

Regard, spectacle et servitude chez La Boétie

Yves Citton

Université de Grenoble 3 Stendhal – umr LIRE

Comment un texte littéraire peut-il résonner des siècles après sa rédaction, dans un monde complètement différent de celui qui l'a vu naître ? Telle est la question que j'aimerais poser à propos d'un écrit à la fois « classique » et infiniment « subversif », le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de la Boétie (1530-1563). Que nous dit *aujourd'hui* de *notre* monde ce texte qui a été rédigé vers 1546-48, nous disent les historiens de la littérature, par un jeune étudiant en droit de l'université d'Orléans, qui ne cherchait peut-être qu'à remplir un devoir scolaire de sa classe de rhétorique ? En quoi cet exercice éminemment littéraire, cet éclat de virtuosité rhétorique composé il y a presque un demi-millénaire, nous aide-t-il à *voir* ce que nous avons tous les jours sous le nez sans que nous puissions forcément l'identifier comme tel ? Voilà les questions qui m'intéresseront dans les pages qui suivent.

Un exercice de rhétorique

Je passerai donc rapidement sur les conditions de production et de diffusion – pourtant passionnantes – de ce texte. Disons simplement que cet exercice scolaire rédigé par un jeune homme de 16 ou 18 ans doit sa notoriété en partie à l'amitié que La Boétie contractera plus tard avec Montaigne (qui voulait sertir ce texte au cœur de ses *Essais*, originellement composés pour lui servir de cadre), en partie au fait que des extraits en ont été publiés dans *Le Réveille-Martin des Français* en 1574 par des Huguenots réagissant aux massacres de la Saint Barthélémy, qui en ont fait un tract anti-monarchiste appelant au meurtre du « tyran » catholique. Un tel détournement a été opéré sans l'accord de l'auteur, mort depuis 1563, ni celui de Montaigne, effrayé par cette appropriation de la subtilité du message de son ami à des fins brutalement tyrannicides. Montaigne devra renoncer à publier dans son propre ouvrage ce qui était devenu un brûlot dangereux et scandaleux, et ce ne sera qu'en 1727 que la dissertation de La Boétie sera publiée en annexe des *Essais*. Le *Discours de la servitude volontaire* connaîtra (sous le titre de *Contr'Un*) une diffusion assez limitée et quasi clandestine jusqu'au XIX^e siècle, époque à laquelle il sera pour la première fois mis en valeur de façon autonome à travers l'édition qu'en donnera Lamennais en 1835. Ce n'est finalement que depuis peu de décennies qu'il a été véritablement redécouvert et constitué en classique (sulfureux) de la pensée politique moderne.

Davantage que l'histoire littéraire, ce qui va m'intéresser dans le *Discours de la servitude volontaire*, ce sera son inscription dans *une certaine tradition de pensée politique* qui commence à peine à devenir *visible* sur nos radars d'historiens des idées. Dans mon travail de dix-huitiémiste, je l'ai étiquetée « spinozisme »¹, mais le fait que nous nous situons ici plus d'un siècle *avant* Spinoza montre bien à quel point cette étiquette fait problème. J'emploierai donc un autre terme ici – en sachant bien à la fois que ces questions de nomination ne sont pas essentielle et qu'elles ne sont pas non plus totalement indifférentes – celui de « pensée des multitudes ». Et pour fixer les idées, je mentionnerai une série de noms propres de penseurs et d'écrivains qui me semblent avoir joué un rôle fondamental dans le développement de cette tradition de pensée, que j'aimerais aider à rendre visible sur nos radars : Marsile de Padoue et son *Defensor Pacis* de 1324, La Boétie bien entendu, Spinoza avec son *Traité politique* de 1677, Denis Diderot et Léger-Marie Deschamps avec leurs réflexions des années 1760-1770, Gabriel Tarde avec sa théorie sociologique de la fin du XIXe siècle, enfin la constellation formée par Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Antonio Negri, Laurent Bove, Bruno Latour, ainsi que la nébuleuse de périodiques qui naviguent dans leur sillage (dont la revue

¹ Voir Yves Citton, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

Multitudes, à laquelle je me trouve présentement collaborer¹).

Mon propos sera double : d'une part, esquisser certains enjeux de théorie *politique* qui apparaissent dans le texte *littéraire* de La Boétie lorsqu'on le lit sur l'arrière-fond du développement multi-séculaire de cette tradition de pensée ; d'autre part, concentrer mon attention sur le rôle que joue *le regard* dans la construction théorique que propose La Boétie, ce qui permettra de revenir sur des domaines plus traditionnellement arpentés par les historiens de la littérature. Dans tous les cas, et pour ce qui me concerne, nous ne quitterons jamais le domaine « littéraire », puisque je vais jouer sur ce que *la lettre* du texte nous propose de polysémie, de rebonds, de suggestions – au-delà même de ce qu'a pu (ou non) vouloir dire l'individu historique correspondant au nom d'Étienne de La Boétie. Il va de soi que Monsieur La Boétie, vers 1548, n'a pas pu penser une « démocratie radicale » dans des termes comparables à ceux qu'utilisent aujourd'hui Toni Negri ou Laurent Bove. J'espère suggérer toutefois que son texte fraie des pistes de réflexion qui balisent remarquablement bien le terrain sur lequel se déploiera la théorisation ultérieure de cette « démocratie radicale ».

¹ Le site de la revue *Multitudes* – www.multitudes.samizdat.net – propose tous les articles en libre accès en ligne une année après leur publication dans la revue papier.

Une reconfiguration de la littérature politique classique

Commençons donc par lire les deux premières pages du *Discours de la servitude volontaire*¹. Ce texte, qui va nous démontrer l'inanité du pouvoir concentré en l'Un, débute avec une citation d'Homère, le « Prince » des Poètes, mais c'est logiquement pour le déboulonner de son piédestal : comme tous les monarques, Homère met les choses « tout au rebours », et nous peint la politique d'une manière qui se conforme « plus au temps qu'à la vérité ». Tout commence donc par un double geste, des plus significatifs. D'une part, le petit étudiant en droit et en rhétorique, qui ne s'est fait encore aucun nom, qui est perdu dans la multitude des « apprentifs », se permet de corriger « le Prince des poètes », en un acte d'insoumission poli, mais décidé. D'autre part, le critique littéraire se permet de mettre de côté le sens « historique » des propos d'Ulysse/Homère pour les projeter sur un plan de vérité (ou de contre-vérité) philosophique trans-temporel : on ne va pas discuter de tel ou tel roi, de telle ou telle *situation particulière*, mais de *l'essence* du pouvoir politique.

Ce second geste est encore radicalisé dans le paragraphe suivant, où l'auteur écarte le type de problématique qui

¹ Une édition du texte en français modernisé est disponible en ligne sur le site Wikisource : http://fr.wikisource.org/wiki/Discours_de_la_servitude_volontaire. Parmi les nombreuses publications sous forme de livre, la plus satisfaisante est celle publiée chez Payot, qui comporte les différentes versions du texte, ainsi que de bonnes études : Etienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976. C'est à cette édition que feront référence mes indications paginales.

structure alors généralement la réflexion politique de son temps. Il ne va pas s'intéresser – nous dit-il – aux mérites relatifs des *formes de gouvernements*, que l'on catégorise alors (dans la continuité d'Aristote) en trois couches, articulée chacune en une version positive et une version corrompue : le pouvoir attribué à *un seul* individu (monarchie/tyrannie), le pouvoir revenant à *une minorité* (aristocratie/oligarchie), le pouvoir confié à *la majorité* (république/démocratie [ou ochlocratie]). La Boétie balaie tout cela d'un revers de main, pour poser une question plus radicale qui met en cause la nature même de tout pouvoir politique.

Une remarque s'impose toutefois sur la radicalité de l'objet qu'il vise. Dans la suite, il insèrera une distinction entre bons et « méchants princes » (145). Il fera également le départ entre trois origines possibles du pouvoir tyrannique/royal (le droit de la guerre, la naissance, l'élection). Il fera aussi exception pour les « rois si bons en la paix et si vaillans en la guerre » (169) dont la France a été bénie – et cela parce qu'il serait « outrageus de vouloir démentir nos livres et de courir ainsi sur les erres de nos poètes » (171).

Toutes ces nuances sont toutefois affectées de signes de brouillage, voire d'hypocrisie : la précision sur les « méchants princes » est absente du manuscrit principal ; la distinction entre trois origines est résorbée par la conclusion selon

laquelle « *etans les moiens de venir aus regnes divers, toujours la façon de regner est quasi semblable* » (146) ; enfin, la démarcation envers les rois de France, outre que la plus élémentaire prudence l'imposait, se voit fourguée sous couvert de ne pas contredire « les erres des poètes ». La critique semble s'être contentée de voir une faute de copie dans le manuscrit : l'auteur aurait voulu écrire les « terres » des poètes. Je proposerais une autre lecture : on sait que les poètes de l'époque, Pontus de Tyard par exemple, ont publiés des recueils sous des titres comme les *Erreurs amoureuses* ; il ferait donc sens – *double sens* – de parler des « erres de nos poètes », pour simultanément renvoyer à leurs œuvres et dénoncer leurs « erreurs » sur ce point, dans la droite ligne de ce qui avait été dit d'Homère lui-même en ouverture du texte.

La puissance des multitudes

Ce qui est en jeu, à travers la figure du tyran, c'est donc bien l'essence de *tout* pouvoir politique. Or cette essence repose sur une question fondamentale que La Boétie pose dans son troisième paragraphe :

Pour ce coup je ne voudrois 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 lors
qu'ils aiment mieulx le souffrir que lui contredire.
(128-129)*

La question centrale de la *Servitude volontaire* consiste donc à comprendre comment, alors que le tyran n'a de puissance que celle qui lui vient des corps et des esprits de ses sujets, ceux-ci aiment mieux souffrir son oppression que de lui contredire. Le paragraphe suivant précisera que, le plus souvent, ce n'est ni par admiration pour sa vertu, ni sous la contrainte d'une violence directe que le tyran domine, mais par *un enchantement et un charme* apparemment inexplicables – que le *Discours* se donne justement pour défi d'expliquer.

Ces premiers mots suffisent à renverser notre vision commune du pouvoir. Le *pouvoir* ne paraît s'exercer du haut (l'Un au sommet) sur le bas (la multitude) que parce qu'il parvient à capturer à son profit une *puissance* qui vient en réalité de la multitude elle-même. On peut en effet retrouver chez La Boétie l'opposition que Toni Negri articulera à partir de sa lecture du *Traité politique* de Spinoza entre, d'une part, le pouvoir *potestas*, qui s'applique sur la population à partir des institutions politiques (police, appareil judiciaire, etc.) et, d'autre part, la puissance *potentia*, qui émane de la

multitude elle-même pour se faire capturer et réappliquer (apparemment depuis le haut) sur cette multitude¹.

En quoi consiste donc cette puissance *potentia* ? La Boétie est on ne peut plus clair sur cette question : la puissance de la multitude consiste en *ce que peuvent faire ensemble la multitude des corps et des esprits* qui composent la collectivité – ce que peuvent voir les yeux, ce que peuvent fabriquer les mains, ce que peuvent bouger les jambes, ce que peuvent comprendre et imaginer les cerveaux qui interagissent au sein d'une société donnée. C'est cela que parvient à s'approprier le tyran pour l'utiliser à son profit contre l'intérêt de ses sujets :

Celui qui vous maistrise tant n'a que deux yeulx, n'a que deux mains, n'a qu'un corps, et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme du grand et infini nombre de vos villes, sinon que l'avantage que vous luy faites pour vous destruire. D'où a-t-il pris tant d'yeulx dont il vous espie, si vous ne les luy baillés [*donnez*] ? Comment a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous ? Les pieds dont il foule vos cités, d'où les a-t-il s'ils ne sont des vostres ? Comment

¹ Cf. Antonio NEGRI, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*(1980), Paris, Éditions Amsterdam, 2006. Voir aussi Laurent BOVE, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

a-t-il aucun pouvoir sur vous, [*sinon*] que par vous ? (138)

Dénonçant par avance tous ceux qui ne manqueront pas de s'appropriier son argumentaire pour justifier le tyrannicide et le recours à la violence politique, La Boétie prend aussitôt la peine de préciser qu'il n'y a nul besoin d'attenter à la vie ou à la sécurité des tyrans pour se libérer de leur oppression. Aucun acte de violence n'est nécessaire, puisqu'il suffit d'*arrêter* de leur fournir la puissance qui nourrit leur pouvoir pour voir celui-ci se réduire aussitôt à une peau de chagrin :

Si on ne leur baille [donne] rien, si on ne leur obéit point, sans combattre, sans fraper, ils demeurent nuds et deffaits, et ne sont plus rien, sinon que comme la racine n'aians plus d'humeur ou aliment, la branche devient seche et morte. [...]
Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres. (136-139)

Cette première question que se pose le texte débouche donc sur une deuxième interrogation, celle qui cherche à comprendre « comment s'est ainsi si avant enracinée ceste opiniastre volonté de servir » (140). La Boétie apporte trois réponses possibles à cette seconde question, et il se trouve que toutes trois mettent *la problématique du regard* au premier plan de leur démonstration.

L'accoutumance à ne voir que le donné

« La première raison de la servitude volontaire, c'est la coutume » (150). Les sujets acceptent d'être tyrannisés parce qu'ils se sont *habitués* à la tyrannie ou, plus gravement encore, parce qu'ils n'ont jamais connu d'autre régime de vie. « Les hommes sont tels que la nourriture [*c'est-à-dire la culture*] les fait » (150). Il ne sert donc à rien de condamner ou de blâmer les gens qui se soumettent à la tyrannie. S'ils sont nés sous un tel régime, on ne peut pas leur en vouloir de ne pas désirer quelque chose (la liberté) dont ils ne soupçonnent même pas l'existence : « *Je suis d'avis qu'on ait pitié de ceux qui, en naissant, se sont trouvés le joug au col, ou bien qu'on les excuse, ou bien qu'on leur pardonne si, n'ayant vu seulement l'ombre de la liberté et n'en étant point avertis, ils ne s'aperçoivent point du mal que ce leur est d'être esclaves* » (154).

Je relève que cette accoutumance s'exprime à travers une analogie avec le domaine du regard :

S'il y avoit quelque païs comme dit Homère des Cimmériens, où le soleil se monstre autrement qu'à nous, et après leur avoir éclairé six mois continuels, il les laisse sommeillans dans l'obscurité, sans les venir revoir de l'autre demie année, ceux qui naistroient pendant ceste longue nuit, s'ils n'avoient pas ouï parler de la clarté, s'esbahiroit-on si, n'ayant point vu de jours, ils s'accoustumoient aux ténèbres où ils sont nez sans désirer la lumière ? On ne plaint jamais ce que l'on n'a jamais eu, et le regret ne vient point sinon qu'après le plaisir.
(154-5)

Pour regretter ou désirer quelque chose, il faut avoir eu l'occasion de *le voir* (ou d'en entendre parler). Sans image de l'objet du désir, pas de désir possible de cet objet. Si l'absence d'occasion de voir autre chose que la tyrannie peut expliquer l'accoutumance, laquelle peut suffire à expliquer la servitude volontaire, et s'il ne s'agit pas de condamner les victimes de la tyrannie, La Boétie suggère toutefois qu'on peut trouver dans la problématique du regard de quoi dépasser cette apparente naturalité de la tyrannie, même pour qui l'aura sucée avec le lait de sa nourrice et pour qui aura toujours vécu dans la nuit des Cimmériens. Il dit en effet que ceux qui vivent dans la soumission, « nourris et eslevés dans le servage, se contentent de vivre comme ils sont nés » « *sans regarder plus avant* » (148). La question est donc de savoir *si et comment on peut regarder plus avant* que ce que nous laisse voir notre environnement quotidien, tel qu'il nous est donné par la réalité.

Or, précisément, La Boétie décrit peu après certains individus qui trouvent en eux-mêmes de quoi désirer la liberté, même s'ils ont pu naître sous la pire des tyrannies. Je les appellerai des *Libertins* parce que cette description me semble convenir parfaitement à ce que le XVII^e siècle désignera sous ce terme, tout en soulignant que La Boétie lui-même n'utilise jamais ce mot anachronique pour se référer à eux. Écoutons la description qu'il en donne :

Toujours s'en trouve-t-il quelques-uns mieux nés que les autres, qui sentent le poids du joug et ne se peuvent tenir de le secouer [...] et de se souvenir de leurs prédécesseurs, et de leur premier estre. Ce sont volontiers ceus là qui ayans l'entendement net, et l'esprit clairvoyant ne se contentent pas comme le gros populas de regarder ce qui est devant leurs pieds, s'ils n'advisent et derrière et devant, et ne remémorent encore les choses passées, pour juger de celles du temps advenir et pour mesurer les présentes. Ce sont ceux qui, ayant la teste d'eux-mêmes bien faite, l'ont encore polie par l'estude et le sçavoir. Ceux-là, quand la liberté seroit entièrement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent. (156)

Dans ce très beau portrait du libertin (terme dont l'étymologie renvoie au *libertinus* latin, soit à « l'esclave affranchi »), et pour peu qu'on efface la connotation aristocratique qui le construit en opposition au « gros populas », on peut relever la mise en valeur d'une capacité à *affranchir notre perception des limites de ce qui est immédiatement donné* (à voir, à entendre, à sentir). Cet

affranchissement implique un certain rapport au passé et à *la mémoire* (les libertins peuvent se souvenir de leurs prédécesseurs et de leur premier être). Il implique aussi une capacité de *se projeter dans le futur*, qui est indispensable à la juste évaluation du présent (ils se remémorent les choses passées pour juger de celles du temps à venir et pour mesurer les présentes). On voit émerger ici une capacité de *voyance* qui n'est pas de l'ordre de la connaissance (factuelle, rationnelle) mais de *l'imagination*, de *la sensibilité* et du *goût* (quand la liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde, les libertins l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent).

Cette description des libertins explicite très précisément ce que ne faisaient pas ceux qui restaient soumis à la tyrannie coutumière : *regarder plus avant*. Le principal recours contre la soumission est notre capacité à *voir au-delà du donné*, à lever le nez de ce qui est sous nos yeux, à regarder l'horizon et à *imaginer* ce qui est au-delà et ce qui, donc, ne peut se voir par la vue mais doit s'entrevoir par une *vision*.

Le conditionnement par le spectacle

Si c'est bien une certaine modalité du regard qui peut nous libérer de la servitude volontaire, une autre modalité du regard peut toutefois contribuer à nous y accoutumer. La Boétie évoque plusieurs méthodes de *mises en scènes* à

travers lesquelles le pouvoir peut affermir son emprise sur la multitude. La première repose sur le recours à de faux miracles ou à la pompe de cérémonies religieuses impressionnantes pour rendre vénérable ou effrayant le pouvoir politique en l'adossant à l'image d'une puissance surnaturelle. La deuxième repose au contraire sur le fait de rendre le détenteur du pouvoir invisible, de façon à ce que les sujets soient amenés à l'imaginer plus effrayant que ne peut l'être sa personne réelle, toujours vouée à être humaine trop humaine (166-170).

La troisième forme de mise en scène m'intéresse davantage dans la mesure où elle n'a plus pour objet le détenteur du pouvoir lui-même, mais concerne l'utilisation des spectacles (de toutes natures), selon ce que le monde antique désignait à travers l'expression *Panem et circenses* : donnez au peuple du pain et des jeux pour qu'il se tienne tranquille. Ce n'est plus aux Cimmériens mais aux Lydiens que fait référence ici La Boétie pour montrer comment les pouvoirs en place peuvent se servir de ce qui nous est donné à voir pour assurer la pérennité de notre soumission :

[Pour assurer son pouvoir sur les Lydiens qu'il avait conquis sans avoir à maintenir chez eux une armée d'occupation, Cyrus] y établit des bordels, des tavernes et jeux publics et fit une ordonnance que les habitants eussent à en faire estat. Il se trouva si bien de ceste garnison que jamais depuis contre les Lydiens ne fallut tirer un coup d'espée : ces pauvres et misérables gens s'amusèrent à inventer toutes sortes de jeux [...] Les theatres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bestes estranges, les medailles, les tableaux,

et autres telles drogeries, c'estoient aus peuples anciens les apasts de la servitude, le pris de leur liberté, les outils de la tyrannie : ce moïen, ceste pratique, ces allechemens avoient les anciens tyrans pour endormir leurs subjects sous le joug.
(163)

On sent bien ici la complexité de la réflexion de La Boétie : cette même faculté d'imagination qui peut *m'émanciper* en me faisant voir ce qui n'est pas, la voilà qui peut aussi être utilisée pour *me distraire* de la réalité de mon oppression et me faire vivre dans un monde de théâtre, de farces, de jeux – bref dans ce que Guy Debord a décrit quatre siècles plus tard comme étant une *société du spectacle*.

Il en va bien, ici aussi, de nos *goûts*, que les spectacles tentent d'« allécher ». Le terme de *drogerie* auquel recourt La Boétie est révélateur de l'ambivalence de l'imagination dans son texte : d'un côté, on pourrait se dire que certains « hallucinogènes » pourraient nous aider à devenir voyants (comme en feront l'expérience certains poètes du XIX^e siècle ou des années 1960) ; d'un autre côté, le texte dénonce la logique de fuite et d'addiction qui imprègne souvent l'usage des drogues.

Si l'on voulait toutefois faire le départ entre une « bonne » et une « mauvaise » imagination, entre une capacité émancipatrice à voir au-delà du donné et une disposition aliénante à se perdre dans un monde d'illusion, on pourrait faire attention aux *modalités très différentes de*

production et de consommation des images qu'illustrent les libertins d'une part et les Lydiens d'autre part. Chez les premiers, La Boétie suggère un effort par lequel *chacun est appelé à produire ses propres visions* de ce qu'il n'a jamais eu l'occasion de voir, ses propres espoirs envers le futur, ses propres souvenirs du passé. Chez les Lydiens, au contraire, ce sont des institutions proches du pouvoir en place qui *produisent des images communes que chacun n'est appelé qu'à consommer toutes faites*. Autant que les images elles-mêmes (leurs formes, leurs contenus), c'est leur mode de circulation qui est décisif pour évaluer leur caractère émancipateur ou aliénant – conformément à l'intuition de Marshall McLuhan selon laquelle le médium est le message.

La fascination du pouvoir

La Boétie n'est pas assez naïf pour croire que tout n'est qu'affaire d'images en matière de pouvoir politique. La troisième explication qu'il propose du mystère apparent de la servitude volontaire repose sur une *pyramide d'assujettissements* à travers laquelle « le tyran asservit les sujets les uns par le moien des autres » (174). Le tyran n'est jamais seul à profiter de la tyrannie : il y a toujours, autour de lui, un petit cercle de cinq ou six courtisans « qui tiennent tout le pays en servage », lesquels « ont six cents qui

profitent sous eux », lesquels à leur tour « en tiennent sous eux six mille qu'ils ont eslevés en estat, auxquels ils font donner ou le gouvernement des provinces, ou le maniemment des deniers » (172). L'application quotidienne du pouvoir sur la multitude passe donc par *l'intéressement* d'une quantité d'*intermédiaires*, qui peuvent en arriver à être aussi nombreux que la multitude elle-même, dès lors que chacun croit trouver son intérêt en aidant le tyran ou tel de ses sbires à opprimer son voisin.

Ici aussi, toutefois, La Boétie met l'accent sur le rôle que joue un certain type de regard dans la dynamique de cette pyramide du pouvoir :

Ces miserables voient reluire les tresors du tiran et regardent tous esbahis les raions de sa braveté ; et allechés de ceste clarté, ils s'approchent et ne voient pas qu'ils se mettent dans la flamme qui ne peut faillir de les consommer. [...] Ainsi le papillon qui esperant jouir de quelque plaisir se met dans le feu pour ce qu'il reluit, il esprobe l'autre vertu, celle qui brûle. (182)

La Boétie s'efforce de montrer à quel point les complices du tyran, aussi nombreux qu'ils soient, mènent une vie intenable, toujours suspendue à l'angoisse d'un retournement de fortune, qu'elle vienne d'une perte de faveur auprès de leur supérieur ou d'une rébellion de la part de leurs subordonnés. Mais au-delà de l'inconfort d'une telle

position, il suggère qu'elle relève du même type de comportement suicidaire qui conduit un insecte à se jeter dans la flamme de la lumière qui l'attire invinciblement. On voit revenir la notion d'« allèchement », déjà rencontrée tout à l'heure à propos de spectacles lydiens. Ici encore, le regard est analysé entre une partie de la réalité (donnée) qu'il « voit » (ce qui « reluit », ce qui brille) et une partie de la réalité qu'il « ne voit pas », parce qu'elle ne se présente pas immédiatement aux yeux (la chaleur du feu, c'est-à-dire le danger qu'il y a à trop s'approcher du centre de pouvoir). Ici encore, le pouvoir se maintient en place de par sa capacité à *capter le regard* – et à travers lui les désirs et les croyances de ses subordonnés – selon une modalité qui relève de ce que La Boétie appelle un « ébahissement », et dont nous rendrions plutôt compte aujourd'hui à travers la notion de *fascination*.

Un regard *fasciné* est un regard qui se concentre à *tel point* sur un objet où le sujet investit *tellement* de désir qu'il en perd la capacité de s'orienter dans le champ de l'action d'une façon qui convienne à son utilité réelle. Au-delà du cas particulier de l'ambition politique évoqué ici par La Boétie, on peut facilement imaginer ce type de comportements sous l'emprise d'un sentiment amoureux, d'une soif de gloire ou de notoriété – selon une exaltation qui peut parfois aller jusqu'au suicide. Sur un registre moins tragique, mais bien plus répandu, on peut sans doute aussi voir ce type de fascination à l'œuvre dans le consumérisme qui pousse tant

de nos contemporains, dans des pays pourtant « riches », à s'enfermer dans des spirales d'endettement sous le charme fascinant des images d'ordre publicitaire qui occupent tant de place sur nos écrans (petits et grands) et dans nos esprits.

Encapacitation

À travers son analyse remarquablement serrée de la servitude volontaire, La Boétie nous rend donc sensibles au fait que *voir* fait la moitié du mot *pouvoir*. Les mécanismes d'oppression aussi bien que d'émancipation qu'il met en lumière reposent sur des régimes de la vision et du regard. Les structures sociales apparaissent comme des formes de canalisation du regard. Qui est amené par qui à regarder qui ou quoi ? Voilà ce qui structure l'espace politique et ce qui le prédétermine, bien avant le résultat de telle ou telle révolution de palais, ou de tel ou tel épisode électoral. Essayons de rassembler les leçons que nous donne sur ce point le *Discours de la servitude volontaire*, et que je rassemblerai sous trois rubriques, qui relèvent toutes trois du néologisme : l'encapacitation, le synopticon et le visionnarisme.

Ceux qui paraissent choisir la servitude, soit la soumission à un pouvoir mutilant, le font certes par une forme d'*aveuglement*. Il faut toutefois noter qu'il s'agit ici d'un aveuglement assez différent de celui qu'a dénoncé toute une tradition de pensée politique, enracinée chez Platon et

qui se déploie pleinement à partir des Lumières. Cette tradition, que j'appellerai « épistémocratique », nous dit que les « masses » sont aveugles à leur intérêt réel. Par manque d'éducation, elles ne savent pas voir par elle-même ce qui promeut réellement leur bien-être.

La solution épistémocratique est dès lors double. Alternativement ou simultanément, on propose d'une part d'éclairer le peuple (de l'éduquer, de lui apprendre à voir les choses comme elles doivent être vues). En attendant que le peuple soit éclairé, on propose d'autre part de mettre les Savants au pouvoir (sous la forme de philosophes-roi ou d'experts en économie). Le résultat des deux solutions devrait en principe être le même : le pays aura su voir et mettre en place les politiques qui maximiseront le bien-être du plus grand nombre, soit sous l'impulsion d'électeurs bien éduqués, soit sous celle d'experts bienveillants.

On connaît les écueils d'une telle approche épistémocratique. Rien ne garantit que les experts soient bienveillants et désintéressés. Plus gravement, comme l'a bien répété Jacques Rancière dans sa belle fable du Maître ignorant, le processus d'éducation par lequel les « savants » espèrent hausser les masses ignorantes à leur niveau ne fait souvent que reproduire et renforcer les inégalités structurelles qu'il prétend combler¹.

¹ Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

D'où l'intérêt de la nuance qu'apporte La Boétie au schéma de l'aveuglement des masses. La multitude, chez lui, avant d'être aveugle à son *intérêt*, lequel pourrait dans l'absolu être mieux calculé pour elle par les savants, est d'abord aveugle à *sa propre puissance*, laquelle réside toujours en elle seule. La politique d'émancipation à laquelle semble nous inviter La Boétie ne consiste pas à ériger nos quelques philosophes en une aristocratie de rois (que l'on accepterait de suivre aveuglément en attendant d'y voir clair nous-mêmes), mais à voir et à mesurer la puissance qui émane de nous et dont se nourrissent les mécanismes qui nous oppriment.

L'émancipation prend dès lors la forme de ce que les anglophones nomment *empowerment*, et que l'on peut traduire par le néologisme d'*encapacitation* (ainsi que par l'expression d'*augmentation de notre puissance d'agir*). Si les « philosophes » veulent véritablement aider à « émanciper » les masses, ils peuvent prendre l'*empowerment* pour guide de leur action. Une première forme d'*encapacitation* (au sens faible) peut consister à *donner à autrui les moyens de ce qui fera sa puissance d'agir*, selon l'adage : « il vaut mieux donner une canne à pêche qu'un poisson ». Il ne s'agit toutefois ici que d'un cas très classique d'aide, qui présuppose toujours une inégalité de statut entre *l'assistant*, qui dispose de quelque chose et qui le donne, et *l'assisté*, qui en était privé et qui le reçoit – ce pour quoi on manque

rarement d'attendre de lui une certaine gratitude, et donc une certaine soumission...

Selon une seconde forme d'*encapacitation* (au sens fort), bien plus intéressante et bien plus radicale, il ne s'agit plus de donner ou de recevoir une puissance *venue de l'extérieur* (transmise d'un assistant à un assisté), mais de gagner accès à une puissance *qu'on a déjà en soi-même*, mais dont on était resté jusqu'à présent « séparé ». Le geste essentiel, ici – un geste que de nombreux théoriciens contemporains inscrivent au cœur même de l'activation politique – ne consiste plus à donner ou recevoir, mais à *prendre* : prendre la mesure de la puissance qui est en moi, prendre ce qui « me revient » de droit parce que je me rends compte que cela émane en réalité de moi-même.

Tel est bien le geste auquel La Boétie pousse la multitude dans son rapport au tyran : rendez-vous compte que le pouvoir (*potestas*) du tyran qui vous opprime n'est rien d'autre que votre propre puissance (*potentia*). Ce ne sont que vos propres yeux, vos propres mains, vos propres pieds et vos propres esprits qui vous oppriment en se mettant à son service. Il ne dépend que de vous de « reprendre » cette puissance qui vient de vous, pour l'engager dans des institutions collectives qui contribuent à votre émancipation plutôt qu'à votre asservissement.

C'est parce que cette seconde forme d'*encapacitation* implique un travail sur la perception du donné et de l'au-delà du donné (le possible, le virtuel, l'imaginable) que la

réflexion de La Boétie sur le regard est centrale dans son analyse du pouvoir politique : je ne suis généralement séparé de ma puissance que parce que mon regard est fasciné, captivé, distrait, c'est-à-dire incapable de se porter sur cette puissance qui est pourtant mienne.

Synopticon

La servitude passe donc par un régime de visibilité dans lequel *être vu* compte moins qu'*avoir son regard capté*. Depuis la relecture qu'a donnée Michel Foucault du *Panopticon* de Jeremy Bentham dans *Surveiller et punir*, on a pris l'habitude de penser les rapports du citoyen au pouvoir à travers les institutions et les machines qui me rendent visible au regard d'un Big Brother : qu'il s'agisse de la prison imaginée par Bentham, dans laquelle les détenus et leurs cellules sont tous visibles pour un gardien placé en un lieu central, qu'il s'agisse des procédures administratives chargées de rendre mesurables nos performances productives, ou qu'il s'agisse de la télésurveillance, des radars routiers, des cartes de crédits et autres cookies informatiques qui espionnent et enregistrent dorénavant chacun de nos faits et gestes quotidiens, nous identifions souvent ce qui menace nos « libertés » avec ce qui nous expose au regard d'un Grand Inquisiteur, que celui-ci soit étatique ou marchand.

La Boétie nous avertit que l'essentiel pourrait bien être ailleurs. Ce qui nous aliène, c'est peut-être moins d'être exposé au regard d'autrui que de porter *notre propre regard* vers tel objet plutôt que vers tel autre, et cela en l'absence de toute contrainte disciplinaire, mais de la façon la plus « volontaire » qui soit. L'essentiel de notre aliénation ne tient-il pas à certaines images, sur lesquelles tout le monde a le regard fasciné, à la manière du papillon-courtisan de La Boétie qui se précipite – volontairement – vers la flamme dont la brillance lui fait oublier la brûlure ? Plus que les radars routiers, les inquisitions fiscales, l'imposition ou l'interdiction des voiles islamiques, ce qui fait souffrir la majorité de nos contemporains, n'est-ce pas bien davantage, par exemple, une certaine image du corps féminin, répandue sur tous nos kiosques et sur tous nos écrans, qui pousse à la tristesse, à la dépression, voire à l'anorexie tant de femmes de nos pays ? Non moins que les prisons, et que toutes les nouvelles inventions répressives, n'est-ce pas la structure sociale de la machine télévisuelle qui transforme aujourd'hui notre obéissance en servitude ?

Un criminologue scandinave, Thomas Mathiesen, a proposé de renverser le modèle foucaldien du *panopticon* en un modèle de *synopticon*, dont la structure de base serait celle qui agglutine chaque soir la majorité de nos populations à leur petit écran¹. On passe ainsi d'une position centrale qui

¹ Thomas Mathiesen, « The Viewer Society. Foucault's Panopticon Revisited », *Theoretical Criminology*, No 1, Vol 2. 1997, 215-234.

est *source* du regard (celui du gardien unique surveillant la multitude de prisonniers chez Bentham) à une position centrale (le petit écran) qui devient *l'objet* de tous les regards émanant de la multitude disséminée à l'entour. Comment ne pas reconnaître dans ce que proposent nos petits écrans « les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bêtes étranges, les médailles, les tableaux et autres telles drogueriers » dont les « allèchements » font « les appâts de la servitude », en ce qu'ils nous « assotissent » davantage qu'ils ne nous plaisent.

Ici encore, ici surtout, cette servitude n'apparaît comme « volontaire » que pour faire implorer tout le pouvoir légitimateur dont se pare « la volonté » dans nos sociétés libérales. Pain, jeux et télévision apparaissent comme ce qui *forme* – ce qui *informe*, ce qui *conditionne* – nos volontés, tout autant que ce qui *en résulte*. Tout effort d'émancipation doit dès lors porter justement sur *les modes de circulation* des flux d'images et d'informations qui conditionnent nos volontés et nos regards : de même que La Boétie se garde finalement de blâmer ceux qui « en naissant se sont trouvés le joug sous le col » pour avoir « vu seulement l'ombre de la liberté », de même devons-nous chercher à démonter les *conditions de production* qui condamnent nos regards à ne rencontrer sur nos petits écrans que le brillant fascinant et aveuglant d'un spectacle qui ne laisse guère percer de savoir, de pensée et d'art.

Visionnarisme

La troisième leçon que suggère La Boétie dans le cadre de sa réflexion sur les rapports entre régimes de pouvoir et régimes de visibilité consiste à remettre en cause la structure même du « regard libérateur ». Jusqu'ici, nous avons accepté le principe selon lequel quelque chose doit être donné à la vue avant de pouvoir être perçu. Images de mannequins maladivement sveltes, jeux télévisés, poursuites en voitures transgressant les limitations de vitesses : tout cela fait partie de notre réalité, au sein de laquelle nous choisissons de porter nos regards sur tel objet plutôt que sur tel autre, et cela à l'intérieur d'appareils de canalisation et de conditionnement des regards plus ou moins discrets et plus ou moins aliénants. Lorsque La Boétie évoque ceux que j'ai qualifiés de « libertins », il nous invite à pousser plus loin la reprise de contrôle sur notre propre regard.

Leur spécificité ne tient pas seulement à ce que, contrairement au « gros populas », ils « sentent le poids du joug », mais surtout à ce qu'ils « ne se contentent pas de regarder ce qui est devant leurs pieds ». Comme on l'a souligné au passage, les libertins « avisent et derrière et devant », « ils remémorent les choses passées pour juger de celles du temps à venir et pour mesurer les présentes ». En d'autres termes, ce qui caractérise leur regard, c'est d'être capable de voir ce qui ne se voit pas, ce qui n'est nullement donné à voir, ce qui est *au-delà du donné*. Il s'agit toujours de

diriger son regard, mais non plus de se limiter à le porter sur des objets déjà existants : il faut au contraire *imaginer* ce qui n'est pas, il faut avoir *une vision*, avec tout ce que cela peut impliquer de menace d'hallucination, d'illusion ou de folie.

Jamais sans doute le *Discours de la servitude volontaire* n'aura eu davantage d'*actualité* que cinq siècles après sa rédaction. Entre les fausses promesses du regard d'expert et le « synopticisme » de l'abrutissement télévisuel, La Boétie nous donne des outils remarquablement propres à déconstruire notre si douce aliénation. Mais il esquisse surtout des voies par lesquelles notre regard peut s'émanciper de la servitude du spectacle. Apprenons à *voir notre puissance propre* et imposons-nous *le devoir d'imaginer l'invisible* : telles sont les deux premières règles d'une hygiène et d'une éthique du regard encore à inventer.

Cette dernière leçon de La Boétie nous ramène bien du côté de *la littérature*, en tant que celle-ci se complaît dans les fictions et dans le monde des chimères. Il n'y a de libération possible que pour qui sait *décoller ses yeux du donné*, et c'est bien là une fonction essentielle de la littérature (et de l'art en général) que de nous faire rêver à *d'autres mondes possibles*. Ce ne sont pas les amusements, les spectacles, les divertissements comme tels qui entretiennent notre servitude : « les jeux, les farces, les spectacles, et les tableaux » qui nous font entrevoir des possibles au-delà du donné sont aussi nécessaires et émancipateurs, sinon

davantage, que l'étude rationnelle de ce donné. Ce serait d'ailleurs au nom de ce même principe que je justifierais le « libertinage interprétatif » qui a caractérisé ma lecture de La Boétie, projeté anachroniquement dans notre monde de démocratie, de radars et de télévisions¹ : c'est en tant que les études *littéraires* exploitent la lettre des textes pour aller regarder *au-delà* de ce qu'indiquent les intentions historiques de leurs auteurs qu'elles me semblent pouvoir contribuer à nos efforts de pensée et à notre émancipation.

¹ Je renvoie sur ces points à Yves Citton, *Lire, actualise, interpréter. Pourquoi les études littéraires*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

