

Table ronde : « Les paradoxes politiques aujourd’hui »

À l’occasion de la vingtième année de la disparition de Paul Ricœur

Myriam Revault d’Allonnes et Michaël Föessel

Rencontre animée par Jonathan Chalié

Texte transcrit, établi et annoté par Azadeh Thiriez-Arjangi

Abstract

This text is the transcript of the roundtable held at the Fonds Ricœur in June 2025, on the twentieth anniversary of Paul Ricœur’s death. Myriam Revault d’Allonnes and Michaël Föessel were interviewed by Jonathan Chalié about one of the key texts in Ricœur’s political philosophy, namely “The Political Paradox,” published in *Esprit* in 1957. The roundtable gave rise to a wide-ranging discussion of contemporary political issues, while also engaging other thinkers such as Hannah Arendt, Max Weber, and Karl Marx.

Keywords: Paul Ricœur, Political paradox, Event, Democracy, Neoliberalism, State, Economism, Theologico-political, Post-truth.

Résumé

Ce texte est la transcription de la table ronde qui a eu lieu au Fonds Ricœur en juin 2025, à l’occasion du vingtième anniversaire de la disparition de Paul Ricœur. Myriam Revault d’Allonnes et Michaël Föessel ont été interrogés par Jonathan Chalié sur l’un des textes clés de la philosophie de Paul Ricœur, à savoir le « Paradoxe politique », publié dans la revue *Esprit* en 1957. La table ronde a donné lieu à une discussion foisonnante autour des problématiques politiques contemporaines, mais aussi d’autres penseurs, comme Hannah Arendt, Max Weber ou encore Karl Marx.

Mots-clés : Paul Ricœur, paradoxe politique, événement, démocratie, néolibéralisme, État, ékonomisme, théologico-politique, post-vérité.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 16, No 2 (2025), pp. 27-41

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2025.744

<http://ricœur.pitt.edu>



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

Pitt

Open
Library
Publishing

This journal is published by [Pitt Open Library Publishing](http://pitt-open-library-publishing.org).

Table-ronde : « Les paradoxes politiques aujourd'hui »

À l'occasion de la vingtième année de la disparition de Paul Ricœur

Myriam Revault d'Allonnes et Michaël Fœssel

Rencontre animée par Jonathan Chalièr

Texte transcrit, établi et annoté par Azadeh Thiriez-Arjangi

Jonathan Chalièr : Je suis très heureux d'animer cette discussion¹. Mais avant de l'entamer, je tiens à remercier Azadeh Thiriez, Olivier Abel ainsi que l'Association Paul Ricœur qui nous ont associés à cet événement organisé à l'occasion du vingtième anniversaire de la disparition de Paul Ricœur.

La revue *Esprit* est particulièrement reconnaissante à Paul Ricoeur, car il a été, et sa pensée continue d'être, un compagnon de la revue. Ricoeur saluait, dans l'entreprise d'Emmanuel Mounier, l'aventure d'une philosophie non universitaire, et il maintenait pour lui-même, comme pour *Esprit*, la fonction d'un éducateur politique. C'est dans ce contexte que nous allons nous livrer à cet exercice en accueillant Myriam Revault d'Allonnes et Michaël Fœssel autour d'une table ronde intitulée « Les paradoxes politiques aujourd'hui ». Elle renvoie à un article de Paul Ricoeur paru dans la revue *Esprit* en mai 1957, à la suite de l'insurrection de Budapest, plus précisément au moment de l'écrasement de la révolution hongroise par les chars soviétiques en novembre 1956, quelques mois auparavant.

Face à la portée indéfinie de cet événement, une phrase guide depuis lors le travail de la revue : il s'agit de se laisser d'abord ébranler par l'événement, puis de chercher à lui donner un sens à la fois historique, politique et philosophique. Ce qui demeure essentiel, pour la revue *Esprit* comme pour nos deux intervenants de cet après-midi, n'est rien d'autre que cette discipline de pensée qui se met à l'épreuve de l'événement. Or l'événement recèle l'inacceptable et nous instruit.

Je vais présenter brièvement cet article et insister sur le sens du paradoxe politique révélé par les événements de Budapest. Sa thèse principale est que le progrès de la rationalité politique, principalement par l'institution du droit, constitue en même temps le terrain d'un progrès du mal politique, qu'il s'agisse de la violence ou du mensonge, d'abus de pouvoir ou des formes de domination politique irréductibles à la seule exploitation économique.

Cet article de Paul Ricoeur fait ainsi preuve d'une grande lucidité à l'égard du mal du pouvoir. Une lucidité qui ne conduit pourtant pas au défaitisme : elle ouvre, au contraire, à ce que

¹ Le présent texte est issu d'une table ronde qui s'est tenue au Fonds Ricoeur en juin 2025, à l'occasion du vingtième anniversaire de la disparition de Paul Ricoeur. À cette occasion, une série de tables rondes a été proposée autour de la pensée de Paul Ricoeur, à l'initiative d'Azadeh Thiriez-Arjangi et d'Olivier Abel. La revue *Esprit* ainsi que l'Association Paul Ricoeur se sont associées à l'organisation de ces rencontres.

le philosophe appelle une vigilance politique qui nous offre un guide, une orientation, un repère pour penser les paradoxes du politique.

Myriam Revault d'Allonnes², vous êtes philosophe et professeure émérite à l'École pratique des hautes études. Pourriez-vous, en suivant la structure de ce texte sur le « paradoxe politique », nous éclairer sur le premier moment identifié par Ricœur, celui de la grandeur ou de l'autonomie du politique ?

Myriam Revault d'Allonnes : Je voudrais effectivement rebondir sur ce qui vient d'être dit, sur la manière dont ce texte vient d'être introduit. Il y a, en effet, trois lignes directrices dans ce texte. La première concerne l'événement, ce que Ricœur appelle la « puissance indéfinie d'ébranlement de l'événement », et qui oriente, au fond, une manière de réfléchir sur le réel : la pensée s'ancre toujours, d'une certaine façon, dans la réalité de l'événement.

En second lieu, on retrouve chez Ricœur une véritable méthodologie dont on pourrait dire qu'elle correspond à la manière dont le philosophe se tient dans la cité. Autrement dit, le philosophe n'adopte pas une position de surplomb : il ne légifère pas d'en haut, il ne parle pas depuis une extériorité souveraine, il reste toujours en rapport avec la réalité. Pour le dire brièvement, cette approche présente une proximité avec celle de Merleau-Ponty, lorsqu'il écrit qu'à l'épreuve des événements nous faisons connaissance avec ce qui est, pour nous, inacceptable. On peut aussi faire écho ici à Hannah Arendt, que Ricœur n'avait probablement pas encore lue à ce moment-là, mais avec laquelle il sera très proche par la suite, lorsqu'elle affirme que la pensée naît d'événements de l'expérience vécue. Enfin, il y a là une réflexion philosophique sur le politique qui me paraît extrêmement novatrice : réfléchir sur la politique, c'est prendre au sérieux une intrication qu'on ne peut pas défaire, à savoir que la politique porte en lui une rationalité. La politique est le lieu où se manifeste la grandeur de l'humain et l'homme n'accède véritablement à l'humanité que par le politique. C'est, en effet, la leçon d'Aristote : l'homme est un vivant politique qui n'accède à son humanité que parce qu'il est un être politique et doué de parole³.

Mais il y a l'autre face : cette rationalité politique est aussi exposée au mal, à la tentation du mal, au mal du pouvoir. Ricœur cherche ici à maintenir un double écart : d'un côté, se garder d'identifier purement et simplement la politique au mal, ce qui est très répandu et se traduit souvent par un machiavélisme vulgaire, qui n'a rien de véritablement machiavélien ; de l'autre, se garder d'une rationalité de surplomb qui ignorerait la réalité de l'action politique et sa fragilité. Autrement dit, Ricœur reste très attentif à ce qu'il considérera, tout au long de son œuvre, comme la dimension tragique du politique : la coexistence, la confrontation permanente de deux exigences qu'on ne peut ni séparer ni résoudre l'une dans l'autre.

C'est pourquoi ce texte a été pour moi, comme d'ailleurs pour un certain nombre de figures de la philosophie politique, un texte fondateur qui déployait un nouvel horizon de sens pour

² Parmi les nombreuses publications de Myriam Revault d'Allonnes nous pouvons citer : *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique* (Paris : Seuil, 1995) ; *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité* (Paris : Seuil, 2006) ; *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps* (Paris : Seuil, 2012) ; *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun* (Paris : Seuil, 2018) ; *Le crépuscule de la critique* (Paris : Seuil, 2022). Par ailleurs, un podcast de Myriam Revault d'Allonnes consacré précisément au texte, « Le paradoxe du politique » est disponible sur le site de la revue *Esprit*.

³ Aristote, *Les Politiques*. Passages correspondants : I, 2, 1252b27–1253a40.

appréhender le politique. Il nous apprend qu'on ne peut pas réduire le pouvoir à une simple fonction instrumentale ; qu'on ne peut pas s'en tenir à la dichotomie du bien et du mal ; qu'on ne peut pas tracer une ligne de démarcation nette entre la violence pure et l'institution pleinement légitime, entre l'idéalité normative du droit et les exigences de l'action, ou, pour reprendre Max Weber, entre l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité.

Dans ses cours sur l'idéologie et l'utopie, Ricœur a, en effet, consacré deux leçons remarquables à la lecture de Max Weber⁴. Si je le mentionne, c'est pour indiquer que la manière dont il formule le paradoxe politique en 1957 va ensuite s'approfondir et s'élargir. Par conséquent, ce texte de 1957 ne dit pas, chez Ricœur lui-même, le dernier mot sur la question.

Dans ce premier moment, le pouvoir est surtout envisagé sous l'angle de la domination : c'est le pouvoir sur, celui qui tombe du haut vers le bas, l'axe vertical du commandement et de l'obéissance. Plus tard, à la lecture de Hannah Arendt, Ricœur intègre une autre dimension : le pouvoir n'est pas seulement vertical, il est horizontal, il est aussi ce qui naît de l'action collective, de ce que les hommes font ensemble. C'est ce qu'il appellera ensuite dans la préface à *La condition de l'homme moderne*⁵ d'Arendt puis dans *Soi-même comme un autre*⁶, le « vouloir-vivre ensemble »⁷.

Or cette nouvelle dimension ne supprime pas le paradoxe, elle le creuse : il faut désormais penser l'ajustement très délicat entre, d'un côté, l'axe vertical c'est-à-dire la part de contrainte, inévitable dans toute forme politique, y compris démocratique et, de l'autre, l'axe horizontal de l'agir collectif, de l'agir ensemble, ce par quoi l'action est véritablement politique.

On voit bien, dans la réalité politique d'aujourd'hui, combien ces deux axes sont difficiles à articuler, le second étant celui du pouvoir citoyen. En analysant ensuite les rapports entre idéologie et utopie, Ricœur va encore approfondir le paradoxe politique, en montrant qu'il s'agit, dans les deux cas, de pratiques imaginatives, de deux expressions de l'imaginaire social qui, au premier abord, se présentent comme antagonistes, mais qui, en réalité, sont complémentaires et qui, de plus, sont elles-mêmes traversées par une tension constitutive. L'idéologie nous apparaît d'abord comme une distorsion, une image déformée du réel c'est ce que dit Marx. Mais l'idéologie se révèle avoir aussi une fonction constitutive, celle de la « fiction » qui est une forme d'imaginaire en acte. Quant à l'utopie, qui semble d'abord ouvrir sur un « non-lieu », elle relève elle aussi de la puissance d'imaginer. Autrement dit, chacun de ces deux phénomènes est travaillé par une tension interne, par un paradoxe, et leur dimension constitutive est inséparable de leur dimension pathologique. C'est le même schème conceptuel que celui mis en place dans le texte de 1957 et qui ne cesse ensuite de s'élargir.

⁴ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. M. Revault d'Allonnes & J. Roman (Paris : Seuil, 1997 [cours de Chicago, 1975]). L'ouvrage comporte 18 « leçons » : la 1^{re} partie (leçons 1–15) sur l'idéologie, la 2^e (leçons 16–18) sur l'utopie. Ricœur y consacre deux leçons substantielles à Max Weber (dans la 1^{re} partie), où il mobilise la typologie weberienne de la domination/légitimation et l'opposition éthique de la conviction / éthique de la responsabilité.

⁵ Paul Ricœur, « Préface à *La Condition de l'homme moderne* », dans *Lectures 1. Autour du politique*, (Paris : Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1991), 43–66. Également : Paul Ricœur, « Préface », dans Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne* (Paris : Calmann-Lévy, 1983).

⁶ Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*.

⁷ Le « vouloir vivre-ensemble » chez Ricœur, c'est la décision éthique et politique de faire monde en commun – une volonté orientée par la sollicitude, structurée par des institutions justes et entretenue par des récits qui nous apprennent à habiter la pluralité sans la nier.

Par conséquent, ce schème doit rester comme une sorte de boussole : la grandeur du politique est toujours affectée d'un indice de précarité, d'une fragilité qui interdit absolument toute analyse sommaire, en particulier toute lecture binaire y compris de ce que l'on appelle aujourd'hui les pathologies de la démocratie.

Jonathan Chalié : Michaël Fæssel, vous êtes philosophe, professeur à l'École polytechnique⁸, et un certain nombre de vos ouvrages articulent parfaitement philosophie et engagement dans la cité. Peut-être pourrions-nous partir d'un mot sur cette inspiration ricœurienne qui soutient votre attention à la chose politique, puis en venir à une question plus spécifique : quel rôle joue, selon vous, l'institution du droit dans l'établissement d'une rationalité politique, et en quoi ce rôle éclaire-t-il la formation du paradoxe que Ricœur met au jour ?

Michaël Fæssel : Merci beaucoup, Jonathan, et merci aussi aux organisateurs de m'avoir invité à cette table ronde. Je voudrais dire, comme Myriam, que ce texte m'a marqué il y a déjà quelques années, parce qu'il répond à plusieurs dimensions de l'expérience politique. La première, c'est qu'il s'agit d'un texte publié dans la revue *Esprit* et qu'il manifeste, comme cela a été dit, la puissance d'ébranlement de l'événement. Autrement dit, il témoigne de cette tentative d'articuler le temps relativement court de l'événement et l'urgence même qui le caractérise avec la profondeur d'une pensée philosophique de fond.

Le « paradoxe politique », Ricœur le formule de manière très originale : c'est à la fois ce qu'il y a de nouveau dans l'événement à savoir ce qui ébranle, ce qui, pour reprendre Mounier, fait de l'événement « notre maître intérieur » et, en même temps, quelque chose de tout à fait étrange qu'il signale dès les premières lignes du texte. Ricœur écrit en effet qu'après 1956, la surprise... c'est qu'il n'y a pas de surprise. La surprise, c'est que l'intervention soviétique en Hongrie nous rappelle que toutes les tentatives de dépolitisation des sociétés à l'époque, surtout la dépolitisation par la rationalisation intégrale, par l'économie, par la prétendue suppression de l'aliénation sociale, échouent. Et c'est là le granit de ce que Myriam appelait le tragique du politique : le paradoxe politique par excellence, à savoir qu'il existe entre les fins du politique c'est-à-dire sa grandeur et les moyens du politique, ceux de l'État, un hiatus, un décalage, parfois même un écart qui peut aller jusqu'à la violence la plus extrême.

La fin du politique, Ricœur le dit et je le reformule simplement à ma manière, c'est la plus haute forme de rationalité dans l'ordre du monde, dans l'ordre de l'activité humaine. À ce moment-là de sa pensée, Ricœur la nomme aussi, et cela évoluera ensuite avec la place accrue accordée au droit, « l'État ». Toutefois, les moyens dont l'État se sert pour faire valoir cette fin sont des moyens de contrainte, de violence, qui, même lorsqu'on les considère comme les seuls légitimes, peuvent conduire à des phénomènes pathologiques, jusqu'à la violence extrême de la guerre. Je voudrais ajouter un élément de contextualisation important : il apparaît moins dans le texte d'*Esprit* que

⁸ Parmi les nombreuses publications de Michael Fæssel nous pouvons citer : *Kant et l'équivoque du monde* (Paris : CNRS Éditions, 2008) ; *La privation de l'intime* (Paris : Seuil, 2008) ; *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire* (Le Bord de l'eau, 2010) ; *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique* (Paris : Seuil, 2013) ; *Le temps de la consolation* (Paris : Seuil, 2015) ; et plus récemment, avec Étienne Lyon, *Une étrange victoire. L'extrême droite contre la politique* (Paris : Seuil, 2024).

dans la conférence publiée dans *Histoire et vérité*⁹ qui le précède, intitulée « État et violence ». À ce moment de son œuvre, Ricœur s'adresse notamment, je parle sous le contrôle d'Olivier Abel, à des théologiens protestants, plutôt barthiens, qui ont tendance à diaboliser le politique. On insiste alors beaucoup, dans la lecture du « paradoxe politique », sur le versant du mal, de la violence extrême, en l'occurrence l'intervention en Hongrie. Mais l'une des nouveautés, chez Ricœur, par rapport à sa propre expérience philosophique et spirituelle, c'est justement une réévaluation positive du politique. Il ne faut pas oublier que, dans les années 1930, Ricœur a été – il l'a souvent reconnu et il en a exprimé le regret – d'un pacifisme intransigeant, qui allait jusqu'à un certain rejet de la chose politique, précisément au nom de la violence qu'elle porte en elle.

Et, d'une certaine manière, j'interprète aussi ce texte, si l'on en reste pour l'instant à sa date et à son contexte, comme une sorte de « séance de rattrapage » de Ricœur par rapport à ce qui avait été, à ses propres yeux (il l'a dit lui-même), son égarement : celui de n'avoir pas compris la nature même du phénomène totalitaire, nazi, en l'occurrence ou, plus exactement, d'avoir substitué l'éthique du prophète à l'éthique du magistrat.

Il y a là une tension permanente qui dit très bien, me semble-t-il, le paradoxe politique : tension entre le magistrat et le prophète, ou entre le non-violent et le guerrier, tension qui caractérise le travail et la pensée de Ricœur à ce moment-là. Il en vient ainsi à reconnaître la grandeur du politique dans son ordre propre. Ricœur l'admet ainsi, ce qui n'était pas, encore une fois, le cas de nombre de ses interlocuteurs protestants à cette époque. Il faut aussi se rappeler qu'on sort, dans les années 1950, d'expériences politiques traumatisantes, dont il est inutile de rappeler ici l'ampleur historique, mais qui ont renforcé cette tentation de « fuir le monde » ou, du point de vue spirituel, de considérer les institutions et les « grandeurs établies », pour reprendre Pascal, avec une méfiance radicale.

Il y avait, en effet, un ton assez pascalien¹⁰ dans l'écriture du « Paradoxe politique » : les grandeurs d'institution, les grandeurs établies donc l'État en l'occurrence sont, par nature, marquées par le mal. Et puisque on s'interrogeait s'il y avait déjà, dans ce texte, une élaboration autour de la question du droit, j'ajoute que Ricœur parle de l'État comme de l'instance à la fois la plus rationnelle et la plus potentiellement pathologique. Il ne parle pas encore du droit. Cela viendra plus tard dans son œuvre, même s'il parle bien du magistrat et, au fond, de la question paulinienne par excellence : quelle légitimité accorder à la loi de César, par opposition, ou plutôt par différence, à la loi de Dieu ?

Je voudrais ajouter un dernier élément sur ce rapport entre le politique et le religieux. Dans des textes un peu postérieurs qui sont désormais publiés dans *Le conflit des interprétations*, Ricœur explicite davantage ce paradoxe politique. Je rejoins Myriam Revault d'Allonnes : ce paradoxe est continûment présent jusqu'aux derniers textes sur l'utopie. Toutefois Ricœur parvient aussi à le

⁹ *Histoire et vérité (Esprit)* (Paris : Éditions du Seuil, 1955, 18,5 × 12 cm, 289 p. Réf. Vansina, Dirk F. « Bibliographie de Paul Ricœur (jusqu'au 30 juin 1962) » [note bibliographique]]. Le livre comprend des articles auparavant publiés : « Objectivité et subjectivité en histoire », cf. n° 68 et n° 81 ; « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », cf. n° 77 ; « Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance », cf. n° 48 ; « Le christianisme et le sens de l'histoire », cf. n° 44 ; « Emmanuel Mounier : une philosophie personnaliste », cf. n° 30. « Vérité et mensonge », cf. n° 41.

¹⁰ Voir. *Deuxième Discours des Trois discours sur la condition des grands de Pascal*. Réf. Blaise Pascal, *Trois discours sur la condition des grands, Deuxième discours*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, éd. Jean Mesnard (Paris : Desclée de Brouwer, 1991) 1032-33 (corresp. GEF XIII, p. 252-253).

reformuler en abordant le statut de l'espérance en politique, ce qui annonce, d'une certaine manière, sa réflexion sur l'utopie et il parlera ainsi des pathologies de l'espérance.

Je crois que l'un des meilleurs moyens d'éclairer le paradoxe politique est justement de partir de la formule des « pathologies de l'espérance¹¹ ». Cela signifie qu'au sein même de nos exigences les plus élevées en matière de justice, de rationalisation des rapports entre les hommes, de liberté et donc d'espérance, se joue également, de manière à la fois contradictoire et indépassable, la possibilité d'une dérive pathologique¹².

Il y a, chez Ricœur à ce moment-là et cela va irriguer toute sa pensée, une sorte de prise de distance avec une pensée eschatologique qui ferait du religieux une pure critique du politique. Ricœur fait au contraire le choix courageux de réinvestir le politique au moment même où celui-ci se rappelle à nous sous la figure de la violence, afin d'en penser la rationalité ; mais sans jamais oublier que c'est précisément là où nous espérons que peuvent surgir les dérives les plus extrêmes. Car c'est au nom de l'utopie, ou si vous voulez comme Ricœur le dira plus tard, c'est au nom de l'espérance que se justifient souvent les plus grands crimes.

C'est sur cette ligne de crête, me semble-t-il, que se déploie sa pensée : une philosophie qui nous invite à ne jamais désespérer du politique, mais aussi à ne jamais lui assigner une fonction d'accomplissement définitif. Il y a, par conséquent, chez Ricœur une critique constante de ce qu'il appelle, dans le texte sur l'espérance, les « totalisations prématurées » : cette idée que l'on serait enfin arrivé, que le politique aurait accompli toutes les finalités de l'ordre humain. Cette leçon qui ne consiste pas à relativiser le politique mais à le situer dans son champ propre, me paraît aujourd'hui encore, d'une actualité remarquable.

Jonathan Chalié : Michaël Fæssel vient d'indiquer tout un ensemble de pistes pour actualiser la pensée de Ricœur sur les paradoxes politiques aujourd'hui, à l'intérieur même de son œuvre. Je voudrais maintenant, par ma question, l'actualiser davantage du point de vue de l'histoire politique. En effet, au moment où Ricœur écrit, il a le souci de dégager l'autonomie du politique par rapport à sa réduction à la seule exploitation économique, réduction qui est au principe de l'État socialiste. Or, vous pourriez légitimement contester cette hypothèse : si l'on considère la phase qui s'ouvre au milieu des années 1980 et se prolonge jusqu'à une date dont je vous laisserai fixer le terme, phase que l'on pourrait qualifier d'« État néolibéral », on y retrouve également une tentation de réduire le politique à l'économique. Ce n'est pas tout à fait le même « économique », mais tout de même. Dès lors, pourrait-on tenter l'exercice suivant : dégager le paradoxe politique propre à l'État néolibéral, c'est-à-dire à la fois son autonomie et ses maux, ou, plus précisément, ses éventuelles pathologies ? Qu'en diriez-vous, Myriam Revault d'Allonnes ?

Myriam Revault d'Allonnes : Alors, effectivement, cette revendication d'autonomie du politique que Ricœur formulait, je dirais, contre une certaine vulgate marxiste réduisant l'aliénation politique à l'aliénation économique, visait à contester l'idée qu'avec la fin de

¹¹ « La liberté selon l'espérance », repris dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969). Ricœur y lit Kant (*La religion dans les limites de la simple raison*) et reprend la notion de mal radical pour la penser comme une perversion de l'espérance elle-même.

¹² C'est toujours dans la discussion qu'il entretient avec Kant que Ricœur traite explicitement de cette question.

l'exploitation économique le mal du pouvoir disparaîtrait et que le politique deviendrait rationnel de part en part. Aujourd'hui, on n'énonce plus cette revendication de la même façon, mais, comme vous l'avez rappelé, les problèmes que pose la rationalité néolibérale peuvent être lus à la lumière de la pensée de Ricœur. D'une part, cette rationalité renforce la tendance à l'exténuation du politique, une tendance ancienne qui consiste à vouloir maîtriser le caractère aléatoire de l'action et l'imprévisibilité des événements. Elle la renforce non seulement en faisant du marché le fondement du lien social, mais aussi en soumettant les individus à ce que Foucault appelait un art de gouverner¹³, un art de conduire les conduites¹⁴. Car, bien au-delà des seuls choix et mesures économiques (abandon de l'État-providence, dérégulation, maximisation de la concurrence, etc.) il s'agit plutôt d'un mode de gouvernement des sujets.

La rationalité néolibérale veut, en effet, informer en profondeur les comportements individuels et collectifs. Elle opère une transformation insidieuse en substituant à la véritable autonomie une simple indépendance individuelle et en brouillant la notion de liberté. On le voit très bien si l'on se souvient, comme le rappelle Rousseau¹⁵, que l'on n'est pas libre tout seul et que la liberté n'est pas l'indépendance, mais quelque chose qui se construit dans et par la relation aux autres. Or la rationalité néolibérale tend à faire comme si les individus ne devaient être mus que par l'intérêt, le calcul des résultats, comme s'ils étaient des êtres entièrement rationnels.

Ce qu'on dit moins, c'est que soumettre les individus à ce modèle de comportement « rationnel », c'est aussi chercher à se débarrasser de leurs déchirements intérieurs, des contradictions de leur subjectivité. Il y a là un imaginaire néolibéral qui cherche, au fond, à se défaire du paradoxe politique : à produire des individus délivrés de ce que Tocqueville, qui est pourtant un penseur libéral, appelait les désordres intérieurs de l'homme démocratique. Or la disparition du paradoxe politique, c'est aussi la fin de ces déchirements intérieurs qui sont au cœur de l'expérience démocratique. L'*homo democraticus* n'est jamais un individu monolithique.

C'est pourquoi il faut insister (et Ricœur, qui demeurait un libéral sur le plan politique tout en critiquant le libéralisme économique, y tenait particulièrement) sur le fait que la démocratie libérale a toujours ménagé un espace de jeu entre le pouvoir et la liberté, une certaine marge d'indétermination. La rationalité néolibérale cherche précisément à occuper cet espace en

¹³ En s'éloignant de la seule configuration de la « société disciplinaire » et en recherchant un principe plus englobant de caractérisation de la modernité, Foucault en vient progressivement à identifier celle-ci à la « biopolitique ». Il s'attache alors à penser la société non plus seulement à partir des disciplines, mais à partir de la norme régulatrice, dont le marché constitue l'un des mécanismes privilégiés. C'est dans ce cadre qu'il met en lumière la nouveauté d'un art de gouverner qui n'est plus celui du commandement, de la maîtrise et de l'obéissance pure et simple, mais qui se définit plutôt comme une « conduite des conduites » d'individus supposés libres d'agir selon leurs intérêts. De là découle la définition du mode de gouvernement spécifique au libéralisme, que Foucault désigne sous le nom de « gouvernementalité libérale ».

¹⁴ Voir. Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits II, 1976-1988* (Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001), 1041-62. Aussi : Michel Foucault, « La "gouvernementalité" » (cours du 1^{er} février 1978), dans *Dits et écrits III, 1954-1988* (Paris : Gallimard, 1994, texte n° 363. Aussi : Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, éd. F. Gros, (Paris : Gallimard-Seuil, 2008).

¹⁵ Réf. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre I, chap. 6, « Du pacte social » & chap. 8, « De l'état civil ».

« informant » les conduites de telle sorte qu'il n'y ait plus de paradoxe. Ainsi, il n'y a plus de tragique, il n'y a plus de déchirement intérieur.

Jonathan Chalié : Michaël Føessel, pourriez-vous nous dire quelques mots de la rationalité propre à l'État néolibéral et des maux qui lui sont associés ?

Michaël Føessel : Il n'est pas exclu de considérer que ce contre quoi Ricœur dirigeait alors sa critique sous le nom d'« ékonomisme marxiste » s'est, dans une certaine mesure, retrouvé au cœur du néolibéralisme. Au fond, pour les néolibéraux il n'y a plus de paradoxe : il n'y a que des problèmes appelant des solutions. Ce serait, certes, une manière de caractériser la fausse promesse propre à l'ékonomisme. Fausse promesse en ce qu'elle n'a pas été tenue. Nous sommes, nous aussi, comme Ricœur en son temps, les contemporains du démenti que nous infligent les faits. La promesse d'une dépolitisation heureuse par le marché ne tient plus, comme en témoignent le retour de la guerre en Europe et son irruption dans notre actualité. Mais Ricœur ajouterait sans doute que cette promesse est fausse surtout parce qu'elle n'est pas tenable. D'une certaine manière, entre la planification marxiste, ou plutôt communiste, qu'il critiquait et le calcul d'intérêt néolibéral, il existe un point commun : l'idée que l'on pourrait dissoudre le politique par la constitution d'un consensus parfaitement hégémonique. Consensus forcé, dans le cas du stalinisme ; consensus prétendument spontané, par les seules lois du marché, dans le cas du néolibéralisme.

Alors, il est clair que Ricœur, même s'il est resté, comme Myriam Revault d'Allonnes l'a bien rappelé, un libéral sur le plan politique tenait fondamentalement au rôle du droit, ou plutôt à la médiation du droit et qu'il est toujours resté extérieur à l'idée selon laquelle la rationalité économique pourrait servir de paradigme pour penser le politique. Ce qui est également vrai et c'est peut-être sur ce point que nous pourrions avoir un léger désaccord avec Myriam, c'est que Ricœur, avec les années, s'est en quelque sorte « adouci », si je puis le dire. Si la pointe tragique du politique et du pouvoir s'est un peu émoussée dans son œuvre, c'est peut-être le destin de tous ceux qui ont beaucoup combattu jeunes. Pour le meilleur, d'une certaine façon, puisqu'elle l'a conduit à s'interroger sur d'autres formes de rationalité politique que celle de l'État comme toute la série de ces textes sur le droit, les dialogues avec Rawls ou avec Michael Walzer, mais aussi avec des juristes comme Antoine Garapon. La rationalité du politique devient alors celle de l'État de droit,¹⁶ c'est-à-dire d'un État soumis au droit. Cela étant, dans les textes des années 1950 et 1960, on trouve, me semble-t-il, une brisure plus nette, une fêlure plus forte quant à la dimension radicale de ce que la politique est susceptible de faire. Par ailleurs, dans « L'homme non violent et sa présence à l'histoire »,¹⁷ un texte contemporain de celui qui nous occupe directement ici, Ricœur poursuit un débat avec son propre pacifisme et pose la question, toujours actuelle, de la non-violence dans un univers saturé de violence.

Il y a une très belle description et c'est l'occasion de faire entendre sa parole, de ce qu'est, je dirais, une expérience qui se politise et qui, d'une certaine manière, arrache l'individu, qu'il le veuille ou non, à ses considérations économiques ou domestiques :

¹⁶ Michaël Føessel : il est bon de le rappeler aujourd'hui, alors que l'État de droit est devenu le punching-ball régulier de l'extrême droite à l'échelle mondiale.

¹⁷ Paul Ricœur, « L'homme non violent et sa présence à l'histoire », *Esprit*, n° 153, février 1949, pp. 224-234. Repris dans : *Histoire et vérité*, 3^e éd. (Paris : Seuil, 1964), 235-45.

Que les meutes explosent dans la rue, que la patrie soit proclamée en danger, quelque chose en moi est rejoint et délié, à quoi ni le métier, ni le foyer, ni les quotidiennes tâches civiques ne donnaient issue. Quelque chose de sauvage, quelque chose de sain et de malsain – là on a encore l'énoncé du paradoxe politique – de jeune et d'informe, un sens de l'insolite, de l'aventure, de la disponibilité, un goût pour la rude fraternité et pour l'action expéditive, sans médiation juridique ni administrative. Soudain, la justice, le droit, la vérité prennent des majuscules en prenant les armes et en s'auréolant de sombres passions. Les langues et les cultures sont jetées au brasier du pathétique, une totalité monstrueuse est équipée pour le danger et la mort, Dieu lui-même est allégué, son nom est sur les ceinturons, dans les serments, dans la parole des aumôniers casqués¹⁸.

Ces phrases décrivent à la fois, pour reprendre un terme que Myriam Revault d'Allonnes emploie souvent, ce qu'il y a d'intraitable dans le politique, c'est-à-dire ce qu'il comporte d'irrationnel : ce désir d'adhésion, ce désir de grandeur – précisément – mais d'une grandeur qui excède nos existences quotidiennes et qui prend la figure du théologico-politique dans ce qu'il peut avoir de plus violent, à savoir Dieu « mis au ceinturon », d'où la fin sur Dieu. Et de cela, nous ne sommes pas sortis. Le néolibéralisme ne nous a en rien mis en position de le penser, indépendamment même de ce qu'il produit sur le plan économique, d'injustices et parfois de violences sociales. Il nous a plutôt dépossédés de cette faculté de penser l'événement, lorsque Dieu revient sur les ceinturons, lorsque la guerre éclate de nouveau et que le brasier, comme le dit Ricœur, se remet à brûler.

Jonathan Chalié : Puisque vous évoquez ce thème, j'aimerais qu'on s'interroge sur le problème de la guerre. Dans ma question précédente, je laissais ouverte l'hypothèse que la phase de l'État néolibéral puisse toucher à sa fin, en raison de phénomènes de durcissement autoritaire et, éventuellement, de résurgences guerrières. Or la guerre aux portes de l'Europe, en Ukraine, n'est pas sans rappeler les événements qui ont suscité l'intervention de Ricœur en 1957 : ce ne sont plus des chars soviétiques, mais ils restent russes. Et surtout, c'est l'Europe qui se voit à nouveau sommée de faire preuve de lucidité et de vigilance politiques. Dès lors, peut-on dire que la guerre constitue une continuation du paradoxe politique, sous une forme renouvelée ? Myriam Revault d'Allonnes, voudriez-vous réagir sur ce point ?

Myriam Revault d'Allonnes : Je crois qu'il faut, en effet, revenir à ces lignes auxquelles Michaël Foessel faisait allusion et qui m'ont toujours frappée, notamment cette formule : « une affectivité humaine accordée au terrible. » C'est-à-dire quelque chose qui échappe à la rationalité instrumentale et même à la rationalité juridique. Dans le texte qui suit (« État et violence »), Ricœur parle de la guerre et indique que ce qui est en question, c'est toujours « une éthique de la détresse¹⁹. »

¹⁸ Paul Ricœur, chap. « L'homme non violent et sa présence à l'histoire », *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, coll. « Points Essais », 2001), 268.

¹⁹ « Parce qu'elle n'est pas seulement le meurtre institué ; plus exactement parce que le meurtre de l'ennemi coïncide avec le sacrifice de l'individu à la survie physique de son propre État (...) Il y a des guerres conservatrices, des guerres libératrices, des guerres instauratrices et pourtant la guerre comme telle reste l'injustifié et l'injustifiable. » Ref. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, 244-45.

Parler d'une « éthique de la détresse » est aussi une manière de reconduire, en un sens, la question du tragique, non pas le tragique dionysiaque, mais un tragique politique²⁰. En effet, comme cela vient d'être dit, nous constatons aujourd'hui un échec manifeste de la rationalité néolibérale. Le trumpisme, par exemple, est une autre forme de destruction du socle commun. Car il installe une sorte de loi de la jungle qui fait du rapport de forces la norme de l'existence politique, ce et qui, finalement, aboutit à l'abolition du politique. C'est une autre manière de décliner ce que Hannah Arendt appelait la « désolation » à propos de systèmes totalitaires. Il existe aujourd'hui une forme de désolation à laquelle conduit une certaine extrême droite. Nous sommes, me semble-t-il, confrontés à un paradoxe sans fin, auquel on ne peut répondre qu'en rappelant que la démocratie porte en elle-même le principe d'affirmation du droit. Même si Ricœur, à par la suite accentué dans son œuvre la ligne juridique, il n'a jamais effacé la part d'irrationnel, de débordement, de ce qui excède et échappe à la rationalité politique.

Dans les circonstances actuelles, nous pouvons ainsi reformuler le paradoxe politique : la démocratie porte en elle le principe d'affirmation du droit, mais elle se heurte sans cesse à des forces qui portent en elles le principe même de la négation du droit. Il me semble que, s'il fallait imaginer la manière dont Ricœur affronterait la situation présente, c'est sans doute ainsi qu'il reformulerait aujourd'hui le paradoxe politique.

Michaël Fœssel : En ce qui concerne la « rationalité guerrière », il me semble précisément douteux que l'on puisse parler de véritable continuité. Je pense, en effet, que l'illusion néolibérale arrive à son terme, et qu'elle se termine comme elle devait se terminer, c'est-à-dire mal ; mais au profit d'une autre configuration de la violence politique. Ricœur n'a pas vraiment connu ni commenté le tournant néolibéral, mais ce tournant ne correspond pas à ce qu'il pensait, car dans les années 1950, lorsqu'il réfléchit à la fois à la rationalité et à la violence du politique, il le fait à partir de la figure de l'État. Or l'un des éléments fondamentaux de l'illusion néolibérale, c'est d'avoir fait croire, ou du moins d'avoir tenté de faire croire, à la disparition ou à la neutralisation de ce qu'il y a de proprement violent dans l'État.

Pour le dire en termes économiques, je pense que le néolibéralisme est terminé, mais qu'on ne peut malheureusement pas vraiment s'en réjouir, puisque cela laisse place à des formes de capitalisme d'État qui ne relèvent plus du « doux commerce », mais de la guerre commerciale, avec un retour des souverainetés, voire des logiques impérialistes. Ricœur permet de penser cela, à sa manière, notamment parce qu'il y a, dans son anthropologie philosophique une idée forte de la condition humaine. Et ce sans oublier que ce texte sur le paradoxe politique est presque contemporain, à quelques années près, de *La symbolique du mal* et surtout de *L'Homme faillible* (texte trop peu commenté, comme Myriam Revault d'Allonnes l'a souvent rappelé, et pourtant très grand, un peu écrasé entre *Le Volontaire et l'involontaire* et *La symbolique du mal*).

Certes, cette anthropologie reste absolument irréductible aux conceptions individualistes néolibérales. Ricœur ne pense jamais l'homme dans un dualisme simple entre, d'un côté, ses désirs, et de l'autre, sa raison calculante. C'est pourtant bien cela, au fond, que désigne l'anthropologie néolibérale, à savoir d'un côté, le désir de richesse, de réussite, d'ascension sociale et, de l'autre, les moyens que met en œuvre une rationalité calculatrice. Le penseur de la médiation par excellence, Ricœur introduit toujours un troisième terme, en réinvestissant à sa manière l'anthropologie des Grecs : le *thymos*, l'« irascible ». Il désigne par là une dimension de l'humanité qui n'est ni le simple

²⁰ Parce qu'elle est intrinsèquement fragile, la rationalité politique demeure le lieu même du tragique.

désir ni encore la rationalité de l'action légale. Dans le passage que j'évoquais tout à l'heure, celui qui décrit cette adhésion parfois chimérique, parfois violente, mais qui fait aussi la grandeur de l'homme, l'adhésion à des principes, à des croyances, à ce qu'on appelle peut-être trop vite des « valeurs », c'est bien l'irascible qui est en jeu. L'irascible est cette fonction du psychisme qui dans le même mouvement peut nourrir le courage politique et basculer dans la violence.

Au demeurant, c'est bien la célèbre image platonicienne du cocher et de ses deux chevaux²¹ qui pourrait être ici convoquée. Elle figure une puissance susceptible aussi bien de se laisser gouverner par la rationalité que de basculer du côté d'une colère se muant en ressentiment, puis en violence pure. Il s'agit du moment révolutionnaire dans son instant inaugural, à la fois heureux et, en un sens, nécessaire. De ce point de vue, l'anthropologie de Ricœur offre des ressources pour éclairer ce à quoi le néolibéralisme ne permettait pas de répondre. Or tout ne se ramène pas au désir d'intérêt ni au calcul d'intérêt dans les identifications politiques, et a fortiori théologico-politiques. Il y a une dimension d'incalculable, ce que Bataille appelait la part maudite²², qui peut conduire aux violences extrêmes, et sans laquelle on ne comprend pas ce qui advient.

Il est important de rappeler ce point à propos de la guerre, car l'un des phénomènes auxquels nous sommes aujourd'hui confrontés est l'émergence de nouvelles formes de démocratie, dites justement « illibérales ».

Ce n'est pas une formulation qui me satisfait pleinement, mais il s'agit bien de régimes qui restent des démocraties, au moins au sens formel, électif du terme, et qui, je ne pense pas seulement à Israël mais aussi à l'Inde, peut-être aux États-Unis, et demain peut-être à la France, deviennent des démocraties identitaires, voire ethniques. C'est-à-dire des démocraties qui conservent les procédures comme les élections, l'alternance, la représentation, mais qui reposent de plus en plus sur une définition culturelle sinon ethnique du corps politique.

Pour parler de la France sans aller plus loin, il existe aujourd'hui une conception identitaire de la laïcité, une conception de la République comme réalité culturelle fermée, à laquelle il faudrait se conformer. Il faut y être attentifs non seulement pour la combattre, ce que je ferais personnellement, mais d'abord pour la comprendre. Car qu'est-ce qui explique, sinon le *thumos*, cet attachement parfois viscéral et au fond négateur de la démocratie à des croyances collectives ? Ricœur nous aide à penser cela comme une forme d'imaginaire politique qui, au nom même de la liberté ou de la démocratie, peut conduire à des actions ou à des décisions de nature parfois purement criminelle.

Jonathan Chalié : Alors peut-être, je n'ose pas dire « pour donner des raisons d'espérer », car nous avons surtout évoqué jusqu'ici les maux du politique, mais il faut rappeler que cette dimension du *thumos*, de l'irascible, est aussi ce qui rend possibles l'indignation et, partant, les mobilisations en faveur de la justice, de la vérité et de la démocratie. Dans ce tableau un peu sombre que nous avons dressé, voyez-vous des événements politiques qui vous semblent porter une réhabilitation du politique au sens démocratique, au sens du libéralisme politique, voire du socialisme auquel Ricœur était attaché ?

²¹ Réf. Platon, *Phèdre*, trad. L. Brisson (Paris : GF Flammarion, 1990) 246a-249d ; 253c-254e.

²² Réf. Georges Bataille, *La Part maudite. Essai d'économie générale I : La consommation* (Paris : Les Éditions de Minuit, 1949).

Myriam Revault d'Allonnes : Ricœur a toujours soutenu que cette affectivité, ou ce *thumos* qui porte le politique – faute de quoi il ne reste qu'une politique désincarnée – doit, pour devenir véritablement politique, rencontrer l'institution, non pas seulement au sens de ce qui est déjà institué, des formes établies, mais au sens de l'*instituant* lui-même. Autrement dit, les affects peuvent soutenir le politique à condition de se laisser travailler par une forme instituante et d'entrer dans un cadre où ils se traduisent en action et en droit.

Le problème est que tous les mouvements qui expriment la colère, l'indignation ou la révolte contre l'injustice ne sont pas équivalents. Le mouvement des Gilets jaunes, par exemple, n'est pas, selon moi, du même ordre que les mobilisations contre la réforme des retraites. Dans tous ces mouvements, il existe quelque chose d'éminemment paradoxal : à la fois le sentiment très vif d'une injustice, une énergie collective réelle, occupation des places, formes d'auto-organisation, invention de scènes publiques ; et en même temps, une confusion des registres. Le problème est que ces mouvements, qui pourraient témoigner d'une dynamique ou d'une réinvention du politique, retombent très rapidement ou ne produisent leurs effets qu'à très long terme.

Celui qui a formulé ce problème le plus clairement, ce n'est pas Ricœur mais Claude Lefort. Dès les années 1980, face aux nouvelles formes de revendications que Foucault appelait les « révoltes de la subjectivité »²³, Lefort disait en substance que toute la difficulté consiste à faire accéder à l'expression politique ce qui témoigne d'une véritable dynamique politique²⁴. La question était et est toujours : comment faire pour que les expériences subjectives de l'injustice s'énoncent dans un langage politique ? À quelles conditions des revendications qui partent de la subjectivité peuvent-elles élargir le périmètre des affaires publiques ? Le mouvement #MeToo constitue, à cet égard, un cas particulièrement éclairant. Sa portée a été considérable en ce qu'il a fait émerger, à partir de témoignages souvent anonymes et d'une dynamique proprement collective, une dimension de la domination restée jusqu'alors largement minorée : la domination masculine.

Dans ce contexte, le paradoxe politique demeure très instructif car il permet de démultiplier les niveaux d'analyse dès lors que l'on constate la pluralisation des formes de domination. Celle-ci n'est plus uniquement politique au sens strict. Elle peut être sexuelle, raciale, sociale, et revêt aujourd'hui des configurations multiples. Il devient dès lors possible de faire jouer l'idée de paradoxe politique pour analyser les conditions d'émergence de ces revendications et la façon dont elles s'expriment et se développent.

Ainsi le mouvement contre la réforme des retraites ne saurait, à mes yeux, être réduit à un simple mouvement corporatiste. Il a fait émerger des revendications portant sur la qualité du travail, et non sur la seule « valeur travail », sur le corps, sur le temps de la vie. Autant de dimensions qui relèvent du politique, à condition précisément de ne pas réduire celui-ci à un ensemble de procédures formelles. Autrement dit, la démocratie ne se laisse pas enfermer dans le seul modèle de la démocratie procédurale. Ce qui se joue en arrière-plan, c'est l'idée, peut-être

²³ Réf. Michel Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, 11-12 mai 1979, repris dans *Dits et écrits*, II (Paris : Gallimard, 2001). Foucault écrit : « On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle ». Cf. également *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978* (Paris : Seuil/Gallimard, 2004) sur les « révoltes de conduite ».

²⁴ Voir. Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles* (Paris : Seuil, 1986) ; *id.*, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (Paris : Fayard, 1981).

rarement formulée explicitement et pourtant capitale que la démocratie est aussi une manière de vivre ensemble, et non pas seulement un dispositif institutionnel.

C'est ce que rappelait Michaël Föessel à propos des régimes illibéraux, c'est-à-dire qu'on y « délire » le dirigeant, mais on n'est déjà plus en démocratie. Ricœur, à mon sens, n'aurait pas écrit *Indignez-vous* comme Stéphane Hessel, parce qu'il avait un sens très aigu de l'institution. Il n'en a pas moins toujours soutenu que l'on entre dans la question de la justice par l'expérience de l'injustice. Avant même d'accéder à l'idée de justice, nous faisons l'épreuve d'injustices vécues, parfois très précocement, enracinées dans l'enfance. Toute la difficulté consiste alors à élaborer ces expériences d'injustice, vives, fragmentaires, atomisées, singulières, de manière à les porter au niveau d'une expression collective.

Quant aux raisons d'espérer, il me semble qu'il y en a eu une ces derniers jours – je le dis rapidement, tant cela peut être aussitôt démenti par les événements. On voyait bien qu'aux États-Unis, face à Trump, les oppositions, pourtant nombreuses, n'arrivaient pas à se fédérer, parce qu'elles s'indignaient chacune dans leur couloir la race, le genre, l'ethnicité, le social, etc. Or voici qu'est apparu, porté notamment par la mouvance dite 50-51, un mot d'ordre fédérateur : « No kings²⁵. »

La détestation de la monarchie, de l'aristocratie et de l'inégalité héréditaire reste constitutive de l'identité américaine, y compris chez une partie des électeurs de Trump. Le paradoxe, c'est que Trump mettait précisément en scène une forme de souveraineté quasi monarchique, allant jusqu'à organiser une parade militaire le jour de son anniversaire, qui coïncidait avec les 250 ans de l'U.S. Army. Le slogan « No kings » est ainsi venu puiser, derrière la démagogie trumpiste, dans quelque chose de plus profond : l'incompatibilité de la royauté avec la culture politique américaine. Si ces protestations dispersées s'agrègent et se transforment en une résistance démocratique commune, alors oui, c'est peut-être une piste pour eux, mais aussi pour nous, qui n'avons pas encore trouvé, en France, un mot d'ordre qui ne soit pas seulement la projection de nos indignations identitaires.

Je voudrais pour finir compliquer un peu les choses. Dès lors que nous parlons d'indignation et de colère, il faut prendre la mesure d'une démultiplication des formes de domination, mais aussi, dans le même mouvement, d'une démultiplication des demandes d'émancipation. Or c'est là aussi que se loge un paradoxe qui ne se tient pas seulement du côté du pouvoir et qui travaille tout autant le versant des protestations et des luttes. Comment des demandes d'émancipation peuvent-elles, en se refermant sur elles-mêmes, se retourner en clôtures

²⁵ « No kings » désigne un mot d'ordre, ainsi qu'un mouvement de protestation né aux États-Unis contre la dérive autoritaire du président Trump durant son second mandat. Il renvoie à deux éléments principaux : d'une part, à l'idée originelle selon laquelle « en Amérique, nous n'avons pas de rois », c'est-à-dire pas de pouvoir absolu, mais des institutions, une Constitution, des contre-pouvoirs (« No Thrones, No Crowns, No Kings ») ; d'autre part, aux grandes journées de mobilisation, notamment celle du 14 juin 2025 (« No Kings Day »), qui ont rassemblé des millions de personnes dans des milliers de villes pour dénoncer la dérive autoritaire, l'usage de l'armée, les politiques migratoires, les atteintes aux droits sociaux, etc. Une nouvelle vague de manifestations a d'ailleurs eu lieu en octobre 2025. Par ailleurs, dire « No kings », ce n'est pas seulement se déclarer « contre Trump » : c'est affirmer qu'il ne saurait y avoir de pouvoir sans limite, de pouvoir sans responsabilité, ni de pouvoir soustrait au jugement et à la contestation des citoyens.

identitaires ? Comment un « nous » qui naît d'une expérience d'injustice peut-il, en se durcissant, finir par nier la pluralité politique ?

Ce qui est inquiétant aujourd'hui, c'est que nous avons de plus en plus de mal à penser le paradoxe. Nous sommes happés par des schèmes excessivement simplificateurs comme les oppositions binaires dominants/dominés, colonisateurs/colonisés, oppresseurs/opprimés et ce sans véritable mise en complexité. Nous faisons comme si la servitude volontaire n'existait plus alors qu'elle est au cœur du problème : pourquoi consent-on à ce qui nous aliène ? Pourquoi la liberté peut-elle se retourner en servitude ? Ricœur n'a pas affronté directement ce problème mais le paradoxe politique est un outil qui nous permet d'échapper à ces raisonnements dichotomiques.