

<http://divergences.be/La-Boetie-chez-Landauer.html>



La Boétie chez Landauer

- Archives - Textes critiques - Gustav Landauer -



Date de mise en ligne : mardi 9 juin 2026

Copyright © Divergences Revue libertaire en ligne - Tous droits réservés

Origine [HAL Open Science](#) Du refus de la servitude à la construction de la liberté

« Soies résolu de ne servir plus, & vous voilà libres. »

La Boétie 1

Sommaire

- [1 Dépassement de la négativité](#)
- [2 L'État : substance ou relation ?](#)
- [3 Liberté innée, processus de libération et auto-asservissement](#)
- [4 L'éveil de la liberté et le rôle des précurseurs](#)
- [Conclusion : inactualisation de La Boétie ?](#)

L'idée centrale du *Discours de la servitude volontaire* passe aujourd'hui pour un « lieu commun des discours contemporains de la résistance philosophique 2 ». Cette résonance du propos d'Étienne de la Boétie, près de cinq siècles après la rédaction de son célèbre pamphlet, ne saurait cependant être comprise sans une analyse des réappropriations, des oublis et des torsions qui ont conduit, au terme de multiples médiations militantes et intellectuelles, à faire de cet essai l'un des grands classiques de la pensée politique.

Rédigé à la moitié du XVI^e siècle, le texte a connu un parcours complexe dès les premières années de sa diffusion en France. Initialement réservé à un cercle d'initiés proches de l'auteur, le manuscrit tomba entre les mains de monarchomaques 3 huguenots après le massacre de la Saint-Barthélemy. Ils en diffusèrent alors une première version, conférant ainsi au texte une coloration politique incompatible avec le projet qu'avait Montaigne, légataire de La Boétie, de publier *le Discours*. Ce n'est qu'en 1727, lorsque le *Discours de la servitude volontaire* est finalement inclus en appendice aux *Essais* de Montaigne 4, que le texte sort véritablement de la clandestinité. Si la Révolution française donne un nouvel élan aux réappropriations militantes de La Boétie, certains pays d'Europe tardent encore à le découvrir. Il faut ainsi attendre le début du XX^e siècle pour que l'Allemagne connaisse une « redécouverte moderne de La Boétie 5 » par la discussion qu'en propose le philosophe Gustav Landauer dans sa monographie *Die Revolution* (La Révolution 6), une étude consacrée au développement historique de la révolution. Quoiqu'une première version du *Discours* ait été publiée en 1754 dans la traduction allemande des *Essais* 7, ce n'est qu'avec le livre de Landauer que La Boétie intervient véritablement dans le cadre d'une discussion politique en Allemagne 8.

Philosophe, romancier, journaliste et traducteur, le militant et théoricien anarchiste Gustav Landauer (1870-1919) est l'auteur d'une œuvre prolifique et diffuse. Son projet d'une société « anarchiste-socialiste » (il utilise les deux termes comme synonymes) est nourri par des lectures hétéroclites allant des romantiques allemands aux penseurs anarchistes, des hérétiques catholiques aux classiques de la philosophie. En constant dialogue avec son temps, Landauer a forgé une pensée originale, résolument non-systématique, où se retrouvent notamment des échos de Nietzsche, Goethe et Hölderlin, du marxisme dont il propose une virulente critique, de Max Stirner et de Kropotkine, de Spinoza et de Shakespeare, du linguiste Fritz Mauthner, du mystique rhénan maître Eckhart. Ces multiples références pétrissent la pensée de l'auteur au point qu'il devient parfois malaisé de les distinguer. Il est néanmoins possible, à partir d'indices concrets comme la traduction d'extraits et les références nominatives ou conceptuelles, de rendre compte de la lecture que propose Gustav Landauer du texte de La Boétie en relevant certains des mécanismes intellectuels caractéristiques de cette réception. Ma démarche emprunte à l'histoire de la philosophie le

double effort d'analyse interne du texte et de situation des idées dans leur contexte de production, soulignant ainsi la manière dont Landauer entend dépasser quelques-unes des caractéristiques conjoncturelles du Discours de la servitude volontaire pour en transposer le cœur théorique dans un projet politique plus vaste.

Les raisons qui ont conduit Landauer à s'intéresser à La Boétie ne peuvent à ce stade être avérées. Une possibilité serait qu'il ait découvert le texte en lisant les *Essais* de Montaigne, que ce soit dans leur version allemande ou française. Cependant, quoique Landauer se soit visiblement servi d'une des éditions Pierre Coste des *Essais* pour sa traduction⁹, Montaigne n'apparaît pratiquement jamais dans ses discussions. Il semble donc peu probable que ce soit cette lecture qui ait initialement mis Landauer sur la piste de La Boétie. Par ailleurs l'idée, répétée à l'envi mais à ma connaissance jamais justifiée d'après des indices textuels solides, selon laquelle « l'intuition » ou « l'hypothèse » de La Boétie se retrouverait comme transposée dans certains textes ayant exercé une influence sur Landauer (notamment *L'Unique et sa propriété* de Max Stirner), me semble trop hasardeuse pour y voir une explication possible de cette découverte. Parmi les diverses hypothèses envisagées, la plus vraisemblable est que ce sont les écrits de Léon Tolstoï qui ont joué le rôle de vecteur matériel¹⁰ du Discours.

Depuis la fin du XIXe siècle, l'auteur russe jouit en effet d'une renommée internationale qui ne doit pas moins à son œuvre littéraire qu'à ses écrits et engagements libertaires et non-violents¹¹. L'intérêt précoce et soutenu que lui porte Landauer permettrait ainsi de supposer que les thèses de La Boétie lui soient parvenues par le recueil de proverbes « pour tous les jours » (qui cite quelques extraits du Discours),⁹ traduit en allemand en 1906, et dont Landauer publie une recension élogieuse quelques années plus tard¹².

Pour cruciale qu'elle est, l'apparition de La Boétie sous la plume de Landauer n'en reste pas moins discrète. La discussion landauerienne du Discours est ainsi entièrement contenue dans quelques pages de *La Révolution*. Si, à peine son essai paru, Landauer manifeste le souhait de trouver un éditeur pour publier une traduction du Discours de la servitude volontaire¹³, ce n'est finalement que trois ans plus tard qu'il fait paraître une traduction partielle du texte dans son journal *Der Sozialist*¹⁴. Par la suite, les mentions explicites de La Boétie dans ses écrits se font rares, quoique toujours très positives. L'idée de servitude volontaire est également souvent ravivée par Landauer à l'appui de ses analyses politiques : dans un article de 1911, il rappelle ainsi cette « connaissance fondamentale de l'anarchisme » selon laquelle « la servitude dans laquelle les masses se trouvent est une servitude volontaire¹⁵ ». De la parution de *La Révolution* en 1907 à sa mort en 1919, Landauer mentionne un peu plus d'une quinzaine de fois le nom de La Boétie¹⁶, généralement sans renouveler explicitement sa lecture de l'auteur. Cependant, certains développements dans son appréhension du propos de La Boétie restent perceptibles dans l'évolution de ses propres écrits.

Le présent chapitre souligne quelques-uns des motifs marquants de la réception du texte de La Boétie par Gustav Landauer, comblant ainsi une importante lacune dans la compréhension actuelle des lectures du Discours¹⁷. La manière dont Landauer s'efforce de convertir la négativité du Discours de la servitude volontaire en une construction positive de la liberté est ainsi discutée à partir de sa conception essentiellement relationnelle de l'État. Le statut de la liberté est ensuite évalué au regard des processus de libération et du rôle que les deux auteurs confèrent aux précurseurs, en amont de toute révolution politique. Ces analyses visent à mettre en lumière les métamorphoses à l'œuvre dans cette lecture de La Boétie, lecture qui peut être caractérisée comme une actualisation militante prenant appui sur une inactualisation intellectuelle du texte. Par ce processus, Landauer extrait le pamphlet du contexte singulier de sa rédaction pour mettre en avant ce qui de lui s'adresse à chaque époque.

1 Dépassement de la négativité

« Aussi pas de parole plus négative que celle du Discours, se déployant d'un refus, s'arrêtant sur un silence, ultime figure du refus. » Abensour et Gauchet 18

Il est aujourd'hui impossible de concevoir le Discours de la servitude volontaire in- dépendamment du sous-titre qui lui fut accolé dans une des éditions posthumes du texte 19 : Le Contr'un. Cette porte d'entrée situe le texte dans la perspective d'un refus radical de l'unicité du principe de souveraineté. Cette notion est retranscrite très littéralement dans la première traduction allemande sous le nom de « das Wider Einen 20 ». Gustav Landauer, s'il ne manque pas de signaler le terme français, préfère visiblement contourner la confrontation qu'induit le mot. Les pages consacrées à La Boétie dans La Révolution mentionnent ainsi « der Nichteine », le « non-un 21 », là où une simple traduction par Gegeneine aurait pu sembler plus littérale et rigoureuse 22. Si la négativité est toujours présente avec ce « non-un », elle l'est cependant d'une manière moins frontale. Trois ans plus tard, Landauer confirme ses réticences en refusant même de donner une traduction allemande du terme. Dans sa courte remarque préliminaire, il indique ainsi :

Ces éditeurs donnèrent au texte le nom frappant *Le Contr'un**, qui ne peut être traduit en allemand ; le sens en est rendu par la traduction dans une langue étrangère : *l'Anti-Monos*, où l'on comprendrait par *Monos* précisément l'un, le monarque, dont l'auteur se pose en adversaire fondamental 23

Le contexte polémique dans lequel s'inscrit la première publication du Discours confère d'emblée une coloration négative, destructrice au projet de La Boétie. Quoiqu'in- trinsèquement marqué du sceau de la résistance passive au pouvoir, il restait dans cette optique le refus de quelque chose, l'adversaire et le négateur du pouvoir monarchique. En faisant basculer l'opposition au souverain du registre de la lutte active à celui de la simple défection, le texte de La Boétie ouvrait pourtant la voie vers une positivité toute nouvelle, celle de la construction d'une alternative au pouvoir qui dépasserait l'opposition, rendant presque superflue la posture agonistique des monarchomaches : « Je ne veux pas que vous le poussiez ni le branliez, mais seulement ne le soutenez plus 24. » C'est cette lecture positive ou constructive que Landauer tend à renforcer par sa réception de La Boétie, faisant converger le texte avec sa propre vision d'un anarchisme de proposition plus que d'opposition.

Je soutiens dans cette partie que la lecture landauerienne de La Boétie reste, à ses premiers moments, encore encombrée de cette négativité qui passe habituellement pour une caractéristique de l'anarchisme (la fortune du mot d'ordre « Ni dieu, ni maître ! » et l'idée selon laquelle l'anarchisme serait essentiellement lié à l'antiétatisme ont largement contribué à cette opinion). Ce n'est qu'en prenant du recul sur sa lecture au cours des années d'élaboration de l'Alliance socialiste 25 que Landauer affirmera une réappropriation résolument constructive du propos de La Boétie, gommant la négativité du texte pour en souligner le potentiel véritablement alternatif. Ainsi, si dans La Révolution, Landauer effectue un premier pas décisif en proposant le passage du « Contr'un* » au « Contr'État 26* », il reste encore aux prises avec une posture théorique oppositionnelle qu'il ne dépassera pleinement qu'avec l'élaboration de sa conception relationnelle de l'État. La démarche nominaliste par laquelle il fait disparaître l'État du questionnement sur la liberté conduit Landauer à redéfinir les rapports entre servitude et liberté d'une manière proche de La Boétie, et à chercher lui aussi dans la volonté la clef d'une authentique libération.

Jusqu'à la fin de sa vie – abrégée par les corps-francs qui mirent un terme à la courte expérience de la République des conseils de Bavière – Landauer a défendu cette conception constructive d'une alternative non-autoritaire et littéralement non-monarchique au pouvoir politique 27. Cela transparaît notamment dans ce témoignage qu'il rédige sur les premiers instants de la révolution allemande, en novembre 1918, alors qu'il en appelle à la constitution de républiques unies d'Allemagne :

Mais pour l'essentiel il n'a point été nécessaire d'en venir aux poings ; cela s'est passé suivant la remarquable recette que le jeune précepteur de tous les révolutionnaires, Étienne de La Boétie, avait prescrite au XVI^e siècle contre les tyrans : le peuple a cessé d'aider les petits parasites contre lui-même ; le peuple constituait son propre gouvernement et ignorait la présence des personnes privées qui se prenaient pour les dominants 28.

Bien plus que la confrontation à l'adversaire monarchique, c'est donc la construction d'un pouvoir autonome que prône Landauer pour résoudre le problème de la tyrannie. Ce choix, stratégique et philosophique, repose sur une conception originale de l'État, qu'il développe pleinement après la parution de La Révolution.

2 L'État : substance ou relation ?

« Enchantés & charmes par le nom seul d'un, duquel ils ne doivent [. . .] craindre la puissance, puisqu'il est seul »
La Boétie 29

Écrit dans le contexte d'une monarchie forte, et rapidement reçu dans des cercles aux projets tyrannicides, le texte de La Boétie peut aisément passer pour le produit d'un simple adversaire du monarque. C'est cette compréhension dont Landauer souligne la fausse évidence, tentant d'indiquer que le monarque n'est pas l'objet de ce Contrat, et que la confrontation avec le tyran n'est pas le cœur du propos de La Boétie. Difficilement audible lorsque tout combat politique doit se situer par rapport à une incarnation centralisée du pouvoir, cette compréhension transparaît très clairement dans la pensée de Gustav Landauer comme dans la lecture qu'il fait du Discours.

Le tyran, bien qu'il n'ait pas de pouvoir effectif (le peuple tremble au seul nom d'Un), produit l'obéissance par un mécanisme d'hypostase de la multitude à l'un, qui est aussi une inversion logique. La force qui devrait résider dans la multiplicité des sujets, dans les faits se concentre dans l'Un 30

Bien plus que le monarque lui-même, c'est donc ce mécanisme d'hypostase, décrit ci-dessus par Nicola Panichi, qui est la cible de La Boétie : la coercition passe ainsi au second plan, derrière l'obéissance. Cela n'est que très peu ressorti des lectures les plus militantes du Discours, et c'est précisément ce que Landauer met au cœur de son analyse en remontant, une étape après l'autre, de l'un au multiple. Le premier mouvement consiste à dépersonnaliser le tyran, à lui retirer toute importance en tant que personne. Ainsi que le souligne Claude Lefort, « le nom d'Un n'est pas le nom de quelqu'un : tout maître y est épinglé 31 ». Landauer lui-même identifie ce mécanisme dans l'histoire comme caractéristique d'une « deuxième époque de la révolution d'État 32 », qui cesse de se concentrer sur la figure du monarque pour cibler ses différents appuis et la structuration du pouvoir :

Ce qui doit être combattu n'est plus concentré sur une tête, ce qu'on s'efforce d'atteindre n'est plus tout entier représenté par l'unité d'un concept ; à la place de la simplicité se sont établies la ramification multiple et la complexité 33.

En faisant du monarque un simple concept à la convergence de multiples réalités concrètes, cette analyse fait ressortir le nominalisme de Landauer, qu'il construit au confluent de la pensée de Max Stirner et de la critique du langage de Fritz Mauthner. S'il ne prend pas unilatéralement parti dans la querelle qui oppose les universalistes aux nominalistes, Landauer reconnaît à ces derniers d'avoir su mettre le doigt sur l'incongruité de l'hypostase : « Ils expliquaient ces concepts, non pas comme des réalités, mais comme de simples mots 34. » Sur cette question, Landauer semble dans un premier temps cantonner La Boétie dans son rôle d'opposant à la monarchie (c'est-à-dire au concept du monarque), avant de le remobiliser dans sa propre analyse relationnelle du pouvoir. Ainsi, l'auteur du Discours apparaît tout d'abord comme un précurseur génial mais dépassé par de nouvelles conditions,

celles du pouvoir structurel et non plus monarchique. C'est ce qu'expose Landauer lorsqu'il décrit la « deuxième grande découverte de ces temps » :

La première vient de La Boétie : ce n'est vraisemblablement pas lui, mais les premiers éditeurs révolutionnaires de cet écrit qui lui ont trouvé le nom heureux Le Contr'un*. Le contr'un*, le non-un, c'est le peuple d'individus possédant un sentiment de souveraineté individuelle, qui refusent de suivre l'un et s'affranchissent ainsi de la servitude. Cette deuxième découverte s'appelle : le non-État, le contr'État 35*.

Le geste de Landauer consistera à remanier ce nominalisme qui avait dissout l'illusion du monarque en révélant la machine étatique sur laquelle il reposait, pour appliquer la même démarche à l'encontre de l'État. En un sens, il invite à retrouver l'humain là où le premier dépassement du contr'un semblait attaché à une dépersonnalisation du pouvoir. Ce qu'écrit Landauer, ce n'est plus simplement que le monarque n'est rien d'autre que « les ordres sur lesquels s'appuie la royauté 36 », c'est-à-dire un simple nom pour des forces et structures multiples. Il va au-delà en réincarnant le pouvoir dans ceux qui, par leur obéissance, font vivre le monarque 37. Par ce retournement de focale vers les individus qui sont, dans tous les sens du terme, les sujets du pouvoir, Landauer propose une actualisation de La Boétie qui sort précisément du cadre des précédentes actualisations. Là où l'auteur du contr'un avait pu sembler dépassé par les premières analyses d'une forme dépersonnalisée de contr'État, Landauer rappelle, quelques mois avant la parution de sa traduction du Discours, ce qui fait le cœur du propos de La Boétie : dans la lutte contre l'autorité, ce sont moins les maîtres que ceux qui se laissent opprimer qui doivent être visés.

La force de l'État ne réside plus uniquement dans l'esprit et dans l'auto-rité naturelle de ses représentants, mais de plus en plus dans ceci que le peuple, même le plus insatisfait, même les masses prolétariennes, ne sait encore absolument rien du fait que sa tâche est de se séparer de l'État et de fonder cette chose nouvelle qui est vouée à s'y substituer. [. . .] Le pouvoir de l'État, le principe du gouvernement, la nature des hommes qui représentent ce qui est ancien sont de plus en plus faibles – et tout le vieux système serait irrémédiablement perdu si le peuple avait commencé à se constituer effectivement à part de l'État. Mais les peuples n'ont pas encore compris que l'État [. . .] est une nécessité inéluctable, aussi longtemps que ce qui est voué à le remplacer n'existe pas : la réalité socialiste 38.

Cet article, intitulé « Les hommes d'État sont faibles, le peuple plus encore ! », pose les bases d'une compréhension positive de l'oppression dans un régime autoritaire. Plutôt que de voir dans le monarque ou dans l'État la cause de la servitude, Landauer rappelle avec La Boétie que c'est en chacun que le pouvoir se loge, dans la manière qu'il a d'envisager ses relations sociales. C'est ainsi que l'analyse se poursuit en rapprochant le nominalisme précédemment évoqué d'une conception résolument relationnelle de l'État, une conception qui ne permet à ce dernier d'exister que par le consentement de ceux qui l'incarnent :

On peut renverser une table et briser un carreau de fenêtre ; mais ce sont de vains faiseurs de mots et de crédules adorateurs des mots, ceux qui prennent l'État pour une chose ou un fétiche, que l'on peut briser pour l'anéantir. L'État est un rapport, une relation entre les êtres humains, c'est une façon qu'ont les êtres humains de se rapporter les uns aux autres ; et on le détruit en entrant dans d'autres relations, en se rapportant différemment les uns aux autres. Le monarque absolu pouvait dire : je suis l'État. Nous, qui nous sommes nous-mêmes emprisonnés dans l'État absolu, nous devons reconnaître la vérité : nous sommes l'État – et nous le serons tant que nous ne serons rien d'autre, que nous n'aurons pas créé les institutions qui sont une véritable communauté et une société des êtres humains 39.

L'analyse de Landauer, loin de se limiter à une simple confrontation avec les institutions, prolonge la lecture de La Boétie du contr'un au contr'État et au-delà, jusqu'à ce qui n'est plus une société contre l'État, mais bien une société malgré l'État. Il inactualise ainsi le sens du Discours en le rendant indépendant des formes historiques du monarque ou de l'État. Cette société d'individus autonomes à laquelle il aspire, édiflée en-dehors de la vaine opposition aux hypostases et aux abstractions de l'autorité, fait ainsi un geste constructif dans le sens de la liberté.

3 Liberté innée, processus de libération et auto-asservissement

« Reste donc de dire que la liberté est naturelle, & par mesme moien, à mon advis, que nous ne sommes pas seulement naiz en possession de nostre franchise, mais aussi avec affection de la deffendre. » La Boétie 40

Partant du fondement anthropologique selon lequel la liberté et la tendance à la défendre seraient innées, La Boétie s'étonne que les hommes supportent voire recherchent la servitude. D'après son analyse, c'est un événement malencontreux (le « mal rencontre 41 ») qui a dénaturé les hommes jusqu'à leur ôter le souvenir de leur liberté naturelle et de leur tendance à la défendre. Cette idée d'une primitivité de la liberté semble trouver certains échos dans la pensée de Landauer. C'est par exemple le cas dans l'admiration qu'il voue à l'esprit de solidarité caractéristique de modèles sociaux antérieurs (notamment au cours du Moyen Âge chrétien), ou encore dans la critique qu'il formule à l'encontre des temps modernes. Ces deux thèmes peuvent suggérer des interprétations restauratrices ou simplement conservatrices de son projet libérateur : il s'agirait alors soit de retrouver l'âge d'or d'une liberté perdue, soit de préserver ce qu'il reste de liberté dans une période déchuée. Je compare dans cette partie la position de La Boétie et celle de Landauer quant à l'origine de la servitude et aux causes de son surgissement dans les sociétés humaines, de manière à comprendre leurs conceptions respectives de la liberté, entre liberté première et liberté processuelle. Pour ce faire, j'étudie brièvement la lecture que proposent les deux auteurs des peuples non-asservis, avant d'analyser le statut du détenteur du pouvoir autoritaire, qu'il apparaisse comme simple symptôme ou comme cause du manque de liberté. Mais à propos, si d'aventure il naissoit aujourd'hui quelques gens tous neufs, non accoustumés à la subiection, ni affriandés à la liberté, & qu'ils ne sçeuissent que c'est ni de l'un ni de l'autre, ni à grand' peine des noms ; si on leur presentoit ou d'estre suiets, ou vivre en liberté, à quoy s'accorderoyent ils ? Il ne faut pas faire difficulté qu'ils n'aimassent trop mieulx obeïr seulement à la raison que servir à un homme 42.

Cette fascination de La Boétie pour des peuples non-touchés par la servitude est à rapprocher, selon Pierre Clastres, des premiers récits de voyages outre-Atlantique rapportés par les explorateurs européens 43. Le jeune auteur aurait ainsi trouvé dans le mythe du « bon sauvage » un support pour défendre la primitivité de la liberté sur la servitude. Si l'éducation et la coutume font que l'homme tombe – parfois dès sa naissance – dans la servitude, la liberté reste quelque chose d'inné : elle est une potentialité naturelle de l'homme, brimée par son cadre de vie 44. Ce dernier, devenant alors comme une seconde nature pour lui 45, se substitue à sa nature originelle. En ce sens, la liberté se présente donc comme un donné passif, et la servitude comme une perte de ce donné ou son recouvrement par une construction nouvelle. Du côté de Landauer, même si la liberté n'apparaît pas aussi clairement comme le donné originel de l'être humain, on observe une même pensée du déclin conçu comme passage d'un état de liberté solidaire à un état d'asservissement collectif :

Nous disons que les peuples ont leurs périodes de floraison, leurs points culminants culturels, et qu'ils déchoient de nouveau de ces cimes. Nous disons que nos peuples d'Europe et d'Amérique sont depuis longtemps – à peu près depuis la découverte de l'Amérique – des peuples déchus. Des peuples sont donc parvenus à des périodes de floraison et s'y maintiennent lorsqu'ils sont sous l'emprise d'un esprit 46

À comparer les deux auteurs, il y aurait bien une forme de déchéance entre une liberté première et une servitude acquise. C'est également ce qu'indiquerait l'idée défendue par Landauer dans *La Révolution*, selon laquelle il existerait certains peuples qu'il préfère explicitement nommer « frais et dispos 47 » plutôt que primitifs ou originels, c'est-à-dire des peuples chez qui la tendance à la liberté n'aurait pas été complètement étouffée. Cependant, cet idéal de sociétés libres n'est pas pour Landauer l'apanage de certains groupes sociaux éloignés : le caractère « frais et dispo » est quelque chose qui peut être reconstruit, à chaque instant et dans toute société. Il suffit selon lui qu'un « esprit » (de liberté, de solidarité) gagne les peuples pour que ceux-ci s'écartent des chemins confortables de la servitude. C'est en ce sens qu'il cite à plusieurs reprises cette phrase du Faust de Goethe : « L'Amérique est ici ou nulle part 48 ! » La liberté, même perdue, peut être retrouvée sans qu'il soit besoin de se projeter dans quelque distante utopie. Elle se conquiert en faisant refluer une volonté de liberté sur les peuples, cet esprit que le pouvoir autoritaire, comme institution de la servitude volontaire, n'avait fait qu'étouffer par l'accoutumance. Pour Landauer, ce nouveau souffle est du ressort des poètes et prophètes de la liberté, ainsi qu'il apparaît dans la prochaine partie de ce chapitre.

Notons pour l'instant que la liberté, une fois abandonnée au profit de la servitude volontaire, ne peut simplement retrouver ses droits : les divers substituts qui l'ont remplacée empêchent son retour. La Boétie évoque ainsi les spectacles, les jeux du cirque, les récompenses et « autres telles drogueries, [qui] estoient aus peuples anciens les apasts de la servitude, le pris de leur liberté, les outils de la tyrannie 49 ». En occupant l'espace de la liberté et en rendant son absence plus supportable, ces béquilles du pouvoir rendent toujours plus difficile un retour de la liberté. De même, Landauer met en garde contre les « succédanés de l'esprit 50 », ces institutions artificielles (comme l'État, le capitalisme etc.) qui viennent remplacer l'esprit de liberté et de solidarité lorsque celui-ci n'est plus là pour faire tenir la société. Si, selon Landauer, ces substituts s'imposent nécessairement en l'absence d'un esprit de liberté, il reste possible d'éviter leur pérennisation tant que certains individus ressentent encore en eux l'aiguillon de la liberté et qu'ils tentent de le réveiller chez autrui. En ce sens, le projet émancipateur de Landauer consisterait moins à préserver la liberté des peuples en empêchant qu'ils ne cèdent au « mauvais désir 51 » de servitude que d'assurer les conditions d'un perpétuel éveil de la liberté. Là où La Boétie visait ainsi un événement de malencontre (fût-il fictif) correspondant à l'oubli de la liberté, Landauer semble plutôt préoccupé par la tendance à la fixité présente en chaque groupement comme en chaque individu 52. Ainsi, si la liberté innée se retrouve chez La Boétie par le simple désir de ne plus être serf, le même schéma semble se transposer chez Landauer en une démarche constante et processuelle de construction de la liberté. En ce sens, on peut affirmer que Landauer inscrit le geste de La Boétie dans la durée, qu'il fait de l'événement ponctuel qui met fin à la servitude volontaire une attitude globale – et proprement inactuelle – face à toute tendance à l'asservissement.

Cet infléchissement du projet de La Boétie s'autorise du fait que, chez les deux auteurs, l'État et le monarque se présentent plus comme symptôme et résultat d'une forme d'auto-servitude que comme cause véritable de l'asservissement des masses. Que l'auto-asservissement soit interprété comme désir positif de servitude ou comme absence d'aspiration à la liberté, c'est-à-dire comme le manque d'une volonté positive d'être libre, il reste le combustible dont se nourrit l'institution de la servitude 53. Si cette institution extérieure entretient également chez les sujets la tendance à la servitude, elle peut cependant être détruite dès lors qu'ils cessent de contribuer à son entretien. Il suffirait ainsi de briser le cercle de l'auto-asservissement pour regagner sa liberté :

Comme le feu d'une petite estincelle devient grand & toujours se renforce, & plus il trouve de bois, plus il est prest d'en brusler, & sans qu'on y mette de l'eau pour l'éteindre, seulement en n'y mettant plus de bois, n'ayant plus que consumer, il se consume soy mesme & devient sans forme aucune & n'est plus feu : pareillement les tyrans [. . .] si on ne leur baille rien, si on ne leur obeït point, sans combattre, sans frapper, ils demeurent nuds & deffaits & ne sont plus rien, sinon que comme la racine, n'ayans plus d'humeur ou aliment, la branche devient seche & morte 54.

S'il serait tentant de voir le problème résolu par cette simple résorption de la servitude dans une forme d'auto-asservissement, la question posée par La Boétie et reformulée par Landauer n'en reste pas moins suspendue. S'il est maintenant clair que le tyran ne tient que par le bon vouloir de ses sujets, reste à comprendre comment infléchir cette volonté de manière à conduire les peuples sur la voie de la liberté. Pour avoir rapporté la question de la domination à celle de la servitude volontaire, La Boétie – tel qu'il est interprété par Landauer – n'a fait que complexifier le problème. Là où le conflit contre un adversaire extérieur pouvait se résoudre par un simple affrontement des antagonistes, La Boétie postule l'existence en chacun d'un conflit intérieur entre un moi originel libre et un autre moi, prompt à la servitude et « traîtres à vous mesmes 55 ».

La Boétie et Landauer déplacent donc le lieu de l'affrontement du terrain politique au terrain psychologique : il s'agit pour eux de trouver le moyen qu'en chacun se brise le ressort intérieur qui contraint celui de la liberté, de manière à permettre l'apparition d'un mouvement libérateur qui soit plus qu'une simple réaction à l'asservissement, mais bien l'expression d'une volonté positive et autonome de construire la liberté.

4 L'éveil de la liberté et le rôle des précurseurs

« La seule liberté, les hommes ne la desirent point, non pas pour autre raison, ce semble, sinon pourceque s'ils le desiroient, ils l'auroient. » La Boétie 56

C'est déjà ce qu'annonce l'intitulé du Discours de La Boétie : la volonté est la clef de la servitude – et donc de la liberté. L'emphatique formule de son auteur, « soies resolu de ne servir plus, & vous voilà libres 57 », semble également ramener le problème de la servitude à un simple déficit de volonté de la part de ceux qui sont asservis. Une idée similaire semble défendue par Landauer qui cite, dans son Appel au socialisme, la version allemande du proverbe « quand on veut, on peut 58 ». Ce qui pourrait passer aujourd'hui pour un volontarisme aveugle aux conditions concrètes de réalisation du changement, voire pour une tentative de culpabilisation des défavorisés 59, repose sur une conception très spécifique de la volonté, ainsi que l'indique cette explication de Landauer :

Pourquoi [le socialisme] n'est-il pas advenu ? Oui, pourquoi n'est-il pas là aujourd'hui ? Ce ne sont pas les conditions économiques qui manquent, ce n'est pas le pouvoir qui a quitté les opprimés – le socialisme n'est pas encore dominant dans le monde, parce que les hommes n'en veulent pas, et ceux qui le veulent aujourd'hui n'en ont pas encore suffisamment fait pour que leur volonté devienne réalité, leur désir action 60.

Avant de peser sur les conditions matérielles, le premier combat pour la liberté doit donc passer par un travail sur la volonté. Il s'agit de réveiller en autrui ce qui sommeille, de transformer une timide aspiration en une volonté agissante 61. Cependant cette perspective volontariste, séduisante par son apparente simplicité, peut tout aussi bien conduire à stigmatiser ceux qui ne veulent pas : c'est le « superbe mépris social » redouté par Daniel Bensaïd « envers ce peuple de travailleurs, de consommateurs, de spectateurs, de 'blooms' qui, 'ayant le choix', se complaît dans la servitude, à l'instar de ce 'gros populus' qui se contente 'de regarder ce qui est devant ses pieds' et pour qui la servitude 'est de goût 62' ». Si le texte de La Boétie est bien susceptible d'une telle réappropriation élitiste, la reformulation qu'en propose Landauer interroge quant à elle sur les conditions sociales de la volonté bien plus que sur la responsabilité personnelle des agents qui ne désirent pas la liberté. Ainsi, pas plus que l'aveugle-né ne peut concevoir la vue, celui qui de sa vie n'a pas connu la liberté ne peut y aspirer. Ce déterminisme qui conditionne la liberté pourrait bien être la pierre d'achoppement du projet émancipateur porté par le Discours de la servitude volontaire, le paradoxe d'un projet inaccessible à ceux qui en ont besoin. C'est le sens de l'interrogation formulée par

Claude Lefort : « Mais le charme, ne faut-il pas en être libéré pour le connaître 63 ? » À cette question, l'auteur du *Discours* semble bien se garder d'apporter une réponse, dédaignant enseigner au peuple ce qu'il ne saurait entendre :

Les medecins conseillent bien de ne mettre pas la main aux plaies incurables, & je ne fais pas sagement de vouloir en cecy conseiller le peuple qui a perdu, long temps y a, toute congnoissance [de la liberté], & duquel, puis qu'il ne sent plus son mal, cela seul monstre asses que sa maladie est mortelle 64.

Au moment de sa rédaction, le *Discours de la servitude volontaire* n'était certes pas destiné à circuler comme manifeste émancipateur dans les rangs des masses opprimées. Sa diffusion militante, plus tardive, tranche ainsi fortement avec sa prime réception par un cercle restreint d'intellectuels « mieulx nes que les autres » et qui, « aians la teste d'eus mesmes bien faite, l'ont encore polie par l'estude & le sçavoir 65 ». La Boétie redoutait même les effets pervers qu'un tel écrit pourrait avoir dans l'hypothèse de sa mise en circulation, comme le relève Claude Lefort : « Les conseils prodigués à des hommes asservis, fussent-ils inspirés par l'amour et la liberté, risquent de renforcer le tyran. [. . .] On voudrait les guérir, mais que feraient-ils de la médecine, sinon le moyen de tuer les hommes libres 66 ? »

Cette funeste restriction de la portée du *Discours* à ceux à qui il fait le moins défaut n'échappe pas à Gustav Landauer, qui propose une solution particulièrement féconde à ce problème. Si les discours émancipateurs restent inaudibles pour ceux dont la capacité même d'entendre l'appel de la liberté a été muselée par l'habitude, il ne sert à rien de les répéter plus fort, ni plus souvent. Pas plus que La Boétie, Landauer ne prétend pouvoir toucher tout un chacun par sa propagande en faveur de la libération. C'est ce qu'indique cette phrase qu'il glisse vers la fin de son Appel au socialisme : « Qu'entende celui qui a des oreilles pour entendre 67 ! » Mais s'il reste lui aussi convaincu que le caractère insupportable de la situation présente n'est ressenti que par une minorité, Landauer cherche à s'assurer que ces individus seront les pionniers d'une humanité émancipée, et non une élite éclairée mais stérile. « Nous la minorité, nous les précurseurs – ce n'est pas là orgueil ! –, nous ne pouvons et ne voulons plus attendre. Nous commençons 68 ! » écrit-il ainsi dans un discours prononcé en 1900. Il apparaît alors très clairement que la création de liberté ne saurait être l'apanage de quelques-uns, pas plus qu'elle ne peut résulter d'une brutale et massive émancipation. La liberté ne se décrète ni ne s'impose, elle se construit par étapes : « *Ce qui mènera véritablement au but doit commencer dans l'esprit et doit pour cela commencer à petite échelle* 69. » C

ela étant, s'il envisage bien de regrouper ceux pour qui la servitude est restée insupportable afin de constituer un premier foyer de construction de la liberté, Landauer ne renonce pas à s'adresser d'emblée aux « masses » pour tenter de stimuler en elles le ressort de la libération. Sur ce point, Landauer semble faire un pas de plus que La Boétie en distinguant un discours purement descriptif, assurément destiné à quelques pionniers conscients de la situation d'asservissement volontaire qui caractérise leur société, d'un discours poétique, adressé au peuple dans son ensemble et dont la vocation ne serait pas tant de dévoiler par la raison et la démonstration les rouages de la servitude que de réveiller par les sentiments sa tendance à préserver la liberté. Cette importance qu'accorde Landauer au langage poétique et non simplement communicationnel augmente la portée de son action sur la volonté, et résout en un sens le problème des « plaies incurables » soulevé par La Boétie. Si la liberté est de l'ordre du sentiment plus que de la raison, il reste possible d'aller la chercher en tous ceux pour qui la tendance à la liberté est obérée par un amas de connaissances « raisonnables » servant à justifier la servitude. En ce sens, les pionniers de la libération ne sont pas simplement ceux qui analysent les mécanismes de la servitude, mais bien ceux qui, agissant pour la liberté, s'en font les hérauts auprès des masses opprimées.

L'on ne peut pas nier que la nature n'ait en nous bonne part [. . .] ; mais si faut il confesser qu'elle a en nous moins de pouvoir que la coutume : pource que le naturel, pour bon qu'il soit, se perd s'il n'est entretenu ; & la nourriture nous fait tousjours de sa façon, comment que ce soit, maugré la nature 70.

L'auteur du *Discours* s'appuie sur ce constat pour expliquer que la servitude est le fruit d'une coutume venue contrarier notre liberté innée. Landauer retourne l'argument en soulignant qu'une nouvelle accoutumance à la liberté peut permettre de sortir de cette seconde nature qu'est devenue la servitude volontaire. C'est pour cette raison qu'il met l'éducation et la culture au cœur de son projet émancipateur, et prône une nourriture sensible, véhiculée par les poètes, destinée à remodeler les habitudes. Les « prophètes » du socialisme sur lesquels compte Landauer ne sont pas des prédicateurs, ni ne professent les chemins de la liberté à coups de démonstrations scientifiques : ce sont des poètes et les créateurs de réalités sensibles, les moteurs de la volonté 71. Le journal *Der Sozialist*, dont Landauer relance la publication de 1909 à 1915, fut ainsi un espace de discussion politique autant que de diffusion d'œuvres variées 72. C'est dans cette même perspective que Landauer proposa de mettre la lecture des œuvres de Walt Whitman au cœur de l'enseignement primaire lors de son très bref passage au poste de délégué populaire à l'éducation, la culture et la propagande d'un des gouvernements éphémères de la République des conseils de Bavière 73

À travers cette construction poétique d'une réalité partagée, Landauer réalisa pleinement son projet d'une société « malgré l'État » et acheva sa réappropriation du texte de La Boétie, en conformité avec les exigences de son temps et de son projet anarchiste. C'est en se détournant de l'Un et de ses avatars qu'il œuvra ainsi à la réalisation collective et durable d'un esprit commun, porteur des multiples aspirations à la liberté.

Conclusion : inactualisation de La Boétie ?

« Enfin, il faut le dire : si les révolutions sont des microcosmes qui récapitulent et prennent les devants, et reviennent sans cesse sur leurs pas, alors cet essai est le microcosme de la révolution. » Landauer 74

Dans son ouvrage consacré à la réception européenne de La Boétie, Nicola Panichi souligne que « les rééditions ou traductions de la Servitude volontaire ont toujours accompagné des périodes de crise et des conjonctures particulières de l'histoire des sociétés occidentales modernes et contemporaines 75 ». Si, en discutant puis en traduisant le *Discours* de la servitude volontaire au début du XXe siècle, Gustav Landauer inaugure la réception politique de La Boétie en Allemagne, il s'autorise aussi une ré-appropriation radicale du cœur de ce texte. Lecture proprement philosophique de ce classique de la pensée politique, l'interprétation de Landauer ne se contente pas d'une simple reformulation du propos de La Boétie. L'auteur de *La Révolution* s'efforce ainsi de rendre justice au « génie de sa généralisation 76 » en l'inscrivant dans une histoire séculaire de la révolution, dont il serait le produit autant que le « microcosme 77 » et le précurseur.

La démarche de Landauer vis-à-vis du texte de La Boétie peut ainsi se résumer en deux temps. D'une part, Landauer se saisit du texte dans son contexte et tâche d'en rendre compte au sein de cette grande histoire de la révolution dont sa monographie trace les principaux vecteurs. Ce faisant, il commence par replacer le propos du *Discours* dans le contexte de la lutte des monarchomaques contre la tyrannie d'un seul. C'est le moment du contr'un, dont Landauer décrit le dépassement par le contr'État, notion directement héritée de la boîte à outils conceptuels proposée par La Boétie. Cependant, Landauer n'en reste pas à la lettre de cette évolution : si la conception du pouvoir reposant sur « des liens d'allégeance et de dépendance personnels 78 » qui prévalait au XVIe siècle n'est plus d'actualité, l'anarchiste hétérodoxe n'entend pas remplacer la fiction de l'Un par celle, tout aussi peu substantielle à son goût, de l'État. En proposant une définition relationnelle de l'État, Landauer décrit un système de servitude qui ne s'incarne pas dans une figure tutélaire unique, mais qui, reprenant l'esprit de La Boétie, s'appuie uniquement sur les rapports qu'entretiennent les individus entre eux et avec leur propre liberté. Dès lors, c'est le primat de la liberté sur la servitude (primat chronologique pour la fiction, ontologique comme état et comme tendance, mais ni politique ni logique) qui pousse les hommes, tout du moins ceux qui sentent encore en eux cette impulsion de la liberté, à prendre la parole pour en réveiller l'esprit chez ceux qu'avait endormis l'habitude. En

ramenant le lieu du conflit à l'intérieur de chacun, Landauer reformule radicalement le sens du Discours de la servitude volontaire par rapport à ses premières lectures : ce qui reste du contr'un n'est plus qu'un contre-soi, c'est-à-dire une opposition de l'individu à sa propre acceptation du confort et des idoles édifiées par le pouvoir. Le conflit se déplace alors entre la tendance première de chaque être à la liberté et la dérive qui le conduit, de lui-même ou au contact d'autrui, à laisser la servitude s'installer en lui et dans ses rapports. Alors que le pouvoir en place perd son assise concrète, fût-ce par l'intermédiation de quelques propagandistes, une nouvelle puissance se constitue non plus à l'encontre de l'État, mais bien malgré lui. Si les actualisations partisans de La Boétie ont parfois contribué à ôter au texte sa charge la plus subversive, il semble à l'inverse que Landauer, en retournant la question pour ramener le problème de la servitude volontaire sur le plan de la volonté plus que sur celui de la servitude, a su éviter les écueils de « la transposition anachronique 79 ». Plutôt que de refermer le texte de La Boétie sur une réponse politique nécessairement relative, il a eu « l'audace de laisser la question de la servitude volontaire en suspens, de la recueillir pour en faire la trame de la révolution, 'cet état de perte, cette quête 80' ». En inscrivant le Discours de la servitude volontaire dans une historiographie révolutionnaire, Gustav Landauer propose ainsi une actualisation de sa critique (soit une mise à jour de sa charge contre le tyran) autant qu'une inactualisation de son geste émancipateur. C'est le sens de ce commentaire de Pierre Clastres, qui retient la charge essentiellement subversive, parce que constructive et ouverte, du Discours : « La Boétie transcende toute l'histoire connue pour dire : autre chose est possible.

Nullement, certes, comme programme à réaliser : La Boétie n'est pas un partisan 81. » Landauer n'en était pas plus un au sens d'une lutte du jour contre les institutions de la domination, mais il voulait construire la liberté à partir des aspirations de chacun 82. Du texte de La Boétie, il a su démêler ce qui était incontestablement daté de ce qui pouvait agir au-delà du contexte de son temps. C'est ce pour quoi il remania le *Discours de la servitude volontaire* jusqu'à en faire le « microcosme de la révolution 83 » et le point de départ inactuel pour la construction d'une alternative positive.