour signale toutefois un contraste marqué entre la théorie de la domination telle qu'elle se voit formulée dans la pensée grecque et la proposition laboétienne, puisque La Boétie encourage à se détourner de la figure du tyran pour observer la situation du point de vue des opprimés. Abensour présente cette nouveauté comme la naissance d'un nouveau paradigme, celui de la servitude « désirante ». Non pas seulement le phénomène d'acceptation tacite de l'asservissement, mais la réalité des opprimés qui le « pourchassent »²⁶, ou encore qui « combattent pour la servitude comme s'il s'agissait de leur salut », écrira plus tard Spinoza²⁷. Hypothèse, donc, qui agit comme rupture épistémologique avec ce qu'Abensour désigne comme la science « normale » de la tyrannie ou encore la théorie classique des « arcanes de la domination »²⁸. La conception traditionnelle de la domination se concentre sur les stratagèmes que met en œuvre le tyran afin d'assurer la pérennité de son assise. L'argument conventionnel mobilisé est celui de la tromperie des masses. La persistance du pouvoir exercé sur les dominés procède donc d'en haut.

Le texte de La Boétie opère un renversement de la problématique classique. Selon Abensour, le *Discours* montre que la servitude « se révèle être le fruit d'une activité des dominés qui travaillent à s'asservir eux-mêmes »²⁹. La proposition est si neuve, ajoute-t-il, que l'on peine à prendre mesure de la « révolution copernicienne » qu'elle opère. D'où la mésinterprétation de La Boétie par les siècles suivants, par les commentateurs de l'œuvre qui tendent à ramener l'hypothèse de la servitude volontaire à une théorie conventionnelle de la tyrannie³⁰. Selon l'hypothèse laboétienne, il ne s'agit plus de poser une cause extérieure à la domination, mais de voir ses rouages internes dans le « don de soi » qui rend possible l'asservissement de tout un peuple. La Boétie formule ainsi son interrogation : « Pour ce coup je ne voudrais sinon entendre comm'il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelque fois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils luy donnent ; qui n'a pouvoir de leur nuire, sinon tant qu'ils ont vouloir de l'endurer ; qui ne scauroit leur faire mal aucun, sinon qu'ils aiment mieulx le souffrir que lui contredire »³¹.

Si donc la philosophie politique doit exister, elle doit faire droit à cet « innommable » de la politique, à savoir la possibilité d'un asservissement qui soit désiré plutôt que subi. Il s'agit là de l'impensé de la réflexion sur les origines de la domination, que ce soit dans la pensée classique comme dans la théorie contemporaine. Par exemple, en dépit de sa sympathie affichée pour

■ 26. *Ibid.*, p. 179.

■ 27. Voir M. Abensour, « Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire », *Astérian. Philosophie, histoire des idées, pensée politique* 13, 2015.

■ 28. Voir *ibid.*, § 9.

■ 29. M. Abensour, « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? », dans *Pour une philosophie politique critique*, op. cit., p. 141.

■ 30. Voir sur ce point, l'opposition d'Abensour à l'interprétation de Janover, ou encore à celle, plus récente, d'Olivier Remaud (M. Abensour, *La Boétie, prophète de la liberté*, Paris, Sens & Tonka, 2018, p. 16, 27).

■ 31. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 104-105 (manuscrit de Mesmes).

Hannah Arendt, Abensour porte un jugement assez sévère sur l'incapacité de cette dernière à rendre compte de la soumission des masses sous les régimes totalitaires soviétique et allemand autrement que par un recours à des notions conventionnelles telles que le fanatisme ou le conformisme³². Contrairement à la réflexion lefortienne, qui réunit l'expérience de la domination totalitaire et l'énigme de la servitude volontaire³³, Arendt demeure au seuil de cette possibilité. Elle reste, aux dires d'Abensour, « pré-laboétienne » dans sa critique du totalitarisme³⁴. En d'autres termes, elle ignore ou se refuse à considérer la possibilité que la servitude résulte en partie d'une activité des dominés.

Il y a certes une réflexion sur le désintéressement des masses³⁵, mais celle-ci demeure dans l'horizon de la perspective traditionnelle sur la domination, à savoir l'idéologie et la manipulation comme armes principales de la logique totalitaire. On ne trouve pas dans l'œuvre arendtienne l'idée que les victimes pourraient être leurs propres bourreaux³⁶. Ce n'est pas seulement par l'absence de fréquentation de l'œuvre de La Boétie que l'on peut expliquer le refus arendtien de considérer l'hypothèse de la servitude volontaire. Abensour semble suggérer qu'elle aurait délibérément rejeté cette explication au titre que la liberté ou que le désir de liberté ne se détruit jamais entièrement et parvient à subsister même dans les tréfonds de la domination totale³⁷.

Pourtant, un bon usage de cette hypothèse aurait servi l'entreprise arendtienne, affirme Abensour. Cela aurait permis de rendre compte du phénomène « déconcertant » de l'adhésion à des mouvements totalitaires qui va jusqu'à l'auto-accusation et l'autodestruction³⁸. On ne peut qu'être surpris qu'elle ne considère pas cette possibilité lorsqu'il s'agit de comprendre les procès de Moscou et les membres du parti qui, loin de se révolter, confessent leurs « crimes » et accueillent des peines injustifiées. Arendt a plutôt recours aux concepts de sentiment fort d'appartenance, de fanatisme. Ce faisant, elle échoue à véritablement nommer ce qui est en jeu. Abensour écrit : « Tandis que la servitude volontaire ne peut s'énoncer que sous forme d'énigme, à la limite du pensable, plongeant celui qui en fait l'hypothèse dans un état proche du vertige, les catégories auxquelles a recours Arendt réduisent aussitôt l'étonnement, voire l'effroi qu'avait fait naître l'observation »³⁹. En ignorant ce « monstre » ou ce « vice » innommable qu'est la servitude volontaire, Arendt contribue à faire perdurer la tradition classique de la philosophie politique plaçant les opprimés au pôle passif des victimes de la domination. Abensour critique ainsi cette dernière pour ne pas avoir fourni de « réflexion de fond sur l'être asservi »⁴⁰.

■ 32. Voir, par exemple, H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, London, Harcourt Brace & Company, 1973, p. 307-308, p. 348.

■ 33. Voir C. Lefort « Le nom d'Un », dans É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit.

■ 34. M. Abensour, « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? », dans *Pour une philosophie politique critique*, op. cit., p. 149

■ 35. Voir notamment H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., chap. X, p. 13.

■ 36. Voir M. Abensour, « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? », dans *Pour une philosophie politique critique*, op. cit., p. 147.

■ 37. *Ibid.*, 150.

■ 38. *Ibid.*, p. 151.

■ 39. *Ibid.*, p. 153.

■ 40. J. M. Rey, cité dans *ibid.*, p. 142.

Le charme du « nom d'Un » : La Boétie, prophète de l'expérience totalitaire

La « réactivation » de la philosophie politique contemporaine doit donc être avant tout une réactivation de l'énigme laboétienne. M. Abensour défend une conception de la philosophie politique qui placerait en son centre cette « épineuse question », à savoir pourquoi des êtres-pour-la-liberté consentent à leur servitude. À ses yeux, on ne peut ignorer, à l'ombre de l'expérience de la domination totale, cette question qu'il considère, avec Deleuze, comme l'une des plus fondamentales de la philosophie politique.

Le texte de La Boétie, M. Abensour le rappelle à multiples reprises, cause un scandale. Qu'y a-t-il de scandaleux ou encore d'inconcevable dans ce qu'avance La Boétie ? Pourquoi Abensour affirme-t-il que c'est à partir d'un « étonnement effrayé »⁴¹ qu'émerge la philosophie politique critique de La Boétie ? Étonnamment, d'abord, puisque le fait de la soumission du grand nombre devrait selon La Boétie nous surprendre. Ce dernier insiste à de multiples reprises au cours du *Discours* sur le caractère singulier du spectacle de la domination d'un seul. Évoquant les affrontements des Grecs et des Perses, les victoires de la liberté et l'affranchissement de l'esclavage, il suggère que l'on comprend intuitivement les motifs et rouages de ces combats⁴². Si l'on se tourne devant l'asservissement de millions d'individus sous le pouvoir d'un seul, ce phénomène semble défier l'entendement : « qui pourrait le croire, si cela n'était qu'un ouï-dire et n'arrivait pas à chaque instant et sous nos propres yeux ? »⁴³.

Forme d'effroi, ensuite, parce qu'il semble que le spectacle de cette sujétion collective se dérobe à toutes les explications convenues, pour ne laisser subsister que celle d'une servitude « désirante » qui serait entremêlée au désir de liberté⁴⁴. La Boétie écrit : « Mais, ô grand Dieu ! qu'est-ce donc cela ? Comment appellerons-nous ce vice, cet horrible vice ? N'est-ce pas honteux de voir un nombre infini d'hommes, non seulement obéir, mais ramper, non pas être gouvernés, mais tyrannisés [...] ? »⁴⁵. À la question de savoir comment nommer cette réalité, La Boétie examine et évacue différentes réponses possibles. Il rejette d'emblée l'hypothèse du manque de courage :

Appellerons-nous vils et couards les hommes soumis à un tel joug ? Si deux, si trois, si quatre cèdent à un seul ; c'est étrange, mais toutefois possible ; peut-être avec raison, pourrait-on dire : c'est faute de cœur. Mais si cent, si mille se laissent opprimer par un seul, dira-t-on encore que c'est de la couardise [...] ?⁴⁶

Selon La Boétie, l'hypothèse du manque de courage doit être écartée lorsqu'elle porte sur un aussi grand nombre. Plus encore, elle est contredite par le fait

■ 41. M. Abensour, *La Boétie, prophète de la liberté*, op. cit., p. 44.

■ 42. Voir É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 178-179 (manuscrit de Teste).

■ 43. *Ibid.*, p. 179.

■ 44. Pour une réflexion approfondie sur la notion de liberté chez La Boétie, voir M. Abensour, *La Boétie, prophète de la liberté*, op. cit.

■ 45. *Ibid.*, p. 176.

■ 46. *Ibid.*, p. 176-177.

qu'on peut observer de vaillants et courageux guerriers qui acceptent pourtant de sacrifier leur vie sous l'autorité d'un seul.

Il n'est pas question non plus de faille dans la nature humaine, puisque cette forme de servitude est présentée comme un « malencontre » – le résultat d'un accident historique – et non comme un fait de nature. C'est ce qui conduit La Boétie à se demander « quel malencontre a esté cela, qui a peu tant dénaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre franchement ; et lui faire perdre la souvenance de son premier estre, et le désir de le reprendre »⁴⁷. Le texte n'affirme jamais que la servitude est un invariant de la condition humaine. La Boétie cherche plutôt à dénaturer l'obéissance, montrant que la liberté est le véritable penchant naturel humain⁴⁸. Si le discours du tyran tente de présenter la servitude comme un fait naturel, c'est précisément parce qu'elle ne l'est pas au départ⁴⁹.

M. Abensour rejette également l'idée que la servitude volontaire serait une stratégie des puissants pour insister sur la complicité des opprimés. Selon cette perspective, la servitude serait une intériorisation involontaire de la domination qui ferait paraître l'assujettissement comme le résultat d'un assentiment. Abensour croit que c'est là réduire l'énigme que pose l'œuvre de La Boétie en lui retirant son épaisseur herméneutique. L'explication psychologisante est elle aussi écartée, puisqu'il ne s'agit pas seulement de quelques individus aux prises avec un désir de servir ou de se soumettre, mais bien de sociétés tout entières⁵⁰. Par ailleurs, la possibilité que la servitude soit le résultat de la coutume n'épuise pas l'énigme, puisque l'accoutumance n'est qu'un symptôme ultérieur – en quelque sorte la calcification du malencontre – mais non la cause.

Si La Boétie ne résout pas entièrement l'énigme qu'il pose quant à la source de la servitude volontaire, il propose néanmoins une piste de réponse qui porte non pas sur des facteurs matériels, mais sur la dimension symbolique qui en constitue le soubassement. Selon l'interprétation abensourienne, il faut porter notre attention sur l'effet de langage produit par ce que La Boétie appelle le pouvoir du « nom d'Un »⁵¹. Le spectacle étrange que décrit La Boétie, c'est celui de « millions d'hommes », non pas contraints à obéir, mais « enchantés et charmés par le nom seul d'un »⁵². L'envoûtement que crée le « nom d'Un » est au cœur de la lecture abensourienne, qui fait écho à celle de Lefort et à l'association entre l'image du corps et le phénomène de la domination totale.

Pour Lefort comme pour Abensour, la clé de lecture réside dans une approche phénoménologique qui insiste sur la représentation symbolique du lieu du pouvoir. Le charme du « nom d'Un » renvoie à l'expérience du recouvrement de la singularité et de la pluralité humaines dans la représentation d'une totalité politique unifiée. Le « nom d'Un » ne réfère pas à un maître en

■ 47. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 122 (manuscrit de Mesmes).

■ 48. Voir P. Zawadzki, « Le *Discours de la servitude volontaire* d'un siècle à l'autre. Verticalité, horizontalité, intersubjectivité », *Revue du MAUSS* 48, 2, 2016, p. 34.

■ 49. Voir É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 184 (manuscrit de Teste).

■ 50. Voir P. Zawadzki, « Le *Discours de la servitude volontaire* d'un siècle à l'autre », art. cit., p. 32 ; M. Abensour et M. Gauchet, « Présentation », op. cit., p. XIX.

■ 51. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 105 (manuscrit de Mesmes).

■ 52. *Ibid.*, p. 105.

particulier, mais à toute forme de promesse d'un Tout social sans aspérité. S'il y a ensorcellement ou charme, c'est qu'il peut y avoir de la part des dominés un désir de servitude qui les rend sensibles à une certaine forme politique, un désir à partir duquel émerge la figure du maître. Sur ce point, Lefort insiste sur le renversement laboétien de la logique de la sujétion, puisque l'émergence de la figure du pouvoir tyrannique serait l'effet du désir de servitude⁵³. La référence au fantasme du corps politique, élaborée dans plusieurs des écrits lefortiens⁵⁴, est centrale ici. Il y a en effet une double image du tyran ou du maître : le corps visible, celui qui ressemble à tous ceux qu'il domine d'une part, et le corps symbolique, tout puissant, unifié, qui « ne laisserait rien subsister hors de soi » d'autre part. La Boétie insiste pour démystifier le corps du maître : « Ce maître n'a pourtant que deux yeux, deux mains, un corps et rien de plus que n'a le dernier des habitants du *nombre infini* de nos villes ». Il ajoute : « Ce qu'il a de plus que vous, ce sont les moyens que vous lui fournissez pour vous détruire »⁵⁵. Ces moyens, rappelle Abensour, sont *donnés* au tyran. Le langage emprunté est celui du don de soi, interprétation confirmée par les passages où La Boétie suggère que l'arrêt du don de soi conduirait à l'effondrement du pouvoir du « nom d'Un »⁵⁶.

Lefort et Abensour insistent tous deux sur le caractère désirant de la servitude, non pas entendu en un sens psychologisant, mais plutôt en un sens politique. Abensour remplace délibérément « servitude volontaire » par « servitude désirante » afin de mettre en lumière la proximité entre le désir de liberté qu'évoque La Boétie dans son *Discours* et le désir de servitude. L'idée de désir suggère un pôle d'activité, mais également la réponse à un besoin, celui d'une « image de la société toute rassemblée et possédant une seule et même identité organique »⁵⁷. Qu'il s'agisse de la communauté imaginée par Platon dans *La République* ou encore de la vision du peuple chez Rousseau, il y a cette idée qu'une communauté politique puisse désirer « faire corps » et trouver dans l'image de l'Un l'extériorité nécessaire pour procéder à une clôture sur soi de la société.

Dans cette perspective, il faut également insister sur la puissance langagière que le texte de La Boétie met en valeur ; il ne s'agit pas de « l'Un » (au sens quasi-divin), mais du *nom* de l'Un. Comme le souligne Lefort en traçant un parallèle avec Machiavel : « le Prince a prêté son corps au nom qui charme le nombre »⁵⁸. Par là, Lefort indique le danger de toute représentation du corps politique qui insiste sur l'unité, que ce soit à travers la figure du monarque, du « peuple » ou du « Parti ». Revenant à la thèse qu'il défend à partir de Machiavel, le charme du nom d'Un masque la division sociale et camoufle la nature de la domination en la rendant volontaire⁵⁹. Dans

■ 53. Voir C. Lefort, « Le nom d'Un », dans É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 265.

■ 54. Voir notamment C. Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », dans *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994, p. 159-176.

■ 55. É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 181 (manuscrit de Teste).

■ 56. *Ibid.*, p. 183.

■ 57. C. Lefort, « Le nom d'un », dans É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 267.

■ 58. *Ibid.*, p. 256.

■ 59. Sur ce point, voir la thèse que développe C. Lefort sur la division originaire du social à partir d'une lecture originale de passages spécifiques du *Prince* et des *Discours*.

une formule percutante, Lefort écrit : « Son nom aimé devient celui auquel tous restent suspendus sous peine de n'être rien »⁶⁰. Dans le sillage de cette interprétation, Abensour suggère que la nomination du maître crée une relation de dépendance, et que le sujet politique (militant ou autre) peut donc marquer son appartenance par un dérivé du nom d'Un en se faisant disciple (qu'il s'agisse d'hégéliens, marxistes, léninistes, maoïstes)⁶¹. Abensour emploie le vocabulaire de la « coagulation » qui crée une figure de la totalité à partir du don de soi des opprimés.

La figure de La Boétie devient le socle d'un renouvellement de la philosophie politique.

Il convient de noter que la réinterprétation du texte de La Boétie entretient un rapport étroit avec la compréhension du phénomène totalitaire. Le contexte de sa redécouverte dans la période de l'après-guerre se déploie en effet à l'ombre de l'expérience tragique de la domination totale. Alors qu'Abensour accuse l'école de Francfort d'avoir négligé de penser la politique en tenant compte du totalitarisme, La Boétie demeure anachroniquement un référent utile dans la mesure où il permet de rendre compte de la dimension symbolique centrale de ce phénomène

inédit dans l'histoire humaine. En permettant de penser la proximité entre le désir de liberté et de celui de la servitude, La Boétie fait en sorte que l'on doit parler de « difficile liberté ». Cette difficile liberté ne se donne jamais comme entière et seule, mais est toujours « impure », entremêlée d'un désir d'unification sociale qui risque de mettre en cause la pluralité au profit d'une unité qui anéantit la politique. C'est à ce titre qu'Abensour présente La Boétie en prophète de la liberté. Par définition un prophète porte un message, est annonciateur de quelque chose à venir. La Boétie est prophète d'une difficile liberté, c'est-à-dire annonciateur de sa fragilité et de la possibilité constante de son renversement. La « menace de l'enchantement »⁶² d'une seule voix plane toujours, puisque des individus libres peuvent collectivement porter leur liberté vers ce tout qui les annihilerait en un même mouvement.

La figure de La Boétie devient ainsi le socle d'un renouvellement de la philosophie politique, puisqu'elle peut être mobilisée pour penser la politique à la fois dans son rapport trouble avec la liberté et la domination, mais aussi dans l'association entre politique et émancipation. L'hypothèse de la servitude volontaire, rappelle Abensour, n'est pas liberticide. Bien au contraire : en donnant au peuple ce rôle actif dans leur servitude, La Boétie en fait également un pôle d'émancipation. Comme le note Abensour, « il ne tient donc qu'à lui de mettre un terme au don de soi, d'arrêter cette hémorragie, cette activité autodestructrice pour que s'ouvre la possibilité de la liberté »⁶³.

Sur ce point, Abensour, à la suite de Lefort, entrevoit le *Discours* comme levier pour dénoncer l'illusion – souvent véhiculée par ceux qui gouvernent – qu'une bonne société est une société entièrement unifiée. La Boétie élabore,

■ 60. C. Lefort, « Le nom d'Un », dans É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 274.

■ 61. Voir M. Abensour, *La Boétie, prophète de la liberté*, op. cit., p. 49-50.

■ 62. C. Lefort, « Le nom d'Un », dans É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 272.

■ 63. M. Abensour, *La Boétie, prophète de la liberté*, op. cit., p. 24.

à l'instar de Machiavel, une nouvelle pensée du lien qui accommoderait la pluralité humaine plutôt que de la masquer. L'opposition apparaît distinctement lorsque La Boétie suggère que la nature « a monsté en toutes choses qu'elle ne vouloit pas tant nous faire *tous unis que tous uns* »⁶⁴. Le « tous uns », expression qui revient à de nombreuses reprises dans les écrits abensouriens, désigne une forme de « séparation liante », une façon de tenir ensemble la pluralité et le lien politique qui s'oppose au fantasme du « tous unis ».

Ce « tous uns » est toutefois de nature moins conflictuelle que la division instaurée par Machiavel entre les « Grands » et le peuple⁶⁵. Abensour se tourne vers La Boétie comme « l'autre » de Machiavel, précisément parce qu'il a recours, de façon plutôt surprenante, non pas au conflit mais à l'amitié comme expérience politique première⁶⁶. La Boétie signale la proximité entre la liberté, l'entre-connaissance et l'amitié⁶⁷. Sur ce point, La Boétie devient encore une fois une figure instauratrice d'une vision alternative de la philosophie politique. Bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'une pensée utopique, la réflexion laboétienne permet d'entrevoir la possibilité d'un autre type de lien politique, fondé sur la pluralité et l'amitié conçue au sens non pas individuel mais collectif et politique. Substituant le « pouvoir sur » pour un « pouvoir entre », La Boétie suggère que l'amitié ne peut naître qu'entre égaux, et donc qu'une société libre en est une où fleurit la reconnaissance d'autrui comme semblable. Proposant une lecture arendtienne de La Boétie, Abensour insiste sur la condition ontologique de pluralité, qui rend possible l'entre-connaissance médiée par le langage, « ce présent de la voix et de la parole » qu'évoque La Boétie. Le thème de la pluralité – à ne pas confondre avec le thème libéral du pluralisme – est selon Abensour très peu discuté en philosophie politique⁶⁸; et si Arendt est peut-être la seule à avoir placé cette notion au centre de sa pensée, on trouve chez La Boétie une théorisation précoce de cette même condition, exprimée à partir de la formule du « tous uns ».

Le *Discours de la servitude volontaire* échappe donc à la double critique abensourienne de la philosophie politique contemporaine, soit de négliger la spécificité du paradigme politique (ce dont est accusée la Théorie critique) d'une part, ou bien d'écarter la spécificité du paradigme de la critique de la domination (ce dont est accusé le « renouveau » de la philosophie politique en France) d'autre part. La Boétie semble être aux yeux d'Abensour l'un des rares penseurs de la tradition – peut-être le seul – qui fait tenir ensemble ces deux paradigmes. En ce sens, la figure de La Boétie agit comme pôle d'autorité épistémique, comme mesure et comme référent permettant de juger la philosophie politique contemporaine.

■ 64. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 119 (manuscrit de Mesmes).

■ 65. Voir Machiavel, *Le Prince*, chapitre IX; *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre I, chapitre IV.

■ 66. Sur le débat sur l'amitié comme expérience politique, voir R. Sparling, « Sunlight is the best disinfectant ? É. de La Boétie on corruption and transparency », *European Journal of Political Theory* 12, 4, 2013, p. 483-509 et P. Mazzochi, « » Desire, Friendship, and the Politics of Refusal : The Utopian Afterlives of La Boétieart. cit.s Discourse on Voluntary Servitude », *Utopian Studies* 29, 2, 2018, p. 248-266.

■ 67. Voir É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 119 (manuscrit de Mesmes).

■ 68. Voir M. Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 109-110.

La critique du rationalisme politique moderne

Il est un autre aspect par lequel la référence à l'œuvre de La Boétie conduit à une réévaluation critique de l'histoire de la philosophie politique. Comme nous l'avons vu, La Boétie ouvre la voie à un scandale de nature politique dans la mesure où il invite à considérer les opprimés comme agents actifs de leur servitude. Mais cette proposition implique également un scandale pour le rationalisme politique développé à partir de Hobbes. À cet égard, le double mouvement de critique et de sauvetage de la philosophie politique se présente dans son ampleur. Abensour pense avec ou à *partir* de certaines figures, mais pense également *contre*. En particulier, il identifie chez plusieurs penseurs des figures du « contre-Hobbes » : Pierre Clastres, par exemple, tout comme Emmanuel Levinas, sont lus à partir d'une opposition au surgissement moderne de l'État, dont les prémisses seraient élaborées de la façon la plus détaillée dans le *Leviathan*⁶⁹. Dans cette perspective, on pourrait affirmer que La Boétie fait figure de « pré-contre-Hobbes » ; ou bien, pour reprendre la formule de Gilles Labelle, la pensée hobbésienne donne toutes les apparences d'être « contre-La Boétie »⁷⁰.

Abensour définit un « contre-Hobbes » comme « une attaque frontale lancée contre les présupposés de la philosophie politique »⁷¹. Quels sont ces présupposés ? Proposant une lecture à certains égards simplifiée de Hobbes, Abensour renvoie aux passions qui fondent l'état de nature, à savoir la poursuite égoïste de l'intérêt individuel et la peur de la mort violente. Se concentrant sur le chapitre XIII du *Leviathan* où Hobbes expose l'idée d'une guerre de tous contre tous (*war of all against all*) et décrit un antagonisme radical entre les individus⁷², Abensour insiste sur cette condition « lupine » qui appelle la création d'un être artificiel capable de garantir la sécurité, étant entendu que le présupposé fondamental est la conservation de soi par tous les moyens possibles.

Comme le souligne Abensour, « toute position d'antagonisme à Hobbes est susceptible de conduire à un nouveau paradigme pour penser la politique »⁷³. C'est bien ce que permet le texte laboétien ; on ne peut plus considérer le rationalisme moderne de la même façon si l'on tient compte de l'hypothèse avancée dans le *Discours*. L'hypothèse dangereuse de la servitude volontaire que La Boétie met au jour vient défier les prémisses du rationalisme moderne. En effet, La Boétie semble suggérer que le « charme du nom d'Un », le désir d'appartenance à un « Tout » politique unifié, peut prendre le pas sur l'instinct de conservation, au point de conduire à l'autodestruction.

Simone Weil saisit bien l'étonnant renversement que La Boétie donne à voir. Proposant une interprétation arithmétique de la logique de la servitude volontaire, elle montre l'apparent paradoxe de l'inversion politique de la loi

■ 69. Voir M. Abensour « Le Contre Hobbes de Pierre Clastres », dans M. Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987 ; « Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas », dans J. Halpérin et N. Hanson (dir.), *Difficile justice. Actes du XXXVI^e colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Albin Michel, 1998.

■ 70. G. Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018, p. 368.

■ 71. M. Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 71.

■ 72. Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 82-86.

■ 73. M. Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 92.

du nombre. Elle écrit : « Nous voyons, dans la nature, les poids les plus lourds l'emporter sur les moins lourds »⁷⁴. Et pourtant, tout se passe comme si « dans la balance sociale, le gramme l'emportait sur le kilo »⁷⁵. Renouant avec la radicalité de l'interrogation laboétienne, elle relance l'énigme – qu'elle nomme « le miracle de l'obéissance » – en posant le problème en termes encore plus explicites : « Lorsque l'obéissance comporte au moins autant de risques que la rébellion, comment se maintient-elle ? »⁷⁶. Contre d'autres lectures qui font cesser le mouvement interrogatif de l'œuvre, Weil met au jour la complication laboétienne dans toute son ampleur. Elle met également en cause les principes d'un rationalisme qui voudrait que l'obéissance soit le résultat d'un calcul d'intérêt. Elle insiste, tout comme La Boétie, sur le fait que le grand nombre se laisse asservir jusqu'à « se laisser imposer la souffrance et la mort »⁷⁷. En ce sens, les êtres humains ne seraient pas principalement ou uniquement des êtres-pour-la-conservation, mais pourraient être mus par une volonté d'appartenance à un « tout » politique unifié au point de sacrifier leur existence.

La proposition laboétienne introduit donc une tension au sein du rationalisme politique. Le « contre-Hobbes » de La Boétie devient également un contre-Hegel avant la lettre. Dans sa justification de la monarchie constitutionnelle, Hegel soulève la question de savoir comment rendre compte du fait que les monarques parviennent à acquérir et préserver l'obéissance du grand nombre⁷⁸. En posant la question, Hegel, aux dires d'Abensour, a considéré l'hypothèse de la servitude volontaire, mais l'a rejetée. Les raisons que Hegel invoque sont de deux ordres. D'une part, il y a une limite à la stupidité humaine ; Hegel écrit, dans l'addendum au paragraphe 281 des *Principes de la philosophie du droit* : « 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 »⁷⁹. D'autre part, l'assentiment à l'autorité du monarque proviendrait d'une reconnaissance du caractère rationnel de l'État monarchique⁸⁰.

À rebours de cette perspective, Abensour évoque la possibilité bien réelle que le principe de conservation de soi – la prémisse même du rationalisme hobbesien – n'agisse pas comme rempart à la servitude volontaire. C'est ici qu'intervient à nouveau la notion d'un affect humain qui conduit le grand nombre à être fasciné ou envoûté par le « charme du nom d'Un ». En maintenant la possibilité de l'irruption de la servitude volontaire chez des « êtres-pour-la-liberté », l'interprétation abensourienne démontre ainsi le rôle subversif de La Boétie dans la tradition de la philosophie politique. Si l'idée générale de servitude volontaire n'est pas entièrement nouvelle (Abensour en identifie les traces chez Sénèque et dans la Bible), La Boétie serait le

■ 74. S. Weil, « Méditation sur l'obéissance et la liberté », dans É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 87.

■ 75. *Ibid.*, p. 87.

■ 76. S. Weil, « Méditation sur l'obéissance et la liberté », op. cit., p. 88.

■ 77. *Ibid.*, p. 90.

■ 78. Sur ce point, voir la discussion d'Abensour dans *La Boétie, prophète de la liberté*, op. cit., p. 34 ; voir également Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, p. 315-317.

■ 79. Cité dans M. Abensour, *La Boétie, prophète de la liberté*, op. cit., p. 32.

■ 80. *Ibid.*, p. 35.

premier à exprimer de manière explicitement *politique* cet « innommable » de la pensée⁸¹. Il s'agit en effet d'une idée inconfortable, voire dangereuse pour les fondements de la philosophie politique moderne puisque cela revient à affirmer que la conservation de soi ne serait pas au bout du compte un principe infaillible ou premier.

Repenser la philosophie politique au prisme de l'écrit laboétien signifie donc faire droit à un « rationalisme élargi »⁸². Ce nouveau rationalisme est également un rationalisme « inquiet », puisque la potentialité mortifère du désir de liberté et la contingence du « malencontre » viennent faire planer un doute constant sur les aventures de ce qu'Abensour nomme la difficile liberté. La figure laboétienne fait donc figure d'autorité interrogatrice qui permet d'éprouver la résistance des philosophes politiques en évaluant leur position à l'aune de l'ignorance ou de la reconnaissance de ce problème fondamental.

Conclusion : Abensour et l'institution de la philosophie politique

En se concentrant sur les multiples impensés du discours de La Boétie et sur les façons dont son texte « remet le penser à l'œuvre »⁸³ – pour reprendre une expression de C. Lefort –, Abensour donne à voir les leçons restées ensevelies ou incomprises dans le *Discours*. La Boétie devient ainsi la figure instigatrice d'un mouvement qui consiste à alerter de la présence du problème fondamental de la servitude désirante contre la philosophie politique classique et moderne. Il n'est pas anodin qu'Abensour ait choisi de désigner La Boétie comme un « prophète » : s'il annonce quelque chose à propos de la liberté, son message peut ne pas être entendu, être oublié ou encore être mal interprété. Dans cette optique, le rôle que se donne Abensour est d'interroger à nouveaux frais l'entrecroisement du désir de liberté et du désir de servitude, notamment à l'épreuve d'un siècle marqué par l'expérience de la domination totalitaire. Si Abensour évite de parler de « retour » de la philosophie politique, il y a néanmoins dans sa pensée *institution* au sens merleau-pontien d'une pratique de la philosophie politique à partir du référent laboétien, qui agit comme mesure et garant.

Il faut toutefois mentionner certaines limites de son entreprise, qui ont à voir avec l'interprétation qu'il propose de La Boétie. Par exemple, Abensour associe-t-il trop rapidement servitude et obéissance, alors que La Boétie lui-même semble les distinguer⁸⁴ ? En voulant faire de La Boétie une figure du refus, manque-t-il certaines ambiguïtés de l'œuvre ? Par exemple, que convient-il de faire de l'écrit tardif de La Boétie sur l'Édit de Janvier⁸⁵ ? En

■ 81. M. Abensour, *La Boétie, prophète de la liberté*, op. cit., p. 24.

■ 82. Voir M. Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 110.

■ 83. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, op. cit., p. 736.

■ 84. Sur ce point, voir la critique de P. Zawadzki dans « Le *Discours de la servitude volontaire* d'un siècle à l'autre », art. cit., p. 40-41.

■ 85. Le Mémoire touchant l'Édit de janvier 1562, composé en août ou septembre 1562, est un rapport que La Boétie élabore pour le Parlement de Bordeaux et dans lequel il argumente contre la diversité des religions et adopte la perspective de la raison d'État. Sur ce point, Abensour et Gauchet ajoutent en note de bas de page à leur présentation du texte que la publication tardive sur l'Édit de Janvier, de même que le travail de parlementaire de La Boétie, le rapprochent de la figure machiavélique (voir M. Abensour et M. Gauchet, « Présentation », p. XXIX).

dépôt de ces limitations, nous avons montré que le destin de l'interprétation du *Discours* est intimement lié au destin de la philosophie politique critique d'Abensour. En insistant sur la complication qu'introduit La Boétie, ce dernier montre quel doit être le rôle du philosophe politique : à distance de toute pensée systématique, rouvrir l'abîme du questionnement philosophique, renouer avec le *thaumazein*, l'étonnement que demande à raviver Arendt. Toutefois, à la différence de cette dernière, Abensour ne cherche pas à penser la politique avec des « yeux purs de toute philosophie »⁸⁶. S'il suit Arendt dans son mouvement de désacralisation de la philosophie politique occidentale, il invite à reconcevoir la philosophie plutôt qu'à la rejeter.

La persistance de l'interrogation sur les choses politiques inclut une forme d'étonnement qui est à l'origine même de la philosophie comme activité. En ce sens, préserver l'appellation de « philosophie politique » signifie vouloir conserver cette dimension interrogative. La nouvelle philosophie politique critique qu'Abensour envisage est donc simultanément, et peut-être paradoxalement, un « retour » aux racines traditionnelles de la philosophie comme *thaumazein*⁸⁷.

Sophie Marcotte-Chénard

Professeure agrégée, Département de science politique
Carleton University (Ottawa, Canada)

■ 86. Voir M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, op. cit.

■ 87. Sur ce point, voir M. Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 363.