

## Sur la soumission au pouvoir

Convergences et différences entre le *Discours de la servitude volontaire* d'Etienne de La Boétie et la pensée politique de Paul Ricœur

Pierre-Olivier Monteil

Fonds Ricœur (Paris)

### Résumé:

Cette étude procède à une lecture du *Discours de la servitude volontaire* d'Etienne de La Boétie, en s'attachant à mettre en lumière les convergences et les écarts avec la pensée politique de Paul Ricœur, autour du concept central de volonté. A partir des notions voisines de "dénaturation" et de "pathologie," se déploie un parcours qui vise à contribuer à instituer le peuple, en regard de l'Etat, par une politique ravivée par l'amitié. Mais une différence sépare les deux penseurs quant aux ressources de la volonté. Cela se traduit au sujet de la notion de liberté, conçue comme absolue chez La Boétie, tandis que Ricœur met l'accent sur sa contingence en lui préférant le terme de capacité.

*Mots-clés: Amitié, La Boétie, Politique, Ricœur, Volonté.*

### Abstract:

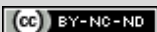
This study undertakes a reading of Etienne de La Boétie's *Discours de la servitude volontaire*, endeavoring to bring to light the way it convergences with and diverges from the political thought of Paul Ricœur, around the central concept of the will. On the basis of the twin notions of "denaturation" and of "pathology," a course unfolds which aims at helping establish the people, in comparison with the institution of the State, through a political process revitalised by friendship. But the two thinkers differ when it comes to the resources of the will. This is reflected in the notion of freedom, conceived as absolute in La Boetie, while Ricœur emphasizes its contingency, which leads him to thematize it in terms of capabilities.

*Keywords: Friendship, La Boétie, Politics, Ricœur, and the Will*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 8, No 1 (2017), pp. 122-

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2017.356

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

## Sur la soumission au pouvoir

Convergences et différences entre le *Discours de la servitude volontaire* d'Etienne de La Boétie et la pensée politique de Paul Ricœur

Pierre-Olivier Monteil

Fonds Ricœur (Paris)

Le projet de rapprocher la pensée politique de Ricœur du *Discours de la servitude volontaire* d'Etienne de La Boétie pourra surprendre à plus d'un titre. Force est de constater, tout d'abord, que l'on ne trouve chez le premier que de très rares références explicites au second.<sup>1</sup> Mais cette quasi-absence ne suffit pas à rendre compte des intentions de Ricœur, s'agissant des protagonistes avec lesquels il choisit d'entrer en dialogue. Il n'est pas rare, en effet, que l'interlocuteur auquel il s'adresse ne soit pas nommément désigné.

On pourra s'étonner, ensuite, d'une telle mise en relation. Le *Discours* ne passe-t-il, depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, pour "le modèle du manifeste politique d'opposition au pouvoir gouvernemental"?<sup>2</sup> Et Ricœur n'est-il pas, à l'inverse, le philosophe connu pour son "sens quasi hégélien de l'institution"?<sup>3</sup> Sur ce front, les deux auteurs sont loin, pourtant, de se situer en opposition. La Boétie n'est pas un révolutionnaire aux intentions politiques subversives, on y reviendra. Et l'importance que Ricœur attribue à l'institution n'est pas synonyme d'apologie d'une quelconque servilité à l'égard du pouvoir. Elle vaut surtout rappel que l'individu ne devient humain qu'en tant que citoyen, par le moyen des institutions de la Cité.<sup>4</sup>

Cette préoccupation coexiste donc chez lui avec une vigilance particulière à l'égard des *abus* dans l'exercice du pouvoir, dont le citoyen peut être l'objet. Ainsi, dans les années 1950, énonce-t-il le projet de reprendre la critique commencée par Marx. L'auteur de *Capital* s'étant, selon lui, "arrêté en chemin" en pensant pouvoir réduire toute aliénation à l'économique, il n'aura de cesse d'en mettre au jour la composante spécifiquement politique.<sup>5</sup> On pourra, certes relever l'asymétrie qu'assume un tel rapprochement entre deux auteurs distants de quatre siècles. Lire La Boétie à partir de Ricœur pourrait conduire à de graves anachronismes. Il est néanmoins possible de comparer leurs approches du rapport entre les hommes et l'autorité politique et de montrer les convergences et les écarts entre elles, dans deux contextes historiques différents.

Cela étant, les traditions de pensée dont participent ces deux penseurs sont plutôt, par ailleurs, pour les rapprocher. La Boétie n'est-il pas — ex-æquo avec Machiavel — le premier des Modernes, en tant qu'il appréhende le politique hors de tout lien avec le théologique? Et ne se montre-t-il pas singulièrement attentif aux menaces que fait peser tout pouvoir sur l'existence des nations, vouées à la liberté? Quant à Ricœur, il se réclame d'un libéralisme politique animé par la conviction que tout n'est pas politique, ce qui impose de ménager pour la société des marges qui demeurent hors de prise du pouvoir.<sup>6</sup> Ces convergences acquièrent encore davantage de consistance à mesure que l'on y regarde de plus près. Il apparaît alors que La Boétie interroge la question politique par le bas, avec la problématique du libre consentement ou de la servitude volontaire du citoyen à l'égard du pouvoir. Tandis que Ricœur l'envisage, pour sa part, d'abord par le haut, à travers la problématique de la rationalité et de l'irrationalité dans l'exercice du

pouvoir. Par la suite, il étendra cette approche du haut en bas, pour envisager plus explicitement le rôle du citoyen, rejoignant ainsi celle de La Boétie. Dans cette mesure, l'un et l'autre s'attachent à cerner l'essence du politique en scrutant le rapport d'obéissance et de consentement. On peut montrer qu'ils entrent en dialogue, la pensée ricœurienne prolongeant certains concepts laboétiens, instruite par les mutations historiques qui les séparent.

Cette étude propose un parcours suivant pas à pas les grandes thématiques du *Discours*, pour spécifier la teneur des convergences qu'elles mettent en lumière entre La Boétie et Ricœur. Tout au long, se précisera peu à peu la spécificité de la problématique commune aux deux auteurs. Elle tient à la place que tous deux attribuent à la thématique de la *volonté*. Ces rapprochements contribueront à éclairer ces deux pensées l'une par l'autre, en repérant leurs points de rencontre et leurs écarts.

## I – La volonté entre dénaturation et pathologie

L'entreprise tout entière de La Boétie s'attache à comprendre "comme il se peut que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelques fois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent, qui n'a pouvoir de leur nuire sinon tant qu'ils ont vouloir de l'endurer, qui ne saurait leur faire mal aucun, sinon lorsqu'ils aiment mieux le souffrir que lui contredire."<sup>7</sup> En corollaire, il cherche à déterminer "comment s'est ainsi si avant enracinée cette opiniâtre volonté de servir, qu'il semble maintenant que l'amour même de la liberté ne soit pas si naturel."<sup>8</sup> Cette endurance est liée selon lui à un *vouloir*, qui n'est donc pas simple passivité. "Celui qui vous maîtrise [...], comment a-t-il aucun pouvoir sur vous" si ce n'est "que par vous? Comment oserait-il vous courir sus, s'il n'avait intelligence avec vous?"<sup>9</sup> En vérité, "c'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui, ayant le choix ou d'être serf ou d'être libre, quitte la franchise et prend le joug, qui consent à son mal, ou plutôt le pourchasse."<sup>10</sup> Pour La Boétie, "il n'est pas croyable comme le peuple, dès lors qu'il est assujetti, tombe si soudain en un tel et profond oubli de la franchise, qu'il n'est pas possible qu'il se réveille pour la ravoir, servant si franchement et tant volontiers qu'on dirait, à le voir, qu'il a non pas *perdu* la liberté, mais *gagné* sa servitude."<sup>11</sup>

La force du tyran n'est donc pas au fondement de sa domination, pas plus que ses supposées qualités individuelles. Pas davantage les inégalités naturelles entre individus, car elles sont plutôt source de "fraternelle affection" entre les personnes, que de domination. La nature n'a pas "envoyé ici-bas les plus forts ni les plus avisés, comme des brigands armés dans une forêt pour y gourmander les plus faibles." Si elle a fait aux uns la part plus grande et aux autres plus petite, c'est pour que les uns aient "puissance de donner" et les autres "besoin d'en recevoir."<sup>12</sup> Il faut donc en conclure que les hommes cèdent à quelque "emportement du désir," à un "retournement imprévisible du désir," selon l'expression d'Alain Garoux.<sup>13</sup> On sait que La Boétie parle, à cet égard, de quelque "malencontre" qui a pu "*dénaturer*" l'homme.<sup>14</sup> Pour lui, la servitude résulte d'une soumission délibérée, résultat "d'une dénaturation voulue et consentie par une liberté première qui s'abandonne à l'abandon de soi," comme le résume Robert Damien<sup>15</sup>.

Le terme de dénaturation a son équivalent, chez Ricœur, dans le domaine du politique: c'est celui de *pathologie*. A la différence de La Boétie, Ricœur ne se réfère pas à la nature humaine,

mais plutôt à des “dispositions,” notamment au sens où Kant parle de disposition au bien et de penchant au mal. Dans des termes qui évoquent tout à fait la possible inversion de la disposition au bien en penchant au mal, Ricœur problématise, en 1957, un “paradoxe politique” qui tient au fait que “la plus grande rationalité politique” — celle qui vise au bien commun de l’universalité des citoyens — peut se retourner en “la plus grande irrationalité” de la volonté politique: celle qui tend à imposer cette visée par la force.<sup>16</sup> Se profile ici le tragique de l’Etat autoritaire, des despotismes et des totalitarismes du XXe siècle. La pathologie dont ils procèdent n’est autre, pour Ricœur, que celle de l’espérance, cette “perversion inhérente à la problématique de l’accomplissement et de la totalisation,” d’où procède le mal politique.<sup>17</sup> Ainsi la visée du meilleur peut-elle en venir à se traduire par la réalité du pire. Cette approche s’explique clairement, chez Ricœur, à maints sujets qui ne se limitent pas au politique, en un principe d’*inversion*. Elle partage ainsi avec la Boétie cette idée que la vérité première, c’est-à-dire la plus profonde, ou primitive, est celle d’une volonté *bonne*, d’une aspiration à la liberté, préalable à sa manifestation contraire, la servitude.

Notons cependant que le passage de l’une à l’autre s’explique plus nettement chez Ricœur. Il tient à une *hubris* de la volonté, qui outrepassa une limite en s’aveuglant sur la disproportion entre l’infinitude de sa visée et la finitude de sa condition. À ce stade, il est cependant à remarquer que Ricœur fait porter sa réflexion sur la volonté en politique en privilégiant celles des gouvernants, sans envisager encore celle des gouvernés. Il ne converge pas moins avec La Boétie dans l’idée que le “malencontre” est possible à tout instant et que le prince peut devenir tyran dans tous les types de régimes politiques.<sup>18</sup> Chez Ricœur, le mal est ce que l’on ne peut circonscrire, qu’on ne voit pas venir et qui, soudain, est déjà là.<sup>19</sup> Le “paradoxe politique” s’achève cependant sur un éloge du libéralisme politique qui, s’il reste toujours à contrôler et à rénover, n’en constitue pas moins une meilleure issue que d’autres régimes, en particulier l’Etat stalinien. Mais c’est à la condition que la liberté, quand elle ne fonde pas la rationalité des gouvernants, vienne limiter les passions du pouvoir en leur opposant depuis l’extérieur sa résistance, sous l’action des citoyens.

Ici, une précision doit être apportée. Si, pour Ricœur, le politique est le plus exposé au mal, c’est parce qu’il est confronté par excellence à la problématique de la grandeur dans l’entreprise de totalisation. Dans “Le paradoxe politique,” il voit le mal politique comme une pathologie qui, selon ses propres termes, s’identifie à la “folie de la grandeur.” (p. 310) On pourrait dès lors concevoir qu’il ne s’applique pas au citoyen. Ce serait pourtant méconnaître que la vulnérabilité au pathologique de la volonté vaut aussi pour tout un chacun, car elle tient à la fragilité même de l’homme.<sup>20</sup> On est ainsi conduit, sous le prisme de Ricœur, à la même conclusion qu’Alain Mahé à propos du *Discours*: si nous choisissons ceci (la servitude) alors que nous préférons cela (la liberté), cela tient à la *faiblesse de notre volonté*. Selon cet auteur, La Boétie manifeste à cet égard “un scepticisme radical devant l’irrationalité irréductible de la conduite humaine.”<sup>21</sup>

Symétriquement, si La Boétie concentre sa réflexion à titre principal sur la servitude volontaire des gouvernés, il fournit aussi nombre d’observations concernant les gouvernants. Le prince devient tyran quand il cesse de remplir un devoir et qu’il s’attribue tous les droits. C’est alors que le pouvoir s’exerce par un seul qui se croit propriétaire de son royaume et de ses sujets. Au lieu de gouverner, il se veut le maître. Mais, aussi bien, ce qu’il dénonce s’oppose à ce qui

pourrait être autrement: “obéir” sans pour autant “servir” et être “gouvernés mais non tyrannisés.”<sup>22</sup> À côté de sociétés dominées par un despote, La Boétie conçoit donc une politique d’un autre type, dans laquelle les hommes consentent au pouvoir d’un souverain qui leur veut du bien. Ce qui s’ébauche ici, c’est donc la perspective selon laquelle la dénaturation observée chez les gouvernés aurait sa correspondance dans une dénaturation du mode d’exercice du pouvoir exercé chez les gouvernants. A coup sûr, l’une et l’autre s’entretiennent. Affleure ainsi un enjeu de *relation* des hommes, non seulement à eux-mêmes, au service du bon ou du mauvais usage de leur volonté, mais également avec ceux qui les gouvernent, autour d’une certaine pratique du pouvoir.

Cette dimension relationnelle tend à passer au second plan dans le *Discours*, dans la mesure où La Boétie met surtout l’accent sur la volonté individuelle: face au tyran, “soyez résolu à ne le servir plus, et vous voilà libres.”<sup>23</sup> Ricœur évoque plus largement, pour sa part, ce “pouvoir que nous sommes sans le voir.”<sup>24</sup> Si ces deux formulations sont proches, elles ne se situent pas tout à fait sur le même plan. Il est exact qu’en un sens, “vouloir être libre et être libre sont déjà une seule et même chose,” comme le souligne Simone Goyard-Fabre.<sup>25</sup> Mais la liberté ne suffit pas à former le pouvoir. A ce stade, Ricœur, semble-t-il, permet mieux que La Boétie de concevoir que tout ne se joue pas uniquement sur l’axe vertical de la domination. Car, pour lui, on est en réalité en présence de deux pouvoirs: l’un vertical, l’autre horizontal. Ce dernier, il le décrit - très tôt et sans se référer, alors, à Hannah Arendt - comme “ce qui monte du peuple” de même que “la nuée procède de l’évaporation sur la surface terrestre.”<sup>26</sup> Nous y reviendrons.

Dans un commentaire du *Discours*, Simone Weil reformule la problématique de la servitude en termes de nombre pour expliquer cette double dénaturation ou pathologie.<sup>27</sup> “La soumission du plus grand nombre au plus petit, ce fait fondamental de presque toute organisation sociale, n’a pas fini d’étonner tous ceux qui réfléchissent un peu.” La Boétie se posait cette question, mais, selon la philosophe, sans y répondre. La contradiction ne serait pourtant qu’apparente. Ceux qui ordonnent — précisément parce qu’ils sont peu nombreux et moins nombreux que ceux qui obéissent — “forment un ensemble. Les autres, précisément parce qu’ils sont trop nombreux, sont un plus un et ainsi de suite. Ainsi la puissance d’une infime minorité repose malgré tout sur la force du nombre.”<sup>28</sup> C’est pourquoi les puissants n’ont pas d’intérêt plus vital que d’empêcher cette cristallisation des foules soumises. Le danger de l’atomisation est également pointé par Ricœur, après Hannah Arendt, à propos de la République de Weimar, au nombre des risques que recèle la démocratie: “En abattant les structures structurantes, les corps intermédiaires et toutes les corporations, elle isole le citoyen face à la volonté générale.”<sup>29</sup>

Il est à noter que la réplique qu’il suggère, à cet égard, rejoint une intuition de La Boétie. A diverses reprises, ce dernier se demande, en effet, quel malencontre a bien pu faire perdre au peuple “souvenance de son premier être et le désir de le reprendre.”<sup>30</sup> De même parle-t-il d’un “si profond oubli de la franchise” dans lequel le peuple est tombé<sup>31</sup>. A ces allusions à la *mémoire* du peuple, répond chez Ricœur l’idée, chère à Hannah Arendt, d’un “pouvoir-en-commun” dans la pluralité et la concertation, préexistant à la domination. Or, à ce “vouloir vivre ensemble” qui correspond au pouvoir horizontal, Ricœur attribue le statut de “l’oublié.”<sup>32</sup> Un oubli qui ne porte pas sur le passé, mais sur ce qui constitue le présent du vivre-ensemble. L’oublié est, somme toute, le plus familier. En référence à Heidegger, cela peut s’expliciter en ce sens que ce qui est “le

plus proche de nous est en même temps le plus cache.”<sup>33</sup> Cela vient éclairer ce par quoi la vigueur du souvenir de la franchise permet de résister à la tentation de la servitude volontaire: *une certaine expérience du temps*. À cet égard, nous verrons par la suite que Ricœur rejoint La Boétie pour entretenir la mémoire vive de ce vouloir vivre ensemble par l’amitié. Simone Weil ne semble pas les contredire, elle qui poursuit ainsi son commentaire du *Discours*: “Tout ce qui contribue à donner à ceux qui sont en bas de l’échelle sociale le sentiment qu’ils ont une valeur est dans une certaine mesure subversive.”<sup>34</sup>

Essayons maintenant d’explicitier plus avant le projet politique qui semble animer La Boétie, pour suggérer comment il s’accorde avec les intentions de Ricœur.

## II – L’institution du peuple

Le choix de la servitude volontaire peut s’inverser en faveur d’un lien politique fondé sur le consentement de volontés qui s’obligent réciproquement. “Pour avoir liberté, il ne faut que la désirer,” martèle La Boétie<sup>35</sup>. “Soyez résolu de ne servir plus, et vous voilà libres.”<sup>36</sup> Le refus de l’assentiment au tyran ouvre la possibilité d’un lien d’une autre nature que la mystification de la force. “C’est dégager l’essence irréductible du lien politique qui commande l’organisation sociale.”<sup>37</sup> Ce lien spécifique est inassimilable aux rapports de domination, il précède le social et fait que toute obéissance n’est pas soumission, ni commandement tyrannie. Mais cela suppose de savoir se soustraire aux pesanteurs qui détournent du sentiment vif de liberté. Ainsi La Boétie affirme-t-il: “Nous ne sommes pas nés seulement en possession de notre franchise mais avec affectation de la défendre.”<sup>38</sup>

Avec Simone Goyard-Fabre, on peut souligner que La Boétie a l’intuition de l’importance du rôle que, par son consentement, le peuple est appelé à jouer dans l’Etat moderne. Elle y voit l’expression d’un “humanisme liberal.”<sup>39</sup> Le peuple n’a pas seulement le droit de résister au tyran qui méconnaît ses droits envers lui, il a le devoir d’empêcher toute atteinte à la liberté. Cela requiert de sa part une liberté *agissante* qui s’affirme comme une exigence pour laquelle chacun soit prêt à combattre. En ce sens, La Boétie prépare l’avènement de la citoyenneté. Contre toute la tradition théologico-politique, il annonce que la condition politique des hommes ne dépend que d’eux. Il désacralise le politique au profit d’une rationalité profane qui repose entièrement sur la raison pratique des humains. En concevant la possibilité que l’humanité soit rendue à sa vérité première, il pense la liberté en termes de restauration, exprimant ainsi la confiance qu’il place en la nature humaine. Pour sortir de la servitude, il parie sur la volonté et sur la raison, il mise sur notre responsabilité pour maintenir l’homme en sa vérité.

La Boétie est aussi le contemporain de Machiavel, dont l’approche du politique participe de la même intention désacralisante. Le Florentin pense l’Etat moderne en théorisant le Prince. Le geste de La Boétie est symétrique, lui qui s’attache, par le bas, à *instituer le peuple*. Alain Mahé soutient, du reste, que le *Discours* “a délibérément été conçu par son auteur comme un Contre-Machiavel.”<sup>40</sup> Comme si, au moment où l’Etat moderne recevait sa théorie, il s’agissait de penser le rôle du peuple, en sorte que le second soit préparé à faire face au premier.

Un tel projet correspond également à celui de Ricœur, qui souligne sans relâche l’importance de la responsabilité de chaque citoyen. C’est le cas dans le paragraphe conclusif du “Paradoxe politique,” auquel on a fait plus haut allusion, sous l’aspect de la capacité de résistance



au pouvoir: "Le problème central de la politique, c'est la *liberté*; soit que l'Etat *fonde* la liberté par sa rationalité, soit que la liberté *limite* les passions du pouvoir par sa résistance."<sup>41</sup> C'est aussi le cas dans un article plus tardif, sous l'aspect, cette fois, de la contribution du citoyen pour entretenir le vouloir-vivre-ensemble, notamment à travers la vitalité de la vie associative.<sup>42</sup> On peut, du reste, avancer l'idée que, dans son esprit, la fragilité de la démocratie n'est pas qu'une donnée de fait à laquelle le citoyen doit être attentif. Plus radicalement, la fragilité est *nécessaire* à la vitalité démocratique. Sans elle, en effet, le régime pourrait fonctionner en vase clos, tel un système, en se passant des citoyens.

Ces considérations ne sont pas isolées. Dans la conférence citée en introduction, Ricœur prolonge la tâche de critique des aliénations qu'il a en projet par une tâche "de réveil," qui appelle le citoyen à témoigner par des actes significatifs "qui ne sont pas seulement protestation, mais affirmation." Une troisième tâche, dite de vigilance, implique de contrôler l'Etat par "la participation de la base." Lors d'une autre intervention, prononcée dans les années 1950, il qualifie la "fonction de vigilance" de tâche "révolutionnaire," en ce sens qu'elle s'attache à "révolutionner le pouvoir" en le limitant, et en protégeant l'Etat contre ses propres démons.<sup>43</sup>

Franchissant un pas de plus, il convient de se concentrer maintenant sur ce qui peut faire obstacle à l'éveil du citoyen. Pour La Boétie, cela tient au fait que les serfs sont "enchantés et charmés par le nom d'un seul," maître séparé du peuple qu'il domine de sa toute-puissance et confondu avec lui, qu'il absorbe tout entier.<sup>44</sup> D'où l'expression, empruntée à Homère: les tyrans sont des "mange-peuples."<sup>45</sup> Claude Lefort a, comme on sait, proposé de cette idée une lecture fort suggestive.<sup>46</sup> Pour lui, La Boétie montre que le désir de servitude s'accroche à des *objets*, qui ne sont qu'un leurre, alors que le désir de liberté n'a pas d'objet, car il est liberté en *acte*. La liberté est ainsi désir d'être et non d'avoir. Le désir de servitude procède du retournement sur lui-même du désir de liberté. Pour reprendre l'expression de la Boétie, on pourrait dire que le "charme" de la servitude réside dans le fait qu'elle est compatible avec cette forme de passivité, alors que la liberté n'a de sens que si on l'exerce activement.

S'ensuit le triomphe de l'Un, image spéculaire de la société en un corps indivis. Le corps propre du Prince fournit le support à cette unité imaginaire, dont la société ignore qu'elle en est la source. Ainsi, le peuple aime le tyran narcissiquement, pour acquérir une identité imaginaire, par déni de la division d'avec soi. Comme le résume Alain Garoux, la servitude volontaire est "le désir de l'absence de désir." Elle est "désir de mort."<sup>47</sup> Peut-on trouver un équivalent de cette problématique chez Ricœur? La réponse est positive, mais c'est indirectement: à propos de Machiavel, lui-même interprété par Hannah Arendt, que commente Ricœur.<sup>48</sup> Le raisonnement ne met plus alors en scène le désir, mais une catégorie plus spécifiquement politique: le *consentement*. A Machiavel, Ricœur sait gré d'avoir cru qu'il était possible de répéter l'expérience romaine par la fondation d'une Italie unifiée. Mais, selon lui, Machiavel a lié fondation et dictature et "identifié fondation et fabrication." Or, "parce qu'il n'est pas de consentement sans fondation, la fondation est non à faire, mais à répéter." Cela suppose de s'autoriser d'entreprises fondationnelles *antérieures*. N'ont de chance de rencontrer durablement le consentement, estime Ricœur, que les régimes s'augmentant de l'héritage fondateur des *autres*, leurs prédécesseurs. Ici, le déni de l'indivision d'avec soi est la fiction d'un régime auto-engendré (et non plus celle d'un corps social indivis). Ricœur lui substitue un imaginaire politique et social d'ouverture à l'altérité et de référence à l'antériorité.

La responsabilité du peuple appelle, en outre, une vigilance critique à l'égard de la *coutume*, cette seconde nature qui dénature la première. Parce qu'ils sont malléables, les peuples se sont laissés "abâtardir," "abêtir," estime La Boétie; ils "se contentent de vivre comme ils sont nés [...]" et prennent pour leur naturel l'état de leur naissance."<sup>49</sup> C'est de la paresse, et le tyran ne manque pas d'en abuser. À la longue, devenu engourdi et complice de sa propre torpeur, l'homme devient lâche, "son cœur bas et mol est incapable de grandes choses."<sup>50</sup> Il serait sans doute réducteur de rabattre cette analyse sur une conception morale, héritée des valeurs du stoïcisme. Car elle a aussi pour mérite de désigner la dimension sociologique de la soumission politique.

Chez Ricœur, lui correspond une ample réflexion sur l'anthropologie sociale, qui puise notamment aux quatre siècles de philosophie qui le séparent de La Boétie, à commencer par les "maîtres du soupçon" que sont Marx, Nietzsche et Freud. Cependant, Ricœur réfute tout sociologisme qui abandonnerait la conduite et le jugement personnels à de prétendues lois extrapolées de régularités statistiques ou structurelles. Mais la capacité de discernement n'est jamais garantie. Dans le droit fil du projet de poursuivre la critique marxienne de l'aliénation, on pourrait citer de nombreux textes, et l'on s'en tiendra ici à un rapide survol. Dans "Le socius et le prochain," Ricœur procède à une vive critique des rôles sociaux dans le monde contemporain et à une analyse décapante du conformisme qui dissuade ou détourne l'individu d'"inventer sa conduite."<sup>51</sup> Trente ans plus tard, il souligne qu'il existe une histoire des valeurs résultant de leur caractère de compromis entre des désirs individuels et des situations déjà qualifiées éthiquement. Les valeurs sont donc, pour lui, à la fois instituant et instituées, à la faveur du rapport critique que l'on entretient avec elles. C'est la condition pour que l'histoire des valeurs puisse s'inscrire dans le projet de *liberté* de chacun. Faute de quoi, il y a danger pour la personne.<sup>52</sup> La même problématique est reprise en 1995, dans un texte dont l'une des thématiques majeures est l'estime de soi, "forme éthique que revêt la revendication de singularité." Toutes les formes de fragilité qui affectent cette revendication, résume Ricœur, procèdent de "la collision entre cette revendication et les multiples formes que revêt la pression sociale." De même, à la même époque, critique-t-il l'exclusion sociale des handicapés par une société individualiste qui promeut un "pathologique par comparaison," envers d'une norme sociale définie par le fait pouvoir vivre comme les autres.<sup>53</sup>

Pour La Boétie, une autre cause de la servitude est la *peur*. Le plus significatif est que cette dernière envahisse, non seulement les gouvernés, mais plus encore les gouvernants. Non sans paradoxe, la propagation du mal politique affecte davantage les sommets du pouvoir que sa périphérie. En effet, le principe de la tyrannie est la prédation. Certes, les courtisans la pratiquent entre eux autant qu'avec ceux qu'ils rançonnent. Mais, en l'absence de rapports de réciprocité dans leur environnement proche, ils ne connaissent que les rapports de forces, tant et si bien qu'"ils s'entrecraignent."<sup>54</sup> Le tyran lui-même doit se garder de ceux qui disent le garder. Quant aux méchants du premier cercle, directement exposés à lui, ils doivent anticiper en permanence sur ses désirs pour lui complaire et sans cesse épier ses volontés pour découvrir ses pensées.<sup>55</sup> En définitive, ils s'en trouvent moins libres que les laboureurs et les paysans.

En correspondance avec cette thématique de la peur, on trouve chez Ricœur le souci de confronter Hobbes à Hegel, qui est l'un des enjeux du *Parcours de la reconnaissance*.<sup>56</sup> Les passions primitives qui caractérisent l'état de nature selon Hobbes comme une "guerre de tous contre



tous," sont la compétition, la défiance et la gloire. La première pousse à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation. La peur hante les conduites. Le projet de Ricœur consiste à revisiter cette théorie en se demandant si elle n'exprimerait pas la *méconnaissance* originaire d'une passion plus primitive, qui serait celle de la quête de reconnaissance, concept par lequel Hegel répliquerait à Hobbes. L'idée est de concevoir un fondement positif du lien social, ainsi que le suggère la citation de Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues*, placée en exergue de la troisième étude de ce livre: "Sitôt qu'un homme fut reconnu par un autre pour un Être sentant, pensant et semblable à lui, le désir ou le besoin de lui communiquer ses sentiments et ses pensées lui en fit chercher les moyens." On voit que l'intention est proche de celle de La Boétie, qui réplique à la peur par *l'amitié*. Peut-être cette proximité confère-t-elle une signification implicite à la mention, à la dernière page de ce livre, de l'auteur du *Discours* aux côtés de Montaigne.

### III – Amitié et politique

On a déjà observé que les différences naturelles entre les forts et les faibles ne doivent pas, selon La Boétie, entraîner domination ou sujétion, mais susciter au contraire une "fraternelle affection" en laquelle l'aide et la solidarité nouent des liens solides entre les plus puissants et les moins favorisés.<sup>57</sup> Simone Goyard-Fabre y voit la téléologie "d'une vaste solidarité faite d'échanges et de complémentarités."<sup>58</sup> En effet, comme l'explique La Boétie, la nature n'a mis personne en servitude, "nous ayant tous mis en compagnie."<sup>59</sup> L'auteur du *Discours* est de ceux qui s'attachent, à l'époque, à revisiter la question de l'amitié, quelque peu abandonnée depuis la philosophie antique. Pour lui, notre vocation à l'amitié et à "l'entreconnaissance" est une solution à la question politique. La répartition inégale des qualités humaines est un moyen d'accomplir notre vocation sociale et politique, en suscitant l'échange, la parole, l'alliance. "La nature, le ministre de Dieu, la gouvernante des hommes, nous a tous faits de même forme, et, comme il semble, à même moule, afin de nous entreconnaître tous pour compagnons ou plutôt pour frères."<sup>60</sup> L'amitié apparaît, à cet égard, comme une issue alternative à un contractualisme ou un naturalisme, comme le souligne Alain Mahé<sup>61</sup> — à la différence d'autres commentateurs qui y voient l'intuition de la pensée du contrat. Pour La Boétie, la complicité et la méchanceté ne sont pas susceptibles de faire société, parce qu'elles ne permettent pas de fonder une relation stable comme l'amitié. C'est pour cette raison, note Alain Mahé, qu'Aristote opte lui-même pour l'amitié-vertu, plutôt que pour l'amitié fondée sur l'utilité ou sur le plaisir.

La proximité est donc manifeste avec Ricœur, dont l'*éthique* démocratique s'ancre dans l'amitié selon Aristote.<sup>62</sup> On trouve chez lui, en particulier, le même souci de faire reposer les relations intersubjectives sur ce qui manque à l'un et sur la réponse qu'y apporte l'autre.<sup>63</sup> L'amitié est ainsi au principe de la *sollicitude* éthique. Pour autant, l'amitié ne constitue pas une politique, elle ne peut exercer qu'une fonction pré-politique. C'est ce qui conduit Ricœur à infléchir son projet initial de penser un nouveau libéralisme reposant sur la philosophie personaliste, ainsi qu'il l'énonce dans son cours de "Philosophie et politique," en 1955-1956.<sup>64</sup> Le personalisme met, en effet, l'accent sur la relation intersubjective. À ce rapport entre un "je" et un "tu," Ricœur ajoute, dans *Soi-même comme un autre*, la référence à un "il." Elle traduit le souci d'élargir la préoccupation du "je" pour qu'elle ne se borne pas au "tu," mais qu'elle embrasse le

“chacun,” c’est-à-dire tous les anonymes. C’est ainsi que l’éthique de la réciprocité en amitié peut se prolonger en un *sens de la justice* étendu à tous, qui constitue le fondement des institutions.

Ricœur permet ici de prolonger La Boétie en jetant une passerelle entre éthique et politique, en sorte que se communiquent aux rouages de l’Etat l’élan et l’orientation d’une éthique démocratique. C’est alors seulement que Ricœur est en mesure de faire reposer l’axe horizontal du pouvoir sur un vouloir-vivre-ensemble conçu “comme pratique de la fraternité.”<sup>65</sup> On est ainsi en présence d’une nouvelle formulation du “paradoxe politique” qui vient compléter la précédente. Elle consiste, cette fois, à articuler pouvoir vertical et pouvoir horizontal, en sorte que le second vient prévenir ou contenir la domination que menace d’exercer le premier. Elle permet ainsi de corriger l’irrationalité politique du premier paradoxe. Car c’est en rappelant constamment le sens du vouloir-vivre-ensemble aux gouvernants que les gouvernés peuvent espérer contribuer à leur propre liberté. Au total, l’amitié qui irrigue l’éthique démocratique vient faire pression de l’extérieur sur la politique, pour y incorporer davantage de compassion et de générosité. C’est aussi le rôle qu’assume, chez Ricœur, l’éthique de conviction par rapport à l’éthique de responsabilité, dans le cadre d’une visée d’ensemble qui s’attache à réarticuler éthique et politique. Les institutions sont, en effet, peu enclines à se réformer, si ce n’est sous un aiguillon qui leur est extérieur, à l’instar de la dialectique entre “amour” et “justice” que Ricœur déploie dans l’ouvrage qui porte ce titre.<sup>66</sup>

La correspondance se poursuit entre les deux auteurs jusque dans le corollaire de l’amitié: *la communication*. La fraternité n’existe publiquement qu’exprimée à autrui. La nature “nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire, par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées, une communion de nos volontés.”<sup>67</sup> L’égalité naturelle a ainsi pour expression une fraternité qui se traduit par une communauté d’idées et de volontés. Alain Mahé observe, à cet égard, que le mot “entreconnaissance” a disparu du français contemporain et, avec lui, l’allusion à l’espace qu’il désignait entre les protagonistes de la relation. Ce qui se trouve signifié par lui, c’est la référence à ce milieu intermédiaire qu’est l’entre:<sup>68</sup> à la fois lieu et lien, à la fois espace réel et langage. L’identité de tous et de chacun ne se donne pas en dehors de la relation et, par elle, demeure ouverte, perpétuellement en question. Dans les termes de Ricœur, on dirait que le lien social est à la fois continuité et discontinuité. L’institution du social est donc ce mixte de conjonction et de séparation des hommes dans l’être-ensemble qu’est la société. Comme le souligne Alain Garoux, telle est l’énigme que la servitude volontaire désire résoudre, au prix de la folie et de la mort qu’est le recours éperdu à l’Un.

L’importance attribuée au langage par La Boétie constitue un élément supplémentaire de proximité avec Ricœur. En effet, dès “Le paradoxe politique,” ce dernier ne manque pas de souligner que “la démocratie, c’est la discussion.”<sup>69</sup> Il n’aura de cesse d’insister par la suite sur le fait que, si tout n’est pas langage, c’est bien par le langage que les choses prennent sens. C’est vrai en politique, où l’être en commun dans l’espace public a pour principal support de visibilité l’ouverture de l’échange d’opinions.<sup>70</sup> On observera que ce rôle central du langage et de la parole est la préoccupation de tous les démocrates, à commencer par Jürgen Habermas et son agir communicationnel.<sup>71</sup> Mais sur ce point, on trouve chez Ricœur un point de convergence plus profond avec La Boétie. Il s’agit des conditions de possibilité de la fraternité. Qu’est-ce qui permet la “fraternelle affection,” si ce n’est la capacité de voir l’autre comme un frère? Ricœur théorise

cette possibilité dans les termes d'une philosophie du langage, sous la figure de la métaphore. On observera que "soi-même comme un autre" est une métaphore. Elle désigne la faculté de se considérer soi-même comme un autre et, réciproquement, de considérer autrui comme un autre soi-même. Selon Ricœur, cette capacité, qui procède de l'imagination, s'ancre plus profondément, non dans des images, mais dans le langage. Pour lui, ce dernier est, en effet, ce qui permet de rendre présent ce qui est absent. Voir l'autre comme un autre soi-même est possible dans la mesure où le langage permet d'envisager simultanément que l'autre "est" et "n'est pas" mon frère.

Le schématisme métaphorique donne lieu à une troisième formulation du "paradoxe politique" par Ricœur. Elle consiste, cette fois, à articuler *la* politique, activité parmi d'autres à laquelle nous ne participons que de façon épisodique, principalement en votant, et *le* politique, auquel nous participons en permanence en tant que membre de la Cité. Ce troisième "paradoxe politique" conjoint ainsi une dimension "englobée" (la politique) et une dimension "englobante" (le politique). Ce qui nous rend attentif à la seconde, que nous serions tentés d'*oublier*, c'est notre capacité de voir l'autre "comme un frère."<sup>72</sup> Présente chez La Boétie comme chez Ricœur, la dimension mémorielle trouve ainsi chez ce dernier un ancrage anthropologique dans le langage, qui constitue, selon lui, la trame de l'imagination et du schématisme métaphorique.<sup>73</sup> Après avoir commencé sa trajectoire par les sommets de la volonté politique, la figure du paradoxe politique la termine donc au point où Ricœur rejoint La Boétie pour mettre en lumière la capacité politique de chaque citoyen d'entretenir par la parole le sentiment de "fraternelle affection" avec ses semblables.

On objectera peut-être que l'apparition d'un espace public de contestabilité et l'émergence de l'opinion publique, traits caractéristiques des sociétés modernes, empêchent d'envisager aujourd'hui l'exercice de la volonté dans les mêmes termes que La Boétie. Cela conduirait en particulier à appréhender la volonté dans ses rapports à l'imaginaire social, tel que Ricœur l'envisage sous sa double dimension d'idéologie et d'utopie. Toutefois, la nouveauté du phénomène ne semble pas devoir être surestimée. En effet, du point de vue du citoyen abusé ou trompé, ce que l'on nomme idéologie obéit-il à des ressorts si différents de ceux de la coutume qu'évoque la Boétie? Il semble, par ailleurs, que Ricœur s'attache davantage à relativiser qu'à exacerber les écarts entre Anciens et Modernes. Le trait le plus distinctif entre eux est peut-être, selon lui, que la modernité est "critique en son cœur même." Mais, sous ce critère, La Boétie n'apparaît-il pas, justement, comme un penseur moderne?

D'une époque à l'autre, l'enjeu semble demeurer la capacité d'orienter à bon escient la volonté dans l'agir et de résister sans se laisser égarer par la pression du contexte. C'est sur la responsabilité du citoyen que les deux philosophes mettent l'accent. Mais La Boétie mise sur la raison, tandis que Ricœur s'en méfie, qu'elle s'exerce à la base ou au sommet. Peut-être le trait spécifique de l'époque contemporaine, qui conduit l'argumentation du second à s'écarter le plus de celle du premier, tient-il à la rationalité des "ingénieurs sociaux," désignation ricoeurienne des technocrates, qui tendent à soustraire leurs choix au débat démocratique au motif qu'ils procèderaient d'une science.

Au terme de ce parcours, on peut souligner que La Boétie et Ricœur convergent pour penser le conflit radical qui se joue à l'intérieur de la volonté de chaque homme dans son rapport au pouvoir. Saisi à sa racine, le paradoxe de la servitude volontaire problématisé par le premier

pourrait s'expliciter par la fragilité de "l'homme faillible" aux yeux du second.<sup>74</sup> Mais, à partir de cette base commune, les deux penseurs divergent. Chez La Boétie, l'imagination est avant tout ce que le tyran exploite pour déshumaniser les hommes par toutes sortes de supercheries et de superstitions. En son temps, l'imagination est conçue dans le registre de l'illusion et de la tromperie, ce qui restera le cas jusqu'à Kant. En référence à ce dernier, l'imagination est *aussi*, chez Ricœur, ce par quoi il est possible d'exercer son sens critique en prenant du recul par rapport à la pression sociale. Pour lui "la conscience est "située" dans un univers symbolique qui la précède, mais elle est en même temps une conscience de "nulle part," capable d'expérimenter sa liberté dans l'imaginaire."<sup>75</sup> De même que l'imaginaire social, elle est potentiellement à la fois vecteur de conformisme et ferment d'émancipation.

Cet écart est sans doute le fait, chez la Boétie, d'une pensée marquée par le stoïcisme et qui annonce déjà les Lumières. Car elle mise sur les clartés de la raison pour faire apparaître la fausseté des gloires du tyran et des leurre de l'obéissance servile ou dévote. Elle opine ainsi dans le sens des ressources que la liberté peut escompter du savoir et de la connaissance. Or il est clair, pour Ricœur, que la raison ne peut suffire, capable qu'elle est du meilleur comme du pire. Sans doute est-ce le fait d'une pensée du XXe siècle, instruite des totalitarismes. Son "sens quasi-hégélien de l'institution" coexiste avec une vive attention aux dangers que renferme, on l'a dit, la problématique de l'accomplissement et de la totalisation.

Par contraste, La Boétie semble surévaluer les ressources de la rationalité et hypostasier la volonté, ce qui le conduit à fustiger le renoncement qui s'abandonne à la servitude. En regard, Ricœur invite à ne "pas oublier cette parenté inquiétante avec le tragique toutes les fois que les interventions humaines les mieux intentionnées tendront à aggraver les maux qu'elles prétendent guérir."<sup>76</sup> C'est l'un de ses accents spécifiques, y compris à l'égard de ses contemporains: il en appelle à la responsabilité du citoyen en misant sur le *sentiment* du fragile, face au "périssable par faiblesse naturelle" ou à ce qui est "menacé sous les coups de la violence historique."<sup>77</sup> En discussion avec Hans Jonas et son *Principe responsabilité*, il souligne que la responsabilité n'est pas un principe que rien ne précède, mais un *sentiment* "par lequel nous sommes affectés, atteints, au niveau d'une humeur fondamentale où nous nous tenons tout d'abord."<sup>78</sup> Le fragile étant "quelqu'un qui compte sur moi,"<sup>79</sup> le sentiment de responsabilité s'éprouve, non pour soi-même, mais pour un autre, que cela soit mon semblable ou la démocratie elle-même.

Il demeure que, chez La Boétie comme chez Ricœur, la liberté à rétablir ou à préserver est conçue comme une *liberté en acte*, qui suppose donc une *capacité*. Cependant, en parlant d'"homme capable" plutôt que d'homme "libre," Ricœur se situe dans une perspective proche mais différente du projet de La Boétie. À rebours d'une liberté qui serait souveraine, une fois affranchie de la servitude volontaire, il s'attache à la rendre à sa contingence, en désabsolutisant la volonté, mais aussi la liberté. Car la capacité ne s'exprime qu'à l'égard d'actes spécifiques et limités: faire, dire, raconter, se raconter, etc. Elle est donc composite, graduelle, limitée, toujours vulnérable, sujette à progrès et régressions.

Sous ce prisme, on peut concevoir que serait moins en cause une servitude proprement choisie et voulue, qu'un *moindre mal accepté*. S'il n'emporte pas entière adhésion, un tel choix serait toléré par *manque de capacité*. Le relais pourrait alors être pris par cet autre penseur de l'homme capable qu'est l'économiste Amartya Sen, auquel Ricœur se réfère explicitement.<sup>80</sup> Si Sen parle de "capabilités" plutôt que de capacités, l'intention est identique. Sen en tire la notion

de “préférence adaptative,” pour désigner le fait que nos décisions et nos choix sont tributaires de notre expérience. La servitude volontaire pourrait alors se comprendre comme la manifestation de “préférences adaptatives,” c’est-à-dire comme le résultat d’une révision à la baisse de nos aspirations à la liberté, compte tenu des capacités effectives et des difficultés rencontrées.<sup>81</sup>

Mais les préférences peuvent aussi être revues à la hausse, si quelque expérience encourageante semble y inviter. En ce sens, pour surmonter (dans les termes de Sen) la préférence adaptative figée en servitude volontaire, La Boétie voit sans doute fort juste en misant sur les ressources de l’amitié. Car, avec elle (dans les termes de Ricœur), la sollicitude vient raviver l’estime de soi et procurer des ressources nouvelles à nos capacités d’agir et de résister.

- 1 Je n'ai trouvé dans l'œuvre publiée de Ricœur qu'une seule référence à La Boétie: Paul Ricœur, "Responsabilité et fragilité," *Autres Temps*, n°76-77 (printemps 2003): 127-141 (la référence est à la p. 134). A quoi s'ajoute l'allusion terminale à Montaigne et La Boétie, sur le thème de l'amitié, par laquelle s'achève le dernier ouvrage de Ricœur. Voir Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Plon, 2004) 377. Dans les deux cas, La Boétie n'est que mentionné, sans donner lieu à développement.
- 2 Selon l'expression de Simone Goyard-Fabre. Voir Simone Goyard-Fabre, "Introduction," in *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 49.
- 3 Paul Ricœur, *Réflexion faite* (Paris: Editions Esprit, 1995), 44.
- 4 Voir Paul Ricœur, "Le paradoxe politique" (1957), repris dans Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris: Points Seuil, 2001), 294-321. Ce texte constitue la première pierre du vaste édifice que Ricœur bâtit patiemment, au fil des décennies, autour de la question du politique. Pour une étude d'ensemble, voir Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013).
- 5 Paul Ricœur, "Notre tâche politique," conférence prononcée sans doute en 1957, accessible au Fonds Ricœur. Cote: Conf 47/b *Textes politiques, conférences inédites (1951-1970).*"
- 6 En termes de doctrines, on peut estimer que le projet politique de Ricœur est un mixte de libéralisme politique et de socialisme. Voir sur ce point Pierre-Olivier Monteil, "Ricœur. Variations et continuité d'un projet politique," *Etudes Ricœuriennes/Ricœur Studies*, Vol 4, N°1 (2013):170-183.
- 7 *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 132. Nous nous référerons à cette édition dans la suite de cet article.
- 8 *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 139.
- 9 *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 138-139.
- 10 *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 136.
- 11 *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 145. C'est nous qui soulignons par les italiques.
- 12 *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), p. 140.
- 13 Alain Garoux, "La Boétie," in *Dictionnaire des œuvres politiques*, eds. F. Châtelet, O. Duhamel et E. Pisier (Paris: PUF, 2001), 569.
- 14 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 143. C'est nous qui soulignons.
- 15 Robert Damien, *Eloge de l'autorité. Généalogie d'une (dé)raison politique* (Paris: Armand Colin, 2014), 287.
- 16 Paul Ricœur, "Le paradoxe politique" (1957), repris dans Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris: Points Seuil, 2001).
- 17 Paul Ricœur, "La liberté selon l'espérance" (1968), repris dans Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 414.
- 18 Voir sur ce point Alain Mahé, *De la servitude volontaire d'Etienne de La Boétie* (Saint Denis: Editions Bouchène, 2015), 268. L'auteur diverge ainsi avec cet autre commentateur de La Boétie qu'est Pierre Clastres, et selon qui le *Discours* viserait les sociétés dotées d'un Etat, par opposé aux sociétés d'avant l'Etat, non coercitives.



- 19 "Le mal est en quelque sorte rampant; les phases de sa progression sont innombrables, et soudain il est là." Voir Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 169.
- 20 Voir sur ce point Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Editions Esprit, 1995, p. 28-29).
- 21 Voir Alain Mahé, *De la servitude volontaire d'Etienne de La Boétie* (Saint Denis: Editions Bouchène, 2015), 312.
- 22 Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 133-134.
- 23 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 139.
- 24 Paul Ricœur, "Pouvoir et violence" (1989), repris dans Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 33. Ricœur fait ici référence au pouvoir de l'agir en commun selon Hannah Arendt.
- 25 Voir Simone Goyard-Fabre, "Introduction," in *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 107.
- 26 Paul Ricœur, "La crise de la démocratie et la conscience européenne," *Christianisme social*, n°4 (mai 1947): 321.
- 27 Simone Weil, "Méditation sur l'obéissance et la liberté," in Simone Weil, *Oppression et liberté* (Paris: Gallimard, 1955), 186-193, repris dans Etienne de la Boétie. *Le discours de la servitude volontaire, texte établi par Pierre Léonard* (Paris: Petite bibliothèque Payot, 2002), 113-120. La situation qui suit est p. 113.
- 28 Simone Veil, "Méditation sur l'obéissance et la liberté," in Simone Veil, *Oppression et liberté* (Paris: Gallimard, 1955), 186-193, repris dans Etienne de la Boétie. *Le discours de la servitude volontaire, texte établi par Pierre Léonard* (Paris: Petite bibliothèque Payot, 2002), 116.
- 29 Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 170.
- 30 Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 143.
- 31 Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 145. Dans cette citation et la précédente, c'est nous qui soulignons par des italiques.
- 32 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Points Seuil, 1996), 230.
- 33 Paul Ricœur, "Pouvoir et violence" (1989), repris dans Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 29.
- 34 Simone Weil, "Méditation sur l'obéissance et la liberté," in Simone Weil, *Oppression et liberté* (Paris: Gallimard, 1955), 186-193, repris dans Etienne de la Boétie. *Le discours de la servitude volontaire, texte établi par Pierre Léonard* (Paris: Petite bibliothèque Payot, 2002), 118.
- 35 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 137.
- 36 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 139.
- 37 Robert Damien, *Eloge de l'autorité. Généalogie d'une (dé)raison politique* (Paris: Armand Colin, 2014), 289.
- 38 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 141.
- 39 Simone Goyard-Fabre, "Introduction," in *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 106.

- 40 Voir Alain Mahé, *De la servitude volontaire d'Etienne de La Boétie* (Saint Denis: Editions Bouchène, 2015), 287. Sans aller jusque-là, Miguel Abensour et Marcel Gauchet soulignent que Machiavel "assume le point de vue de celui qui détient le pouvoir," tandis que La Boétie rejoint "ceux qui servent et qui ont à se libérer de la servitude." Voir Etienne de La Boétie. *Le discours de la servitude volontaire*, texte établi par Pierre Léonard, "Présentation" (Paris: Petite bibliothèque Payot, 2002), 43. La thèse de ce dernier texte, qui oppose le peuple et l'Etat moderne, apparaît par ailleurs pour le moins singulière.
- 41 Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris: Points Seuil, 2001), 321.
- 42 Voir Paul Ricœur, "Responsabilité et fragilité," *Autres Temps*, n°76-77 (printemps 2003): en particulier p. 135.
- 43 Paul Ricœur, "Le philosophe et le pouvoir." Conférence prononcée sans doute en 1956. Consultable au Fonds Ricœur. Cote: Conf 47/b "Textes politiques, conférences inédites (1951-1970)."
- 44 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, (Paris: GF Flammarion, 1983), 132-133.
- 45 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, (Paris: GF Flammarion, 1983), 171.
- 46 Claude Lefort, "Le nom d'Un," in *Le discours de la servitude volontaire*, éd. Miguel Abensour (Paris: Payot, 1976), 247-307.
- 47 Alain Garoux, "La Boétie," in *Dictionnaire des œuvres politiques*, eds. F. Châtelet, O. Duhamel et E. Pisier (Paris: PUF, 2001), 572.
- 48 Paul Ricœur, "Pouvoir et violence" (1989), repris dans Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 39-42. La citation se trouve p. 41-42.
- 49 Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, (Paris: GF Flammarion, 1983), 145.
- 50 Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, (Paris: GF Flammarion, 1983), 154.
- 51 Paul Ricœur, "Le socius et le prochain" (1954), repris dans Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, (Paris: Points Seuil, 2001), 113-127.
- 52 Paul Ricœur, "Avant la morale, l'éthique" (1985), in *Encyclopaedia universalis*.
- 53 Paul Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité" (1995), repris dans Paul Ricœur, *Le Juste 2* (Paris: Editions Esprit, 2001), 85-105 (la citation est p. 95) et Paul Ricœur, "La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect" (1997), repris dans le même ouvrage, 215-226.
- 54 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, (Paris: GF Flammarion, 1983), 169.
- 55 On ne peut que renvoyer ici à deux passages, troublants de vérités. Voir Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, (Paris: GF Flammarion, 1983), 165 et 170.
- 56 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris: Plon, 2004), notamment 239 et suivantes.
- 57 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaires*, (Paris: GF Flammarion, 1983), 140.
- 58 Simone Goyard-Fabre, "Introduction," in *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 83.
- 59 Simone Goyard-Fabre, "Introduction," in *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 141.
- 60 Simone Goyard-Fabre, "Introduction," in *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 140.

- 61 Alain Mahé, *De la servitude volontaire* d'Etienne de La Boétie (Saint Denis: Editions Bouchène, 2015), 269.
- 62 Voir la Septième étude de *Soi-même comme un autre*, (Paris: Points Seuil, 1996), 199-236.
- 63 Pour une exploration plus détaillée de cet aspect, voir Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013), 71-77.
- 64 Document consultable au Fonds Ricœur sous la forme de notes prises par un étudiant, Mme ou M. Atger. Cote: 5-b.
- 65 Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 163.
- 66 Voir Paul Ricœur, *Amour et justice* (1990), Paris, Points Seuil, 2008. La pression que l'agapè peut exercer sur les institutions y est ainsi évoquée page 43: "L'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes - code pénal et code de justice sociale - constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable." Dans les termes d'Olivier Abel, "l'exigence infinie de l'amour déforme ainsi les règles de la justice vers une singularité toujours plus vive et vers une universalité toujours plus ample." Voir Olivier Abel, *La promesse et la règle* (Paris: Michalon, 1996), 121.
- 67 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: GF Flammarion, 1983), 141.
- 68 Dans certaines éditions, "entreconnaissance" et "entre" sont orthographiés sans le e, remplacé par une apostrophe.
- 69 Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, (Paris: Points Seuil, 2001), 321. La même idée est reprise et approfondie avec constance par la suite. Voir notamment Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Points Seuil, 1996), 300.
- 70 Voir Paul Ricœur, "Pouvoir et violence" (1989), repris dans Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 33.
- 71 Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trans. Jean-Marc Ferry et Jean-Louis Schlegel (Paris: Fayard, 1987).
- 72 Sur la figure de la métaphore en tant que conjonction d'un est et d'un n'est pas, voir Paul Ricœur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975). Sur l'emploi de la métaphore vive en politique, voir Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013), notamment 241-282.
- 73 Voir sur ce point Pierre-Olivier Monteil, "Raviver le sens du lien social par la médiation de l'imagination. Schématisation métaphorique et jugement politique selon Paul Ricœur," *Revue philosophique de Louvain*, t. 112, n°1 (février 2014): 75-96. A cet égard, l'autre référence, chez Ricœur, est Bachelard, de préférence à Kant, dont il se sépare, par ailleurs, sur certains points. Voir Jean-Luc Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination* (Paris: Hermann, 2013), notamment 245-250.
- 74 "L'homme faillible" est le titre du livre I du deuxième tome de la *Philosophie de la volonté*. Voir Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* (Paris: Points Seuil, 2009).

- <sup>75</sup> Michaël Fœssel, "Les puissances de l'imaginaire," in *Ricœur. Anthologie*. Textes choisis et présentés par Michaël Fœssel et Fabien Lamouche (Paris: Points Seuil, 2007), 22.
- <sup>76</sup> Paul Ricœur, "Responsabilité et fragilité," *Autres Temps*, n°76-77 (printemps 2003), 128.
- <sup>77</sup> Paul Ricœur, "Responsabilité et fragilité," *Autres Temps*, n°76-77 (printemps 2003), 128.
- <sup>78</sup> Paul Ricœur, "Responsabilité et fragilité," *Autres Temps*, n°76-77 (printemps 2003), 128.
- <sup>79</sup> Paul Ricœur, "Responsabilité et fragilité," *Autres Temps*, n°76-77 (printemps 2003), 129.
- <sup>80</sup> Voir Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 208-219.
- <sup>81</sup> Sur ce point, voir notamment Jean-Michel Bonvin et Nicolas Farvaque, *Amartya Sen. Une politique de la liberté* (Paris: Michalon, 2008), 23-28.