

Étienne de La Boétie:

De politieke filosofie van de rede

De eerste helft van de zestiende eeuw in Frankrijk werd gekenmerkt door de Renaissance, voor wat het culturele en intellectuele leven betreft; op het religieuze vlak, door de verspreiding van de Reformatie; en in politiek opzicht door de opkomst en consolidatie van het vorstelijke absolutisme en de toenemende politisering van godsdienstige tegenstellingen. In het korte leven van de auteur van de *Discours de la servitude volontaire* speelden al deze factoren een aanzienlijke rol. Étienne de La Boétie, classicus, dichter, politiek filosoof, rechter en ambtenaar, was een typische vertegenwoordiger van het christelijke, in zijn geval katholieke humanisme.

Étienne werd geboren in Sarlat, in de Périgord, op 1 november 1530. Hij was de zoon van een provinciale edelman in Koninklijke dienst, een assistent van de gouverneur van Périgord. Zijn moeder behoorde eveneens tot een aanzienlijke magistratenfamilie; zij was de zuster van de voorzitter van het Parlement van Bordeaux. Étienne verloor zijn ouders op jonge leeftijd, maar genoot desondanks een degelijke opvoeding, eerst onder de hoede van een oom die priester was, later als leerling van het toen befaamde college in Guyenne, en tenslotte als student aan de Universiteit van Orléans. Hij studeerde er rechten en filosofie en kwam er in contact met humanistische en protestantse ideeën. In 1553, behaalde hij zijn diploma als jurist. Wegens de grote reputatie die hij toen al bezat, kreeg hij onmiddellijk een aanstelling als raadsheer in het Parlement van Bordeaux, de hoogste rechterlijke instantie en tevens een belangrijk bestuurlijk orgaan van de provincie. Omstreeks 1560 leerde hij daar de twee jaar jongere Michel Eyquem de Montaigne kennen, met wie hij tot zijn dood bevriend zou blijven. Voordien reeds waren beide mannen grote bewonderaars van elkaars werk geweest.

Étienne was een vrome katholiek en toegewijd aanhanger van de religieuze verzoeningspolitiek van de Kanselier van de Koning Michel de l'Hospital. Hij maakte zich onder meer verdienstelijk als bemiddelaar in de conflicten tussen katholieken en protestanten. Hij overleed op 32-jarige leeftijd in Germignan, niet ver van Bordeaux, op

18 augustus 1563, tijdens een verzoeningsmissie naar Agen, waar de religieuze spanningen hoog opgelopen waren. Dysenterie was de vermoedelijke doodsoorzaak.

Étienne de la Boétie maakte naam als vertaler van Xenophoon en Plutarchos, en als dichter van Latijnse verzen en Franse sonnetten. Ook kreeg hij een plaats in de geschiedenis van de Europese cultuur wegens zijn hechte vriendschap met Michel de Montaigne. La Boétie verwoordde zijn vriendschap voor Montaigne in talrijke sonnetten. Een van Montaigne's beroemdste essays, *De l'Amitié*, geschreven ca. 1580, is aan Étienne de la Boétie gewijd. In dat essay schreef Montaigne onder meer: "Vraagt u mij te zeggen waarom ik van hem hield, dan voel ik mij onmachtig een klaar antwoord te geven: in onze band kwam een mysterieuze, onverklaarbare, voorbestemde kracht tot uiting, die geheel buiten mijn waarneming lag... Ik geloof dat het een hemelse beschikking was." Het was Montaigne die de taak op zich nam de geschriften van zijn vriend te publiceren na diens vroege overlijden. Die niet geheel complete uitgave verscheen in 1571.

La Boétie is vooral bekend om zijn korte verhandeling over de paradox van de alleenheerschappij, de *Discours de la servitude volontaire*, ook wel *Le Contr'un* genoemd. Hij schreef die verhandeling op zijn laatst in 1548, alleszins vóór zijn achttiende verjaardag. Montaigne zag echter af van de publicatie van de *Discours*. Hij deed dat om de nagedachtenis van zijn vriend te beschermen. Aan het slot van zijn *De l'Amitié* meldde hij: "Ik heb beslist dit werk hier niet openbaar te maken omdat ik ontdekt heb dat het reeds gepubliceerd werd, en wel met kwade bedoelingen, door lieden die eropuit zijn ons politiek bestel in het gedrang te brengen en te veranderen, zonder zich zorgen te maken over de verbetering ervan, en die het [werk van La Boétie] vermengd hebben met andere geschriften uit hun eigen koker."

De *Discours* werd inderdaad voor het eerst gepubliceerd in 1574, meer dan tien jaar na de dood van La Boétie, in een bundel met protestantse strijdschriften, *Le réveil-matin des Français*. Daardoor kwam de heel katholieke en naar verzoening strevende La Boétie als het ware in de voorlinie van de protestantse reformatie en dus in het kamp van de hugenoten terecht. Vanaf 1560 tot het Edict van Nantes van 1598, waarin de tot het Katholicisme bekeerde Hedrik IV formeel de religieuze verdraagzaamheid afkondigde, werd Frankrijk geteisterd

door alsmaar gewelddadiger religieuze twisten. La Boétie hoorde thuis bij geen van beide strijdende partijen, noch bij de hugenoten noch bij de militant katholieke partij onder de leiding van de regentes Cathérine de Médici, die verantwoordelijk was voor de bloedige Sint-Bartholomeusnacht van 1572. Montaigne zag het als zijn plicht het door hem zo bewonderde werk van zijn diepbetreurde vriend te vrijwaren tegen het gewoel en “de brutale onplezierige atmosfeer van deze allernaangenaamste periode”.

De censuur die Montaigne zichzelf oplegde, hield onbedoeld de mythe van La Boétie als “protestantse rebel” en van de *Discours* als “een pamflet” in stand. Pas in 1727, kwam een uitgever in Genève op het idee de *Discours* als een appendix bij Montaigne’s *Essais* te publiceren. Zijn voorbeeld kreeg veel navolging. Sederdien is het mogelijk het werk te lezen als een uiting van het overweldigende élan van de Franse cultuur in de Renaissance.

In zijn poging de verhandeling van La Boétie politiek te neutraliseren ging Montaigne zover te stellen dat het *geen* politieke betekenis had: zij zou slechts een schoolse denkoefening van een jonge hoogbegaafde scholier geweest zijn. Dit is op zich geen onwaarschijnlijke interpretatie: La Boétie deed zelf niets meer met het geschrift en koos voor een fatsoenlijke en prestigieuze baan als magistraat. Het is een open vraag waarom hij de ideeën in het geschrift dat hem zo’n aanzienlijke reputatie had bezorgd niet uitwerkte. Was dat omdat het toch niets anders was dan een retorisch bevlogen demonstratie van scherpzinnigheid; uit vrees voor censuur en represailles; om misbruik ervan in de verhitte politieke discussies van die tijd te voorkomen? Wellicht speelde de geest van stoïcijnse berusting een rol, waar Montaigne beroemd om zou worden. Een onderdeel daarvan was de gedachte dat de vrijheid alleen te vinden is in de innerlijke beschouwing; dat het vergeefse moeite is te proberen haar tot een publieke werkelijkheid te maken. Dat idee werd in de eerste helft van de zeventiende eeuw, toen het Absolutisme zijn hoogtepunt bereikte, uitgewerkt tot een heuse politieke filosofie door de Engelse theoreticus van het Absolutisme, Thomas Hobbes. In zijn hoofdwerk, *Leviathan* (1752), probeerde Hobbes intellectuelen ervan te overtuigen dat het verstandig is zich publiekelijk uit te spreken voor de heersende macht. Volgens die stelling hoort een verstandig mens zijn ideeën en inzichten

voor zich te houden als publicatie ervan zou kunnen leiden tot onrust en politieke verdeeldheid, dus tot ellende. Daar zit uiteraard wat in, maar het strookt niet met de geest van La Boétie’s betoog. De strekking daarvan was immers dat de heerschappij, a fortiori de alleenheerschappij, verderfelijker is en weliswaar oorzaken maar geen bestaansredenen heeft; niet dat hypocrisie een aanvaardbare prijs is voor de koestering van intelligent inzicht in politieke verhoudingen. Zoals Montaigne het stelde: “Ik betwijfel niet dat hij geloofde wat hij schreef, want hij was gewetensvol genoeg om niet te liegen, zelfs in een speelse bui.” Het is vrijwel zeker dat La Boétie met zijn essay over de alleenheerschappij alleen een intellectuele, filosofische bedoeling had, en hoegenaamd geen interventie in de Franse politieke verhoudingen van zijn tijd beoogde.

Alhoewel de *Discours* geen enkel politiek regime als alternatief voor de absolute monarchie propageerde, werd de tekst later vooral gelezen als een pleidooi voor de democratie. Herdrukken zagen het licht tijdens de Franse Revolutie van 1789 en in 1835 naar aanleiding van de groeiende agitatie over het constitutionele bestel van de Franse Staat. In 1857 verscheen een herdruk in Brussel als een uiting van oppositie tegen het Tweede Keizerrijk en het bewind van Napoleon III. Na de Tweede Wereldoorlog genoot de *Discours* belangstelling als een principiële verwerping van dictatoriale regimes. Nog later, in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw kreeg de verhandeling naast een democratische ook een anarchistische interpretatie mee. Die anarchistische lezing sloot opnieuw aan bij de oorspronkelijke toon en geest van het geschrift. In de *Discours* gaat erom de paradox van de heerschappij te ontmaskeren: Hoe is het mogelijk dat een of enkele mannen over miljoenen anderen kunnen heersen? Het is niet de bedoeling van de *Discours* de ene heerschappijvorm door een andere te vervangen.

De *Discours* circuleerde tijdens het leven van La Boétie dus alleen als manuscript maar was toch een veelbesproken werkstuk in de intellectuele kringen in de Périgord. Het was een uitzonderlijk erudiet radicaal en theoretisch betoog. Anders dan de protestantse strijdschriften tegen het katholieke absolutisme van de Franse koningen, verwees de *Discours* niet naar de Franse geschiedenis maar

naar voorbeelden uit de Oudheid. Het was de auteur immers niet te doen om partij te kiezen in een aan de gang zijnde machtsstrijd. Het was hem integendeel te doen om een algemeen inzicht in het wezen van de politieke macht of heerschappij. Voor dat doel mag de zogeheten alleenheerschappij als de zuiverste vorm van politieke macht gelden. De verwijzing naar gebeurtenissen uit de Oudheid benadrukt dat heerschappij niet alleen van alle tijden is maar ook dat zij in alle tijden dezelfde wezenlijke kenmerken vertoont. Kortom, de *Discours* is een analyse die de politieke heerschappij in het licht van tijdloze beginselen ter discussie stelt.

Die benadering past zowel bij La Boétie's katholieke als bij zijn humanistische achtergrond. In beide gevallen ligt de nadruk op de studie van de universele, natuurrechtelijke verhoudingen in de menselijke wereld. Het Katholicisme en het katholieke humanisme vertegenwoordigden bij uitstek de intellectualistische traditie van het Westerse denken in de Renaissance: de intelligentie, het vermogen mee te denken met God, is het hoogste en kostbaarste bezit van de mensen. "God wil het goede omdat het naar redelijk inzicht het goede is." Dat inzicht ligt ook binnen het bereik van de mensen, al is het voor hen geen gave maar een opgave. De rede (met inbegrip van het vermogen tot redelijkheid) is het enige attribuut dat de mensen — alle mensen — de mogelijkheid geeft deel te nemen aan het Scheppingsproces. God staat hier voor de perfectie van het oordeel, voor volmaakte wijsheid. De rede is de norm waar de wil zich naar behoort te schikken en waar die zich in een goedgeordend leven ook naar schikt.

Het katholieke humanisme heeft op die grond in het bijzonder oog voor algemene beginselen van het menselijke — beginselen die dus ongeacht tijd of plaats geldig zijn en als zodanig door de rede gevat kunnen worden. Waar die algemene beginselen betrekking hebben op specifiek menselijke verschijnselen, maken zij de idee van de mensheid, en dus ook van een algemeen menselijke geschiedenis, mogelijk.

De religieuze hervormers en de door hen geïnspireerde humanisten vertegenwoordigen daarentegen de voluntaristische traditie in de Westerse cultuur: de wil is aan geen enkel redelijk beginsel gebonden. Dat geldt in het bijzonder voor de wil van God, de vanuit menselijk oogpunt volstrekt willekeurige Scheppingsdaad. "Wat God wil is goed omdat Hij het wil". Niet het meedenken met God maar de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan Gods wil bepaalt de essentiële

verantwoordelijkheid van mensen. Rede en redelijkheid kunnen niets anders zijn dan dienaren van de ondoorgroendelijke willekeur van God. Hier staat God staat voor onbegrensde macht: almacht. Er is bijgevolg weinig aandacht voor algemene beginselen, wel een onverdroten speuren naar en interpreteren van Bijbelse passages en concrete gebeurtenissen in de geschiedenis die uitingen van Gods wil zouden zijn. De wil is zowel *de facto* als *de jure* de norm voor het denken.

In gesecculariseerde termen gaat het hier om de tegenstelling tussen "De wereldlijke heerschappij hoort zich te schikken naar objectieve beginselen van redelijkheid" en "De wereldlijke heerschappij bepaalt autonoom wat goed en wat kwaad is". Wij kunnen dan in het bijzonder denken aan de tegenstelling tussen de klassieke en de moderne opvattingen over democratie: Zijn democratische beslissingen normatief geldig als en alleen als zij beantwoorden aan algemeen geldige beginselen; of zijn zij normatief geldig alleen al omdat zij democratische beslissingen zijn? Heeft ook democratische machtsuitoefening nood aan een objectieve rechtvaardiging; of is machtsuitoefening rechtmatig als zij democratisch is?

Het is evident dat Étienne de la Boétie voor honderd procent thuishoort in de intellectualistische traditie. Dat blijkt zowel uit de vraagstelling van zijn *Discours* als uit de methode die hij kiest voor de beantwoording ervan.

In recente tijden is de wil als het principe van het menselijke handelen alsmear nadrukkelijker op de voorgrond getreden. Intelligentie en rede verloren veel van hun aanzien. Het is veelbetekenend dat David Hume's gezegde, "De rede is en hoort niets anders te zijn dan de slaaf van de passies", een centrale plaats heeft verworven in de Westerse wijsbegeerte van de mens. Wie die uitspraak onderschrijft zal het moeilijk hebben het betoog van La Boétie naar waarde te schatten — al kan men haar wel reduceren tot een nietszeggende tautologie door ook een passie voor redelijkheid te veronderstellen. Per slot van rekening staan de wil, de passies en de emoties echter voor vóór-oordelen, niet door redelijke kritiek gefilterde "blinde" fysieke krachten — kortom voor aan geen beginsel gebonden macht. Hume's gezegde schrijft aan de rede alleen een instrumentele functie toe: zij dient de macht, en zo hoort het.

Ten gronde beschouwd is dat een paradox: Het objectieve (de rede) staat in dienst van het subjectieve (de wil, de passie, de emotie, de begeerte). De rationele vermogens, die alle mensen toegang verlenen tot dezelfde waarheden en inzichten, staan in dienst van wat hen onvermijdelijk in conflict met elkaar brengt: hun particuliere belangen. Wat de mensen onderscheidt van de dieren staat in dienst van wat zij er gemeen mee hebben: het beest regeert de geest. Met quasi-masochistisch genoegen worden dergelijke stellingen herhaald alsof zij onbetwifelbare waarheden zouden zijn, weergaven van een onontkoombare noodzakelijkheid.

Het paradoxale van die opvattingen wordt duidelijk als wij ze toepassen op het terrein waar zij het beslissende verschil maken: de opvoeding, de menselijke activiteit bij uitstek. Wat zijn de pedagogische consequenties van Hume's gezegde? Laat het verstandig kinderen te waarschuwen voor anderen voor wie de rede niet meer is dan een middel om zo efficiënt mogelijk hun begeerten te stillen. Is het verstandig hun aan te leren dat het zinloos is een oordeel te willen vellen over de aanspraken die hun eigen begeerten op hun aandacht maken?

Wat zijn de consequenties van de institutionalisering van Hume's gezegde in maatschappelijke instellingen? Laat 'de universiteit' staan voor de geïnstitutionaliseerde rede en 'de politiek' voor de geïnstitutionaliseerde passie: is het zo dat de universiteit niets anders is en mag zijn dan een slaaf van de politiek?

De pedagogische implicaties van La Boétie's verhandeling staan diametraal tegenover die "moderne" opvattingen. Voor hem troont de rede in elk geval boven de wil, de passie, de begeerte. Het is het redelijke inzicht dat mensen vrij maakt; niet de bevrediging van hun begeerten. Bijgevolg is en kan het juiste opvoedkundige principe niets anders zijn dan een toewijding aan het primaat van de rede. Wel te verstaan: die rede is niet een louter persoonlijke overtuiging, een innerlijk licht dat de eigen subjectiviteit belicht en al de rest in het donker laat. Integendeel, zij is de objectieve rede, de rede die de dialoog, het gesprek, het spel van vraag en antwoord onder mensen, mogelijk en zinvol maakt. Zich ten opzichte van een andere *verantwoorden* is immers alleen mogelijk en zinvol als men met die ander tenminste een aantal beginselen deelt — dezelfde rede. Zich ten opzichte van een willekeurige andere verantwoorden is alleen mogelijk en zinvol als er

redelijke beginselen zijn die voor alle mensen dezelfde zijn. De juiste opvoeding is dan ook de opvoeding tot verantwoordelijkheid. Dat betekent: verantwoordelijkheid voor de eigen woorden en daden tegenover anderen, die men daarom evenzeer op hun verantwoordelijkheid voor hun woorden en daden dient te wijzen.

Het feit dat men La Boétie vaak het etiket "voluntarist" meegeeft, mag geen verwarring stichten over zijn toewijding aan de rede. Het is waar dat hij de stelling verdedigde dat mensen de heerschappij van zich af kunnen schudden door niet langer te *willen* gehoorzamen. De heerschappij is immers het spiegelbeeld van de slavernij waarin de overgrote meerderheid van de mensen zich vrijwillig lijkt te schikken. Die beklemtoning van de wil mag echter niet doen vergeten dat voor La Boétie de heerschappij van mensen over mensen principieel verkeerd is. Bijgevolg impliceert de *vrijwilligheid* van de slavernij geen *rechtvaardiging* van de slavernij en haar complement, de heerschappij. 'Principieel verkeerd' betekent strijdig met de rede, met de waarheid, in dit geval met de ware natuur van de mens als een met rationele vermogens uitgerust wezen. Het is de rede die de mensen een venster met uitzicht op het goddelijke geeft. Zij biedt hun de gelegenheid elkaar te zien en te begrijpen als essentieel gelijkwaardige, want in hun essentiële kenmerk gelijksoortige wezens.

De argumentatie van La Boétie sluit aan bij de traditie van het natuurrecht. Zij geeft een voorafspiegeling van de achttiende-eeuwse filosofie van de natuurlijke rechten van de mensen als rationele wezens, zij het met deze allerbelangrijkste kwalificatie: zelfs een "sociaal contract" biedt geen rechtvaardiging van de heerschappij van mensen over mensen.

Er is overigens niets mysterieus aan de notie van natuurlijke rechten. Rechten zijn grensbepalingen, limieten. Mensen zijn van nature begrensde wezens, begrensd niet alleen in vergelijking met het onbegrensde maar ook en vooral ten opzichte van elkaar. De ene mens is de andere niet; de ene houdt op waar de andere begint; de woorden en daden van de ene zijn niet de woorden en daden van de andere. Kennis van de natuurlijke rechten is niets anders dan kennis van de objectieve, natuurlijke grenzen die de ene mens van de andere scheiden.

Let wel: die rechten zijn alleen objectief als wij het *objectieve* bestaan en handelen van mensen in het vizier houden. Dat is de klassieke,

objectivistische opvatting van de natuurlijke rechten. Zij impliceert dat ik recht heb op wat ik ben en op wat ik verwezenlijkt heb zonder de natuurlijke rechten van anderen te schenden. Als en in de mate waarin aan die voorwaarde voldaan is, is bij wijze van spreken mijn verleden mijn recht. Op elk moment zijn de natuurlijke rechten van een individu dus persoonlijk, gebonden aan zijn leven tot op dat moment. Zij registreren zijn verleden en zijn daarom, op het moment waarop men er een beroep op doet, voor iedereen kenbare *feiten*. Zo kunnen zij dienst doen als objectieve maatstaven voor het vaststellen van verantwoordelijkheid in conflicten die men niet door machtsvertoon maar ‘in gesprek’ (dus juridisch) probeert op te lossen. Precies door hun rede kunnen mensen hun natuurlijke rechten kennen en verantwoorden. Het is aan hun rede, niet aan hun wil, passies of begeerten, dat mensen hun rechtsaanspraken tegenover elkaar en tegenover geïnstitutionaliseerde verbanden (organisaties, corporaties, staten) ontlenen.

De natuurlijke rechten worden onzichtbaar als wij, zoals zoveel moderne filosofie pleegt te doen, rechten definiëren als objecten van begeerte. Dan krijgen wij de moderne ‘rechten op’, waarvan de alsmaar groeiende verzameling van zogeheten ‘mensenrechten’ de populairste voorbeelden zijn: ik heb recht op dit, op dat en op nog veel andere dingen. Waarom? Omdat ik die dingen graag zou hebben. Wie of wat ik ben of verwezenlijkt heb, speelt geen rol; alleen wat ik wil zijn of hebben is van belang. Niet het bepaalde, kenbare objectieve verleden maar een subjectieve voorstelling van een onbepaalde toekomst is de grondslag van rechten. Wat moet er dan gebeuren als twee of meer mensen hetzelfde begeren, als de ene begeert wat de andere heeft maar niet wil afgeven? Dan geldt het ‘recht’ van de sterkste — dus macht, heerschappij. In de moderne opvatting geldt “begeerte + macht = recht”, begeerte zonder macht is pech.

Wat die rechtsopvatting een schijn van coherentie geeft is de wijdverspreide veronderstelling dat er helemaal geen alternatief is voor de heerschappij. Er is dan geen alternatief voor een machtsordening die de natuurlijke grenzen tussen mensen negeert en vervangt door grenzen die met geweld, intimidatie en indoctrinatie in stand gehouden worden. La Boétie wijst ons erop dat er weldegelijk een alternatief is en dat het binnen het vermogen van de mensen ligt dat alternatief ook te verwezenlijken. Dat alternatief is de rede en de opvoeding van

wezenlijk rationele wezens tot existentieel rationele wezens. Het grote probleem, waar ook La Boétie geen handzame oplossing voor had, zit in de vraag, Wie zal de opvoeders opvoeden? Een door de macht gecorrumpereerde “opvoeding” die beoogt mensen om te vormen tot aan het ene of het andere regime verknochte, gehoorzame burgers of onderdanen bestendigt de heerschappij. Zij doet dat ook als zij soms tot verandering van de heerschappijvorm leidt.

Er is inderdaad geen *magic bullet* waarmee men in een klap de vrijheid onder mensen kan verwezenlijken. Vrijheid houdt in: waardering van de eigen vrijheid en respect voor de vrijheid van anderen. Dát is de objectieve, door natuurlijke grenzen bepaalde vrijheid waar het La Boétie om te doen was. Die vrijheid is niet iets wat men de mensen door de strot kan rammen. Zij is evenmin een object van subjectieve begeerte. Subjectieve begeerte komt nooit verder dan de eigen subjectieve vrijheid: vrijheid is kunnen doen wat men wil, en meer vrijheid is meer kunnen doen van wat men wil. De begeerte naar meer eigen vrijheid heeft echter geen natuurlijke grens in de persoon van andere mensen: wat is er begeerlijk aan de vrijheid van anderen? Die begeerte heeft alleen een logische grens: volmaakte vrijheid is *alles* kunnen doen wat men maar wil, ongeacht wat anderen willen. Volmaakte subjectieve vrijheid is almacht. Precies de begeerte naar meer subjectieve vrijheid leidt mensen tot het instellen van een heerschappij die hun, als heersers of gunstelingen van het regime, vrijheid geeft ten koste van anderen. Daarmee is duidelijk dat subjectieve begeerte geen bron van objectief recht kan zijn in de door La Boétie bedoelde zin.

Ons aller natuurlijk recht is gefundeerd in de objectieve bestaanswijze van mensen als onderling begrensde rationele wezens. Alleen de erkenning en appreciatie van die bestaanswijze maken wederzijdse verantwoording — kortom, redelijke omgang met elkaar — mogelijk en zinvol. De heerschappij, wat ook haar vorm mag zijn, is altijd en overal in meerdere of mindere mate in strijd met het beginsel van wederzijdse verantwoording. Dat er mensen zijn die gewillig instemmen met een heerschappij, verleent haar nog geen bestaansrecht. Dat is de stelling van La Boétie’s *Discours*.