

Des renversements de la liberté en servitude: Claude Lefort, lecteur de La Boétie

Paul Zawadzki¹

Résumé: Avec M. Abensour, Claude Lefort fait partie des rares théoriciens du politique à reconnaître au *Discours de la servitude volontaire* l'importance d'un classique doté d'une véritable puissance d'intelligibilité. Il en propose une lecture scrupuleuse en 1977. Il suit également sa trace chez Camille Desmoulins, Constant, Guizot, Michelet, Quinet... Orwell. Mais il s'emploie surtout à le mettre à l'épreuve de l'expérience historique. Tout d'abord pour contribuer à rendre intelligible le phénomène totalitaire. Etant donné que le totalitarisme surgit – selon Lefort – d'un renversement de la démocratie, La Boétie est également sollicité pour penser les institutions de la démocratie elle-même. La contemporanéité de l'énigme explorée par La Boétie tient au risque du renversement de la liberté en servitude qui travaille sur le long cours la modernité démocratique. Elle conduit notamment à s'interroger sur les paradoxales dynamiques des fuites hors de la liberté dont bénéficient les autoritarismes populistes contemporains.

Mots-clés: Domination, Servitude, Totalitarisme, Démocratie, Sujet.

REVERSALS OF FREEDOM IN SERVITUDE: CLAUDE LEFORT, READER OF LA BOÉTIE

Abstract: Together with Miguel Abensour, Claude Lefort was one of a rare breed of political theorists who recognised the importance of the *Discourse on Voluntary Servitude* as a classic. He advocated its reading in 1977, in the path of Camille Desmoulins, Constant, Guizot, Michelet, Quinet, and Orwell. However, he was particularly keen to put it to the test of historical experience in order to try to understand the phenomenon of totalitarianism. According to

¹ Université de Paris 1 et CNRS.

Lefort, totalitarianism arose from a reversal of democracy, and so La Boétie is used to question the very institution of democracy. The contemporary nature of the question explored by La Boétie is due to the risk of freedom reverting to servitude, which has taken place throughout modern democracy. In particular it questions the dynamic paradox of escaping from freedom, something from which contemporary populist authoritarianism benefits.

Keywords: Domination, Servitude, Totalitarianism, Democracy, Subject.

Le Discours de la servitude volontaire est loin d'être un texte oublié² mais il est rare que les théoriciens du politique lui reconnaissent l'importance d'un classique doté d'une véritable puissance d'intelligibilité. Claude Lefort, qui tenait La Boétie pour « le penseur le plus radical de l'humanisme politique »³, en a d'abord proposé une lecture au plus près du texte selon la disposition d'accueil avouée dans le Machiavel : « Il faut avoir partie liée avec la parole de l'auteur pour pouvoir se laisser retourner par l'œuvre et connaître l'effet d'entraînement qui tout à la fois rend sa présence sensible et jette dans la vérité »⁴.

Cet « enlacement à la pensée de l'autre »⁵ le conduit à « prêter l'oreille »⁶ à une question largement recouverte selon Miguel Abensour

² Michel Magnien, *Bibliographie des Ecrivains français : Étienne de la Boétie*, Paris, éd. Memini-CNRS, 1997; Anne-Marie Cocula-Vaillières, *Etienne de La Boétie et le destin du Discours de la servitude volontaire*, Paris, Garnier, 2019. Le Discours est traduit en une quarantaine de langues, dont récemment le kabyle par A. Kezzar, l'arabe algérien par H. Berrada, M. Naoui et A. Hamdi-Chérif et l'arabe classique par M. Safouan in Etienne de La Boétie, *De la servitude volontaire*, Alain Mahé (trad. et ed.), Saint-Denis, Bouchène, 2015.

³ « Foyers du républicanisme », in *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 200.

⁴ Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, réed. « Tel » 1986, p. 55.

⁵ Claude Habib, « De la servitude volontaire. Une lecture politique » in Claude Habib et Claude Mouchard (dir.), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, éd. Esprit, 1993, p. 201.

⁶ Claude Lefort, « Le nom d'Un », in Étienne de La Boétie *Le Discours de la servitude volontaire*, texte établi par Pierre Léonard, suivi de *La Boétie et la question du politique* par Pierre Clastres et Claude Lefort, Paris, Payot, 1976, p. 250.

par « la théorie classique de la domination » attentive seulement à la *libido dominandi* des princes⁷. « *Servitude volontaire* » : concept inconcevable écrit Lefort en ouverture de son texte de 1976. « Comment entendre que le maître procède de l'esclave » et surtout que « la relation maître-esclave » puisse être « intérieure au même sujet »⁸? Telle est la question que Lefort fait résonner depuis la Boétie dont le texte opère un déplacement et un élargissement du regard théorique porté sur la domination en ne s'intéressant pas tant au tyran qu'aux peuples qui rendent la tyrannie possible. Il ne cessera d'en suivre les traces : chez Camille Desmoulins qui parle, sans le citer, le langage de La Boétie⁹ ; chez Constant, Guizot ou Michelet¹⁰ ; chez Quinet encore se demandant, dans La Révolution, si « la servitude est [...] moindre pour être volontaire ?»¹¹ ou indiquant les voies par lesquelles les intellectuels vont jusqu'à « renoncer à penser »¹² ; chez Orwell bien-sûr : Winston « ne tombe pas seulement dans le piège qu'un autre lui a tendu ; il est d'abord sa propre victime, il est pris à son propre piège »¹³ .

Si Lefort « rétablit le Discours dans son mouvement originel »¹⁴, il ne se limite donc pas à la lecture close du texte. Par delà la restitution

⁷ ABENSOUR, Miguel. Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire? In: LABELLE, Gilles. *La Boétie: prophète de la liberté*. Paris, Sens & Tonka, 2018. Cf. LEFORT, Claude. De la démocratie: entretien avec Gérard Rabinovich. *Traces*, n. 7, p. 16, 1983: « D'évidence, dira Lefort, toutes les interprétations qui partent d'une machination du parti bolchévique pour rendre compte de l'instauration du totalitarisme en URSS sont courtes. Il y a un mouvement qui vient d'en haut, et il y a un mouvement qui vient d'en bas ».

⁸ « Le nom d'Un », *op. cit.*, p. 247.

⁹ « La Terreur révolutionnaire » (1983), in *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰ « La croyance en politique. La question de la servitude volontaire » (1996), in *Le temps présent*, p. 904-905.

¹¹ « Philosophe ?», *op. cit.* p. 343 ; Edgar Quinet, *La Révolution*, préface Claude Lefort, Paris, Belin, 1987, réed. poche 2009, tome 2, Livre 24, chap.II, p. 982.

¹² *Idem*, chap. III, p. 983 ; Claude Lefort, « Le refus de penser le totalitarisme » (2000), in *Le temps présent*, *op. cit.*, p. 973.

¹³ « Le corps interposé. 1984 de George Orwell » (1984), in *Écrire..*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴ Michaël Boulet, « Claude Lefort, lecteur de La Boétie », in Laurent Gerbier (dir.), *Cahiers La Boétie*, n. 3/2013, p. 117.

compréhensive du *Discours* et de sa fécondité dans la pensée politique, il met son paradigme à l'épreuve de l'expérience historique, en lui accordant une importance capitale dans la mise en intelligibilité du totalitarisme¹⁵.

En sollicitant le *Discours* pour analyser le totalitarisme, il en fait, *in fine*, un point d'appui pour penser le devenir de la démocratie moderne. D'abord parce que le totalitarisme surgit d'un retournement de la démocratie et ne s'éclaire qu'à la condition de saisir la relation qu'il entretient avec elle¹⁶. Ensuite, et surtout, parce que le risque du renversement de la liberté en servitude travaille sur le long cours la modernité démocratique. D'où la contemporanéité de l'éénigme soulevée par La Boétie.

Avec *Clastres contre Clastres*

Conjuguant les qualités du *renard* et du *hérisson* selon l'expression d'Isaiah Berlin, l'œuvre de Lefort se déploie sur des plans qu'il est rare de voir réunis chez un seul et même auteur. S'y rencontrent notamment la philosophie politique et les sciences sociales. Sa visée ne fut assurément pas celle de la science et de la sociologie politiques positivistes¹⁷, ce qui ne l'empêchait pas d'avancer : « Une interrogation sur l'histoire, sur la société, qui n'assumerait pas la tâche d'interpréter les données mises en forme par la science ne s'ouvrirait pas un chemin. La philosophie s'éteint quand elle ne vit plus au contact de cette tâche »¹⁸.

¹⁵ C'est au cours de la même année 1976 que Lefort publie *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1976 (réed. Belin, 2015 avec une préface de Pierre Pachet) cf. Miguel Abensour, « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? » in Eugène Enriquez (dir.), *Le goût de l'altérité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 31.

¹⁶ LEFORT, Claude. L'image du corps et le totalitarisme. In: _____. *L'invention démocratique*: les limites de la domination totalitaire. Paris, Fayard, 1983, p. 178.

¹⁷ Avant propos aux *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986, réed. « Points », 2001, p. 8.

¹⁸ *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, 1978, réed. « Points » Gallimard, 2000, p. 12.

Le dialogue avec Clastres fut d'autant plus important que Lefort a largement puisé dans la littérature ethnologique pour mettre en question les principes de la philosophie de l'histoire hégélienne ou marxiste. Insatisfait du traitement évolutionniste et structuraliste du statut du pouvoir, il partage avec l'auteur de *la Société contre l'Etat* « la conviction qu'il faut rétablir le primat du politique pour interroger l'histoire »¹⁹ et donc reconnaître l'historicité de toutes les sociétés :

Comprendre comment la société primitive se ferme l'avenir, devient sans avoir conscience de se transformer et, en quelque sorte se constitue en fonction de sa reproduction. En bref, on devrait rechercher quel genre *d'historicité* révèle la société stagnante (en désignant par ce concept le rapport général que les hommes entretiennent avec le passé et avec l'avenir)²⁰.

Pour Clastres toutefois ce n'est pas tant le refus de l'histoire que celui d'un pouvoir dissocié de la communauté qui fait la société primitive²¹. C'est du moins l'enjeu d'anthropologie politique qui fait le cœur de l'interprétation clastrienne de La Boétie et c'est qui suscite « les réticences » profondes de Lefort²². Si les divergences portent sur le *Discours*, elles enveloppent plus largement une compréhension de la modernité politique. Rappelons ici que le premier mérite de La Boétie selon Clastres est d'avoir ouvert « une brèche dans la conviction générale qu'on ne saurait penser la société sans sa division entre dominants et dominés », pour dire « autre chose est possible »²³. A l'origine de l'énigme, une rupture que La Boétie avait saisie de la manière suivante : « Quel mal encontre a esté cela, qui a peu tant denaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre

¹⁹ Claude Lefort, « Pierre Clastres », *Libre*, n. 4/1978, p. 52.

²⁰ « Société « sans histoire » et historicité » (1952), repris dans *Les formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 64-65.

²¹ « Une société est primitive si lui fait défaut le roi, comme source légitime de la loi, c'est-à-dire la machine étatique. Inversement, toute société non primitive est une société à État », Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 175.

²² « L'œuvre de Clastres », in Miguel Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 203.

²³ « Liberté, malencontre, innommable », in La Boétie, *Le Discours...*, *op. cit.*, p. 230.

franchement ; et lui faire perdre la souvenance de son premier estre, et le desir de le reprendre »²⁴.

Malencontre, commente Clastres : accident tragique, malchance inaugurelle dont les effets ne cessent de s'amplifier au point que s'abolit la mémoire de l'avant, au point que l'amour de la servitude s'est substitué au désir de liberté. » Quel est donc cet événement terrible mais non nécessaire ? A le suivre, « ce qui est désigné ici, c'est bien ce moment historique de la naissance de l'Histoire, cette rupture fatale qui n'aurait jamais dû se produire, cet irrationnel événement que nous autres modernes, nommons de manière semblable la naissance de l'Etat²⁵.

Cet homme oublierous de sa liberté native, dénaturé en ce sens, n'est donc que l'homme des sociétés à État. Voilà pourquoi, Clastres voit en la Boétie, « le fondateur méconnu de l'anthropologie de l'homme moderne, de l'homme des sociétés divisées. Il anticipe, à plus de trois siècles de distance, l'entreprise d'un Nietzsche – plus encore que celle d'un Marx – de penser la déchéance et l'aliénation »²⁶.

Or, Lefort récuse quatre propositions qu'il trouve chez Clastres et qui dessinent comme l'envers de sa propre philosophie politique : celle que les régimes des sociétés étatiques se distinguent par le seul degré dans l'oppression exercée ou l'intensité de la servitude ; celle que les effets du malencontre « ne cessent de s'amplifier » ; que la nature de l'Etat se résume à l'exercice de la coercition ; enfin celle que la vie sociale, là où existe l'Etat, est tout entière sous son emprise²⁷.

Pas plus probablement qu'il n'accepterait de considérer que La Boétie s'arrête « dans le «grand refus» qui force à penser la liberté contre le pouvoir »²⁸, Lefort récuse vision de l'histoire²⁹ et théories

²⁴ LA BOÉTIE, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi par LEONARD, Pierre, suivi par La Boétie et la question du politique par CLASTRES, Pierre et LEFORT, Claude, Paris, Payot, 1976, p. 122.

²⁵ « Liberté, malencontre, innommable », *op. cit.*, p. 231.

²⁶ *Idem*, p. 236.

²⁷ « L'oeuvre de Clastres », *op. cit.*, p. 195.

²⁸ « Présentation », in *Le Discours...*, *op. cit.*, p. XXIX.

²⁹ Dans l'*Entretien avec l'Anti-Mythes [1974]*, avant propos Miguel Abensour, Paris, Sens & Tonka, 2012, Clastres conjecturait : « On ira de plus en plus vers des formes

politiques réduisant toute forme d'État à celle de l'État-gendarme voué à l'asservissement de l'individu. D'où son scepticisme à l'égard d'une perspective partageant l'histoire humaine entre l'ère de la liberté et l'ère de la servitude »³⁰. Le penseur de la société contre l'État et le théoricien de la révolution démocratique divergent sur La Boétie dans l'exacte mesure qu'ils ne pouvaient se rencontrer dans la compréhension de la modernité politique.

Mais, ni l'un ni l'autre étonnamment, ne s'arrêtent sur la seconde formulation de la question par La Boétie qui pose pourtant la distinction entre *obéir* et *servir* : « Quel malheur est celui-là ? Quel vice, ou plutôt quel malheureux vice voir un nombre infini de personnes non pas obéir, mais servir ; non pas être gouvernés mais tyrannisés... »³¹.

Le problème qui se dessine ici n'est pas tant l'obéissance en général (gouvernement) que la limite au-delà de laquelle celle-ci se corrompt en servitude (tyrannie). La question se pose avec d'autant plus d'acuité que la conscience historique indissociable de la démocratie (relativisme, culturalisme, critique de l'ethnocentrisme...) brouille la compréhension de cette limite. Le Léviathan offre-t-il une philosophie politique de la servitude ? Clastres pencherait d'autant plus en faveur de cette thèse que sa théorie de la guerre dans les sociétés primitives verse résolument dans un *Contre Hobbes*³². Gageons que Lefort, attentif à la centralité des droits de l'homme, partagerait davantage le point de vue d'un Yves Charles Zarka pour qui « cette œuvre est celle qui fonde pour la première

d'Etat autoritaires... La machine étatique va aboutir à une espèce de fascisme, pas un fascisme de parti, mais un fascisme intérieur » (p. 56-57). Rappelons la polémique publiée par la *Revue française de science politique*, n. 1/1977, entre Pierre Clastres et le (futur) théoricien de l'État, Pierre Birnbaum : « Sur les origines de la domination politique : à propos d'Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres » (p. 5-21), repris in *Dimension du pouvoir*, Paris, PUF, 1984, p. 77-94, suivi de la réponse de Clastres « Le retour des Lumières » (p. 22-28), et de la réponse de Pierre Birnbaum (28-29) qui s'appuie sur *Un homme en trop* de Claude Lefort, contre Clastres.

³⁰ « L'œuvre de Clastres », op. cit., p. 193.

³¹ *Le Discours*, op. cit., p. 106-107 (orth. modernisée).

³² Miguel Abensour, « Le Contre Hobbes de Pierre Clastres », in Miguel Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987.

fois l'idée d'inaliénabilité des droits des individus, celle qui pense la relation de pouvoir en d'autres termes que ceux de la domination ou de la propriété »³³.

Tous Uns, versus « fantasme de l'Un »

Comme en écho au respect des textes, de leur respiration comme de leur questionnement, on trouve chez Lefort un regard porté sur la variation des *formes des sociétés* – des *régimes* – dans le temps et plus largement sans doute une attention scrupuleuse à *l'expérience*³⁴. Le régime démocratique, n'est ni le régime monarchique, ni le régime totalitaire. Précisément parce qu'il « refuse d'abandonner l'histoire pour la philosophie »³⁵, Lefort prend soin de distinguer pouvoir *arbitraire* et pouvoir régi par des lois, personnel et impersonnel, « incorporé dans la personne d'un maître ou d'un groupe », ou bien « soustrait à l'appropriation des dépositaires de l'autorité »³⁶.

Plusieurs arguments font de *l'incorporation* le point pivot en lequel se rencontrent et se nourrissent mutuellement lecture de la Boétie et compréhension du totalitarisme.

Faisant retour, une décennie après l'effondrement du mur de Berlin, sur les interprétations du communisme, Lefort s'appuie sur un passage suggérant que « les hommes sont pris dans le fantasme d'un corps dont ils seraient les membres »³⁷. L'image de la chaîne de servitude avait déjà

³³ Yves Charles Zarka, « L'interprétation entre passé et présent », *Le Débat*, n. 96/1007, p. 110 [Dossier consacré au débat d'Amsterdam avec Q. Skinner] ; plus largement, « Le droit de résistance. Althusius, Grotius et Hobbes » (1995), in Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 110-132.

³⁴ Que Myriam Revault d'Allones met en lien avec son orientation phénoménologique, « Le concept de totalitarisme est-il encore pertinent ? », propos recueillis par M. Foessel et J. Lacroix, *Esprit*, n. 1 (janvier-février)/2019.

³⁵ Mona Ozouf, « Le chemin de ronde de Claude Lefort », *Le Nouvel Observateur*, 11-17 juillet/1986, p. 76.

³⁶ « L'œuvre de Clastres », *op. cit.*, p. 194.

³⁷ *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, p. 226. Il s'appuie ici sur *Le Discours...*, *op. cit.*, p. 115.

été évoquée en 1943 par Aron comme l'un des éléments de la technique totalitaire³⁸. Mais là où ce dernier puisait chez La Boétie un schème permettant d'appréhender la *réalité* d'un système de promotion et de renouvellement des élites, Lefort en retient principalement la dimension *imaginaire* et *symbolique*, celle de *l'identification* au puissant³⁹. La tyrannie traverse la société de part en part, là où tous sont comme « enchantés et charmés par le seul nom d'Un »⁴⁰. Plus l'expérience s'éloie dans le temps, plus il reste troublant de voir à quel point le XXe siècle fut celui de la séduction des tyrans⁴¹ dont les noms transformés en « ismes » furent objets d'adoration. Dans la compréhension de Lefort, le *fantasme de l'Un*, est celui de chaque tyranneum permettant *in fine* de comprendre que « la servitude de tous est liée au désir de chacun de porter le nom d'Un devant l'autre »⁴². Le nom aimé du tyran, « devient celui auquel tous restent suspendus sous peine de n'être rien »⁴³. On saisit mieux, dès lors, l'expression si frappante de La Boétie, à propos du peuple qui semble tomber dans l'oubli de sa liberté « qu'on dirait à le voir, qu'il a non pas perdu sa liberté, mais gagné sa servitude »⁴⁴. Y aurait-il un gain de servitude ? Du gain matériel, à n'en pas douter, pour ceux qui partagent les « pillerries » du tyran⁴⁵, mais aussi affectif, symbolique, imaginaire...

³⁸ « Du renouvellement des élites » (1943), in Raymond Aron, *Chroniques de guerre. La France libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990, p. 788.

³⁹ *La complication...*, op. cit., p. 226.

⁴⁰ *Le Discours*, op. cit., p. 105.

⁴¹ Sur la dimension amoureuse de l'identification, Eugène Enriquez, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, 1983, p. 75 et suiv.

⁴² *Idem*, p. 301.

⁴³ « Le nom d'Un », op. cit., p. 274.

⁴⁴ *Le Discours*, op. cit., p. 125 (orth. modernisée).

⁴⁵ On exagère souvent la dimension matérielle des priviléges. Une étude de l'Association des détenus politiques de Roumanie, signale que 1,5% seulement des 600 000 indicateurs de la Securitate étaient rémunérés, cf. « Doina Cornea dans le miroir de la Securitate », *Le Monde*, 8 octobre 2002. On oublie en revanche que, par exemple, en Pologne communiste, au milieu des années 1970, un tiers des hommes était directeur de quelque chose, fut-ce un club de pêche, cf. Marcin Kula, *Narodowe i rewolucyjne*, Varsovie, Bibl. Więzi /« Aneks », 1991, p.101.

qui tiennent au « narcissisme social »⁴⁶ nourri d'identification à la puissance.

C'est aussi la question de l'incorporation qui fait la distinction du totalitarisme et de la démocratie. L'intelligibilité historique qu'en propose Lefort conjugue Tocqueville et Kantorowicz : « La révolution démocratique, longtemps souterraine, explose quand se trouve détruit le corps du roi, quand tombe la tête du corps politique, quand du même coup, la corporéité du social se dissout »⁴⁷.

Cette *désincorporation de l'individu* s'effectue notamment dans le mouvement de dégagement libéral de la société civile hors de l'État, autrement dit, au travers de l'affirmation conjointe de l'Etat et de l'individu. La théorie lefortienne de la mutation démocratique par laquelle le lieu du pouvoir devient un lieu *vide* est suffisamment connue pour qu'il soit besoin d'y revenir. Produit d'un *renversement théologico-politique*⁴⁸, la démocratie travaille à « *la désintrication* qui s'opère entre l'instance du pouvoir, l'instance de la loi et l'instance du savoir »⁴⁹. En réaction, la dynamique totalitaire s'efforce de recomposer l'Un et de réunifier ce que les différenciations modernes avaient séparé. Surgi de l'intérieur et contre la modernité démocratique, le totalitarisme « refait ainsi du corps »⁵⁰ par la dé-différenciation de l'État et de la société civile, poussant au plus loin, de manière inédite, la récusation de cette « *désintrication* ». Alors que le prince médiéval était censé obéir à un pouvoir supérieur, l'*Égocrate* n'a plus rien au dessus de lui⁵¹.

⁴⁶ *Idem*, p. 274.

⁴⁷ « L'image du corps et le totalitarisme », *op. cit.*, p. 179.

⁴⁸ « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » (1986), in *Le temps présent*, *op. cit.*, p. 560.

⁴⁹ « L'image du corps et le totalitarisme », *op. cit.*, p. 180.

⁵⁰ *Idem*, p. 183.

⁵¹ « Staline ne règne... que sous les traits d'un individu en qui se réalise fantastiquement l'unité d'une société purement humaine. Avec lui s'institue le miroir parfait de l'Un. Tel est ce que suggère le mot *Égocrate* : non pas un maître qui gouverne seul, affranchi des lois, mais celui qui concentre en sa personne la puissance sociale et en ce sens, apparaît (et s'apparaît) comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait

En lien avec l'image du corps, il est enfin un point nodal vers lequel convergent lecture lefortienne de la Boétie et théorie de la démocratie, à savoir la question de la pluralité et du conflit (division) que Lefort avait déjà largement élaborée dans son travail sur Machiavel⁵². A la verticalité de la chaîne de tyrannie qui permet, selon Lefort, de penser les fondements du pouvoir de l'Un, La Boétie oppose le schème horizontal de l'amitié politique qui présuppose l'égalité, la connaissance, l'entre-connaissance et la reconnaissance :

La nature... nous a tous faits de même forme, et comme il semble, a même moule, afin de nous entre-connaître tous pour compagnons ou plutôt pour frères. Non seulement elle nous a tous figurés à même patron afin que chacun se put mirer et quasi reconnaître l'un dans l'autre [mais] elle nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage⁵³.

Le jeu des regards est ici significatif : dans la chaîne de la servitude, les individus ne se voient pas à l'horizontale. La tête levée vers le haut, leurs regards restent verticaux. Privés de confiance et de sécurité, chacun instrumentalise chacun dans une asymétrie inégalitaire généralisée. Dans l'amitié politique, au contraire, ils se voient les uns les autres, ils se connaissent, s'entre connaissent et se reconnaissent. Dans un monde social humanisé par l'intersubjectivité, confiance, estime et respect, trouvent pleinement leur place⁵⁴.

Là précisément intervient l'expression si singulière de La Boétie : « la nature ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous uns »⁵⁵. Lefort s'y est maintes fois arrêté pour en dégager les enjeux pour la compréhension

absorbé la substance de la société, comme si, Ego absolu, il pouvait indéfiniment se dilater sans renconter de résistance dans les choses », *Un homme en trop*, op. cit., p. 85-86.

⁵² Sur ce point, Audier, Serge *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, 2005, p. 221 et suiv.

⁵³ *Le Discours*, op. cit., p. 118-119 (orth. modernisée).

⁵⁴ Qui constituent les trois dimensions de la reconnaissance selon Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2001, chap. 5.

⁵⁵ *Le Discours*, op. cit., p. 119.

du totalitarisme aussi bien qu'à contrario celle de la République⁵⁶. Le « tous uns » décrit un collectif individué et non fusionnel, aux antipodes de la fiction d'une communauté organique, abolissant la singularité des êtres. En sens inverse, l'image totalitaire du Peuple UN, tout comme la représentation de l'intégrité du corps qui l'accompagne, ne peuvent qu'expulser l'altérité au dehors, vers l'étrangeté. Les régimes totalitaires dénient les conflits politiques *dans le corps*. Si conflit il y a, et il est inévitable, il ne peut qu'opposer l'intégrité du corps à son extériorité pensée en termes de menace, de souillure ou de contamination⁵⁷. Si bien que leur pratique est indissociable de la production d'*ennemis* (intérieurs ou extérieurs), fréquemment réunifiés sous les traits d'improbables complots.

Le schème de l'amitié politique n'ouvre certes pas une théorie du conflit ou de la division mais il ne l'exclut nullement. La communauté politique des « tous Uns » s'oppose à la domination⁵⁸ mais repose sur la pluralité⁵⁹ et l'intersubjectivité, potentiellement conflictuels. Voilà pourquoi Lefort fait ressortir du texte laboétien le thème de « la communication »⁶⁰ que le totalitarisme s'acharne précisément à liquider en même temps que le conflit. Suppression du pluralisme politique, de la liberté d'association

⁵⁶ « Nul n'a mieux éclairé la vérité de la République que celui qui déclarait : *La nature nous a fait non tant tous unis que tous uns* », « Foyers du républicanisme », *op. cit.*, p. 200 [Nous avons rectifié la coquille de l'éditeur en remplaçant « un », par « uns »].

⁵⁷ « La campagne contre les ennemis du peuple se voit placée sous le signe de la prophylaxie sociale : l'intégrité du corps dépendant de l'élimination de ses parasites », Claude Lefort, « La logique totalitaire » (1980) in *L'invention démocratique...*, *op. cit.*, p. 105.

⁵⁸ D'où l'intérêt qu'y porte Miguel Abensour, « Philosophie politique critique et émancipation? », *Politique et Sociétés*, n. 3/2003 (*Le retour de la philosophie politique en France*, numéro dirigé par Gilles Labelle et Daniel Tanguay), p. 133. Voir aussi les entretiens avec Michel Enaudeau, Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns » : désir de liberté, désir d'utopie*, Paris, Les Belles lettres, 2014.

⁵⁹ Observant que chez La Boétie, comme plus tard chez Arendt, la liberté est « indissociable de la pluralité humaine », Miguel Abensour parle de « séparation liante », cf. *La communauté politique des « tous uns »...*, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁰ « ... affirmer que le destin des hommes est d'être non pas tous unis, mais tous uns, c'est ramener le rapport social à la communication et à l'expression réciproque des agents, accueillir par principe la différence l'un l'autre, faire entendre qu'elle n'est réductible que dans l'imaginaire...», « Le nom d'un », *op. cit.*, p. 271.

et d'expression, monopole de la production du savoir comme de l'art, langue de bois..., autant d'éléments participant selon Hannah Arendt de l'isolement mais surtout de la *désolation*. Faisant de cette dernière l'« essence du régime totalitaire », Arendt évoque d'ailleurs à plusieurs reprises la « grâce rédemptrice de l'amitié », tout en précisant : « Ce qui rend la désolation si intolérable, c'est la perte du moi, qui, s'il peut prendre réalité dans la solitude ne peut toutefois être confirmé dans son identité que par la compagnie confiante et digne de mes égaux.⁶¹ ».

« Nous disons « tous uns »; et en dépit du pluriel, nous entendons : tous un » relève Lefort⁶². Remarquable lapsus auditif faisant écho à la longue méconnaissance du questionnement de La Boétie qui se perpétue jusqu'au recueil des textes... de Lefort lui-même, dont l'éditeur rectifie l'invention de La Boétie pour écrire « tous un »⁶³. Tout se passe comme s'il n'allait pas de soi de penser le collectif sans renoncer aux individus ou de conjuguer principe d'unité politique et principe d'individuation⁶⁴.

Désir de servitude et démocratie

Quelle reste la portée heuristique du schéma de domination découvert par La Boétie et relu par Lefort dans le moment post-totalitaire qui est le nôtre?

⁶¹ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, trad. J.-L Bourget, R. Davreu, et P. Lévy, révisée par H. Frappat, éd. P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p. 835 et 836.

⁶² « Le nom d'Un », *op. cit.*, p. 272.

⁶³ « Foyers du républicanisme », *op. cit.*, p. 200. Même Pierre Leroux, citant La Boétie, omet le pluriel : « La nature a montré en toutes choses qu'elle ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous UN », cf. « Le Contr'un d'Etienne de la Boétie » (1847), in La Boétie, *Le Discours...*, *op. cit.*, p. 48. Dans l'une des éditions récentes du *Discours*, on lit que la nature « a montré en toutes choses qu'elle ne nous voulait pas seulement unis, mais tel un seul être », Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, trad. en français moderne et postface S. Auffret, Paris, Mille et une nuits, 1995, p. 17.

⁶⁴ Sans lequel nulle convivialité démocratique ne serait pensable, cf. *Manifeste convivialiste* (2013), repris dans Alain Caillé, *Le convivialisme en dix questions. Un nouvel imaginaire politique*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2015, p. 130.

On pourrait prosaïquement avancer que sa pertinence n'est pas un épuisée dans un paysage de recomposition politique dont les significations restent à dégager : on pense aux divers national-populismes qui réactivent aussi bien la logique des peuples contre la démocratie⁶⁵ que le fantasme de l'identité substantielle du Peuple-Un, aux élections portant au pouvoir des leaders tels que Trump, Poutine, Erdogan, Orban ou Kaczyński⁶⁶.

Mais, plus profondément, pour juger de la portée heuristique du paradigme de La Boétie, il est préférable de repartir de l'analyse historique du totalitarisme qui refait du corps « depuis la démocratie et contre elle »⁶⁷. Si comme l'écrit Lefort, « La Boétie découvre un mode de structuration des rapports sociaux tel que, pour reprendre une formule de Soljenitsyne, le peuple en arrive à devenir son propre ennemi »⁶⁸, nulle compréhension sérieuse de la démocratie ne saurait en faire l'économie. La question qui prend forme ici ne peut s'énoncer que sur les décombres des perspectives évolutionnistes qui s'en tiennent à l'invocation des « retours » de barbarie. Il est des atavismes, bien sur, mais également de l'inédit et des inventions. Dès lors la question n'est pas tant de savoir pourquoi y a-t-il encore de la servitude volontaire, mais en quoi ses nouvelles figures renaissent de l'intérieur de la modernité démocratique. Elle porte très exactement sur les renversements de la liberté en servitude que Claude Lefort pose aussi bien à partir de la lecture de Tocqueville⁶⁹ que de La Boétie⁷⁰.

⁶⁵ Guy Hermet, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989; Yascha Munk, *Le peuple contre la démocratie*, trad. Jean-Marie Souzeau, Paris, éd de l'Observatoire, 2018. Dans sa lecture des mythes populistes, Pierre Birnbaum sollicite La Boétie, cf. *Le peuple et les gros. Histoire d'un mythe* (1979), Paris, Pluriel, éd. rev et aug., 1995, p. 179.

⁶⁶ Dans ce contexte, l'Institut de philosophie et de sociologie (IFiS-PAN) de Varsovie a organisé une journée d'étude franco-polonaise sur la servitude volontaire le 21 juin 2017... C'est aussi à Varsovie, que Claude Lefort avait donné sa conférence sur « La croyance en politique. La question de la servitude volontaire » (1996), in *Le temps présent*, op. cit., p. 893 et suiv.

⁶⁷ « L'image du corps et le totalitarisme », op. cit., p. 183.

⁶⁸ *La complication*, op. cit., p. 227.

⁶⁹ *Écrire...*, op. cit., p. 66.

⁷⁰ « L'énigme que cherche à sonder La Boétie est celle du renversement de la liberté en servitude », Claude Lefort, « La croyance en politique. La question de la servitude volontaire », op. cit., p. 900.

Sur ce point, il importe de souligner que *Le Discours* n'avance jamais que les hommes s'asservissent par nature. C'est précisément parce que la servitude volontaire désigne un « fait politique contre nature » qu'elle suscite le scandale de La Boétie dont Lefort se fait l'écho en parlant de « concept inconcevable forgé d'un accouplement de mots qui répugne à la langue »⁷¹. Ce dégoût que l'on trouve si souvent dans les textes du XXe siècle traitant de l'attrait pour les tyrannies modernes, n'est-il pas l'expression de la sensibilité humaniste attachée à l'indétermination essentielle du monde humain ? Sur fond d'une telle anthropologie, le renoncement à la liberté n'apparaît pas comme l'expression d'un penchant humain mais, au contraire, comme une *dénaturation*. La Boétie l'énonce clairement, dans un passage déjà cité. Ce n'est donc que sur fond d'une anthropologie humaniste – l'homme comme liberté et comme responsabilité – que put être véritablement problématisée la question de la servitude volontaire. Sous cette forme, on la retrouve, depuis Pic de la Mirandole, chez Rousseau et Kant. Pensée comme « malencontre », la servitude échappe à la nécessité. Ne relevant pas d'un invariant anthropologique, elle engage « la dimension sociale du désir humain »⁷². Quelles sont alors les conditions (politiques, culturelles, sociales...) du désir de servitude ?

Compte tenu de l'ampleur d'une telle question, on se bornera à tracer quelques perspectives à partir du seul problème des *croyances* que Lefort introduit à plusieurs reprises. Au point de départ, il fait remarquer que La Boétie « rompt, comme Machiavel, avec le discours politique chrétien »⁷³. Humaniste de la première vague de la modernité, son interrogation presuppose que la légitimité du pouvoir n'aille plus de soi, qu'aucune autorité ne puisse se prévaloir de Dieu ou d'un fondement absolu au sein d'un système hiérarchique⁷⁴. Ce n'est qu'à partir de l'intérieur du processus de sortie du théologico-politique que peut se

⁷¹ « Le nom d'Un », *op. cit.*, p. 247.

⁷² *Idem*, p. 266-267.

⁷³ *Idem*, *op. cit.*, p. 260.

⁷⁴ Ernst Cassirer, *Le mythe de l'Etat* (1946), trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 189.

déployer la problématique des renversements de la liberté en servitude. D'où aussi sa contemporanéité pour tous ceux qui, à la faveur de la révolution démocratique moderne, font l'expérience de la *dissolution des repères de la certitude*⁷⁵. Dans les termes de Lefort, en effet, la société moderne, parce qu'elle est issue d'une dissociation du religieux et du politique, « demeure en quête de son fondement »⁷⁶.

En première approximation, on peut repérer dans le totalitarisme le désir d'échapper au doute et à l'indétermination, par la réactivation des croyances absolutisées (infaillibilité du chef ou de l'idéologie érigée en science fusionnant éthique et esthétique...) qui permettent de retrouver « un pouvoir incarnateur⁷⁷ ». Une telle perspective contribue décisivement à la compréhension des fanatismes « modernes » dont les croyances vont du vide vers le plein. En effet, contrairement au paradigme voltaïrien, les croyances fanatiques en modernité renaissent du doute – sans doute aussi du désespoir⁷⁸ – et recomposent des certitudes totalisantes à partir, cette fois, du socle de la conscience historique et plus largement du désenchantement du monde constitutifs de la démocratie⁷⁹. Ce sont ces phénomènes paradoxaux – hybrides de croyances dans l'incroyance ou de religiosité dans la politique – que les contemporains, principalement depuis l'entre-deux-guerres, ont désigné par des expressions elles-mêmes paradoxales ou ironiques telles que *religions séculières*, *religions*

⁷⁵ Voir par exemple « La question de la démocratie » (1983), in *Essais sur le politique...*, op. cit., p. 30.

⁷⁶ « Permanence du théologico-politique ? » (1981), in *Essais sur le politique...*, op. cit., p. 296.

⁷⁷ « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » (1982), in *Le temps présent*, p. 468.

⁷⁸ Sur ce point, Albert Camus, *Lettres à un ami Allemand*, Paris, Gallimard, 1948, ainsi que la remarquable observation de son maître, Jean Grenier, en 1936 : « C'est un trait frappant des dix dernières années que le brusque passage d'un doute absolu à une foi totale et parallèlement du désespoir sans limites à un espoir sans limites également », cf. *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* (1937), Paris, Gallimard, 1961, p. 27.

⁷⁹ Nous avons argumenté ces points dans « La démocratie et les croyances dogmatiques », *Revue du Mauss*, n. 49/2017, en ligne <http://www.revuedumauss.com.fr/media/P49.pdf>; « Le fanatisme : sens et métamorphoses », *Raison présente*, n. 212/2019.

politiques, religions profanes... Nul doute que Lefort fut également sensible à l'hybridité (moderne/antimoderne) dont procédait le totalitarisme⁸⁰.

De manière plus fine, le problème demeure : comment restituer, dans le détail de la dynamique historique, les questions posées par Lefort dans « Permanence du théologico-politique » ? Puisque l'inédit de la démocratie procède d'une rupture profonde qui semble interdire les retours purs et simples, comment penser l'histoire des réactivations du croire que le devenir amène au jour ? Daniel Tanguay a bien saisi ce problème : « Le point le plus délicat et le plus difficile à saisir de la théorie lefortienne de la démocratie, c'est que la disparition dans la démocratie moderne de l'horizon théologico-politique ne débouche pas sur un pur rabattement de la transcendance dans l'immanence »⁸¹.

Pour finir : désir de servitude ou peur de la liberté ?

En marge de la théorie politique, il reste une problématique à élaborer dans la perspective de l'aujourd'hui. Dans un texte tardif, portant sur la croyance en politique, Lefort s'arrête sur la question de la peur : « Si la servitude volontaire est signe d'une peur, observais-je, ce n'est pas celle de la mort physique. N'est-ce pas la peur d'une mort symbolique, celle de l'indétermination qui nous habite, comme êtres séparés, et qui tient à notre liberté ? »⁸².

On ne saurait rappeler les nombreuses résonances d'une telle question tout au long de la première moitié du XXe siècle. Dans *La pensée captive*, Czesław Miłosz se demandait :

⁸⁰ « La modernité du totalitarisme se désigne en ceci qu'il combine un idéal radicalement artificialiste avec un idéal radicalement organiciste », « La question de la démocratie », *op. cit.*, p. 23. Pour une comparaison avec l'interprétation de Marcel Gauchet, cf. Paul Zawadzki, « De l'immuable et du changeant : le devenir des religions séculières chez Marcel Gauchet », in *L'anthropologie de Marcel Gauchet : analyse et débats*, Paris, Collège des Bernardins, Ed. Lethielleux, 2012.

⁸¹ « Permanence du théologico-politique dans la démocratie moderne. Claude Lefort et la théologie politique négative », *Raison publique*, n. 23/2018, p. 131.

⁸² « La croyance en politique... », *op. cit.*, p. 902-903.

Si l'absence d'un centre intérieur chez l'homme, n'explique pas le mystère du succès de la Nouvelle Foi, son grand attrait pour les intellectuels ? La nouvelle foi, en soumettant l'homme à une pression puissante, crée ce centre – ou du moins, elle fait naître le sentiment que ce centre existe. La peur devant la liberté n'est rien d'autre que la peur devant le vide⁸³.

Ne devrait-on pas prêter davantage attention aux divers « escapismes » suscités par l'inquiétude qui fait la condition des Modernes ? Sur sa face lumineuse, en lien avec la valorisation du doute, l'inquiétude met la pensée en mouvement, aiguise la lucidité critique et constitue un premier garde-fou contre les certitudes fanatiques. Sur son versant sombre et phobique, comme béance de sens ultime, elle chasse l'esprit de nuance et d'ambiguïté pour alimenter le désir d'échapper à la liberté ou même à la réalité en reprenant pied sur des dogmatismes chimériques.

Claude Lefort a principalement exploré l'expérience communiste, mais il serait aisément d'emprunter des exemples aux soubassements du nazisme. Rappelons les intuitions de Weber dans sa célèbre conférence sur *Le métier et la vocation de savant* (1917) s'adressant à des étudiants qui auront une trentaine d'années au moment de la prise de pouvoir par Hitler. Il décèle chez eux aussi bien la tentation d'échapper aux « tourments de l'homme moderne »⁸⁴ que de s'en remettre à un chef. De Jaspers à Cassirer, de Fromm à Arendt⁸⁵ en passant par des témoignages comme

⁸³ *La pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, trad. A. Prudhommeaux et l'auteur, préface de Karl Jaspers. Paris, Gallimard, 1953, p. 121.

⁸⁴ Max Weber, « Le métier et la vocation de savant » (1917), trad. J. Freund, in *Le savant et le politique* (1959), préf. R. Aron, Paris, 10/18, 2002, p. 108. Tourments dont Weber fit lui-même l'expérience, cf. Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands*, trad. M. Köller et D. Séglard, Paris, Seuil, 2003, pp. 281-300.

⁸⁵ Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque* (1930), trad. W. Biemel et J. Ladrière, Paris, Desclée de Brouwer, 2. éd. 1953, p. 197; voir aussi sa *Philosophie* (1931), trad. J. Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1986, p. 407; Erich Fromm, *Escape from freedom* (1941), New York, H. Holt, 1994; Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État*, op. cit., p. 384-390. Hannah Arendt place au cœur du phénomène totalitaire la volonté d'échapper au réel par la pensée idéologique. Elle écrit également: « Si nous nous référerons à notre expérience en la matière – écrit-elle –, nous pourrons constater que l'instinct de soumission, un ardent désir de se laisser diriger et d'obéir à un homme fort, tient dans la psychologie de l'homme une place au moins aussi importante que

celui de Denis de Rougemont⁸⁶, ils furent nombreux à s'arrêter sur l'étrange désir d'abandonner la liberté et la responsabilité à l'œuvre dans la société allemande des années trente.

La lecture de La Boétie par Lefort conduit à examiner la dimension sociale du fait « contre-nature » du désir de servitude qui débouche sur l'abolition du sujet. La question cruciale porte alors, de manière plus précise sur les conditions politiques, sociales, économiques ... qui donnent naissance au désir d'être délivrés de « la crainte de la division », de « l'épreuve du pluriel », de « l'énigme de l'institution humaine de la société »⁸⁷. Quelles sont les pathologies de la démocratie (du lien, du sens, de l'identité....) qui détruisent les conditions de possibilité du sujet ?

Bibliographie

ABENSOUR, Miguel (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987.

ABENSOUR, Miguel, « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? » in Eugène Enriquez (dir.), *Le goût de l'altérité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

ABENSOUR, Miguel, « Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire ? » (*Réfractions*, n. 17/2006), republiqué in *La Boétie, prophète de la liberté*, Paris, Sens & Tonka, 2018.

la volonté de puissance et, d'un point de vue politique, peut être plus significative », cf. « Sur la violence » (1969), in *Du Mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Pocket/Agora, Paris, 1994, p. 139. Elle revient sur la « fuite devant la réalité » dans son texte de 1969 sur Heidegger « Martin Heidegger a quatre vingt ans », trad. B. Cassin et P. Lévy, in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 1974, p. 319, note.

⁸⁶ Dans la conclusion (1938) de son *Journal d'Allemagne*, Denis de Rougemont entrevoit certains des soubassement psychiques des recompositions modernes des croyances fanatiques : « Le seul problème pratique, sérieux, urgent et réellement fondamental, c'est celui que nous pose l'angoisse des individus isolés, et l'appel religieux qui naît de cette angoisse, même s'il est encore inconscient », repris dans *Journal d'une époque, 1926-1946*, Paris Gallimard, 1968, p. 264.

⁸⁷ « Philosophe ? », op. cit., p. 343.

ABENSOUR, Miguel, « Philosophie politique critique et émancipation? », *Politique et Sociétés*, n. 3/2003 (*Le retour de la philosophie politique en France*, numéro dirigé par Gilles Labelle et Daniel Tanguay).

ARENDT, Hannah, « Martin Heidegger a quatre vingt ans », trad. B. Cassin et P. Lévy, in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 1974.

ARENDT, Hannah, « Sur la violence », in *Du Mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Pocket/Agora, Paris, 1994.

ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, trad. J.-L Bourget, R. Davreu, et P. Lévy, révisée par H. Frappat, éd. P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002.

ARON, Raymond, *Chroniques de guerre. La France libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.

AUDIER, Serge, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, 2005.

BIRNBAUM, Pierre, *Le peuple et les gros. Histoire d'un mythe* (1979), Paris, Pluriel, éd. rev et aug., 1995.

BIRNBAUM, Pierre, *Dimension du pouvoir*, Paris, PUF, 1984.

BOULET, Michaël, « Claude Lefort, lecteur de La Boétie », in Laurent Gerbier (dir.), *Cahiers La Boétie*, n. 3/2013.

CAILLE, Alain, *Le convivialisme en dix questions. Un nouvel imaginaire politique*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2015.

CAMUS, Albert, *Lettres à un ami allemand*, Paris, Gallimard, 1948.

CASSIRER, Ernst, *Le mythe de l'État* (1946), trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993.

CLASTRES, Pierre, *Entretien avec l'Anti-Mythes [1974]*, prefácio de Miguel Abensour, Paris, Sens & Tonka, 2012.

CLASTRES, Pierre; BIRNBAUM, Pierre. Sur les origines de la domination politique : à propos de Étienne de la Boétie. *Revue Française de Science Politique*, n. 1, p. 5-21, 1977.

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

COCULA-VAILLIÈRES, Anne-Marie, *Étienne de la Boétie et le destin du Discours de la servitude volontaire*, Paris, Garnier, 2019.

D'ALLONES, Myriam, « Le concept de totalitarisme est-il encore pertinent ? », selection de M. Foessel e J. Lacroix, *Esprit*, n. 1 (janvier-février)/2019.

ENAUDEAU, Michel; ABENSOUR, Miguel, *La communauté politique des « tous uns » : désir de liberté, désir d'utopie*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

ENRIQUEZ, Eugène, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, 1983.

FROMM, Erich, *Escape from freedom* (1941), New York, H. Holt, 1994.

GRENIER, Jean, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* (1937), Paris, Gallimard, 1961.

HABIB, Claude, « De la servitude volontaire. Une lecture politique » in HABIB, Claude; MOUCHARD, Claude (dir.), *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993.

HERMET, Guy, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2001.

JASPERS, Karl, *La situation spirituelle de notre époque* (1930), trad. W. Biemel et J. Ladrière, Paris, Desclée de Brouwer, 2. éd. 1953.

JASPERS, Karl, *Philosophie* (1931), trad. J. Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1986.

KULA, Marcin, *Narodowe i rewolucyjne*, Varsovie, Bibl. Więźi / « Aneks », 1991.

LA BOÉTIE, Étienne. *Discours de la servitude volontaire*, texte établi par LEONARD, Pierre, suivi par *La Boétie et la question du politique* par CLASTRES, Pierre; LEFORT, Claude, Paris, Payot, 1976.

LA BOÉTIE, Étienne, *Le discours de la servitude volontaire*, traduit, annoté et commenté en français contemporain par A. Mahé, en kabyle par A. Kezzeae,

en arabe algérien par H. Berrada, Moustapha Naoui et A. Hamdi-Chérif et en arabe classique par Moustapha Safouen, Saint-Denis, Bouchène, 2015.

LEFORT, Claude, « L'image du corps et le totalitarisme » (1979), in *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, rééd. « Livre de Poche », 1983.

LEFORT, Claude, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, 1978, rééd. « Points » Gallimard, 2000.

LEFORT, Claude, « Le refus de penser le totalitarisme, in *Le temps présent*.

LEFORT, Claude, « *De la démocratie* », entretien avec Gérard Rabinovich, *Traces*, n. 7/1983.

LEFORT, Claude, « Foyer du républicanisme », in *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude, « Philosophe ? », in Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique » (1986), in *Le temps présent*.

LEFORT, Claude, « Le nom d'un », in ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi par LEONARD, Pierre, suivi par *La Boétie et la question du politique* par CLASTRES, Pierre; LEFORT, Claude, Paris, Payot, 1976.

LEFORT, Claude, « Pierre Clastres », *Libre*, n. 4/1978.

LEFORT, Claude, « Société « sans histoire » et historicité », republié en *Les formes de l'histoire*, op. cit., p. 64-65.

LEFORT, Claude, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986, rééd. « Points », 2001.

LEFORT, Claude, *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999.

LEFORT, Claude, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Golulag*, Paris, Seuil, 1976.

MAGNIEN, Michel, *Bibliographie des écrivains Français: Étienne de la Boétie*, Paris, Éd. Memini, CNRS, 1987.

MUNK, Yascha, *Le peuple contre la démocratie*, trad. Jean-Marie Souzeau, Paris, éd de l'Observatoire, 2018.

MIŁOSZ, Czesław, *La pensée captive: essai sur les logocraties populaires*, Paris, Gallimard, 1953.

OZOUF, Mona, « Le chemin de ronde de Claude Lefort », *Le Nouvel Observateur*, 11-17 juillet/1986.

QUINET, Edgar, *La Révolution*, préface Claude Lefort, Paris, Belin, 1987, réed. poche 2009.

ROUGEMONT, Denis, *Journal d'Allemagne*, Paris, Gallimard, 1938.

ROUGEMONT, Denis, *Journal d'une époque, 1926-1946*, Paris, Gallimard, 1968.

VOEGELIN, Eric, *Hitler et les Allemands*, trad. M. Köller et D. Séglard, Paris, Seuil, 2003.

WEBER, Max, « Le métier et la vocation de savant » (1917), trad. J/ Freund, in *Le savant et le politique* (1959), préf. R. Aron, Paris, 10/18, 2002.

ZARKA, Yves Charles, « L'interprétation entre passé et présent », *Le Débat*, n. 96, 1997.

ZARKA, Yves Charles, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000.

ZAWADZKI, Paul. Le fanatisme: sens et métamorphoses. *Raison présente*, n. 212, 2019. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-raison-presente-2019-4-page-65.htm>. Acesso em: 5 dez. 2020.

ZAWADZKI, Paul, « La démocratie et les croyances dogmatiques », *Revue du Mauss*, n.49/2017, en ligne <http://www.revuedumauss.com.fr/media/P49.pdf>; « Le fanatisme: sens et métamorphoses », *Raison présente*, n. 212/2019.

ZAWADZKI, Paul. « De l'immuable et du changeant: le devenir des religions séculières chez Marcel Gauchet », in *L'anthropologie de Marcel Gauchet: analyse et débats*, Paris, Collège des Bernardins, Ed. Lethielleux, 2012.