



Sous la direction de **STÉPHANE VIBERT**

Pluralisme et démocratie

Entre culture, droit et politique

Préface de Pierre ANCTIL

AVEC LA COLLABORATION DE

Guillaume GARRETA

Charles GAUCHER

Gilles LABELLE

Roderick A. MACDONALD

Jocelyn MACLURE

Geneviève NOOTENS

Cédric RAUX

Jonathan ROBERGE

Francine SAILLANT

Yan SÉNÉCHAL

James TULLY



CRÉQC
CHAIRE DE RECHERCHE DU CANADA
EN ÉTUDES QUÉBÉCOISES ET CANADIENNES

QUÉBEC AMÉRIQUE

Chapitre 5

Pluralité de l'agon. De l'interprétation, du social et du politique chez Paul Ricœur¹

JONATHAN ROBERGE

I. INTRODUCTION

La question du pluralisme, parce qu'il s'agit bien d'abord et avant tout d'une question ou d'une interrogation irrésolue, est l'une des plus pressantes auxquelles doivent faire face les sciences humaines et la philosophie aujourd'hui. Le pluralisme n'est pas d'un seul courant, d'une seule école; il n'est pas non plus peu vaste, sinon peu vague, et ses multiples acceptions se déclinent le plus souvent en tension les unes par rapport aux autres. C'est en ce sens que sa définition représente quelque chose d'un énorme « défi »². Il doit s'agir, en effet, d'en arriver à des approches plurielles du pluralisme qui soient toutes tournées vers sa signification et sa compréhension, mais qui néanmoins soient capables de reconnaître leur propre dimension régionale, partielle et fort probablement partielle. Il doit s'agir, autrement dit, de proposer des heuristiques, des voies d'interprétation comme ici par exemple où ce sera très précisément une théorie de l'interprétation qui sera développée, à savoir celle de l'herméneutique critique telle que défendue principalement par Paul Ricœur (1913-2005). Que ce

1. Cet article s'inscrit dans le cadre d'un travail plus vaste. Voir Jonathan Roberge, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Sociologie contemporaine », (à paraître), 2007.

2. Suivant l'idée et le titre d'un double numéro spécial de la revue *Lekton*. Voir Daniel Weinstock (dir.), « Le défi du pluralisme », *Lekton*, vol. 3, n° 2 et vol. 4, n° 1, 1993-1994.

soit par la diversité de ses thèmes ou par son énorme influence dans les débats contemporains, l'œuvre ricœurienne est certainement devenue incontournable : non seulement elle permet de penser à nouveaux frais les multiples figures du pluralisme, mais encore elle rend possible une réflexion faisant de celles-ci un important point de rencontre ou de « dialogue »³ entre la philosophie et les sciences humaines.

C'est bien tout dans la pensée de Ricœur qui est irradié par l'idée du divers et du multiple. Non pas accessoirement, mais de manière tout à fait fondamentale. Son herméneutique critique se tourne et se retourne sans cesse dans « L'aveu du pluriel⁴ » ; elle est à elle-même, c'est-à-dire en bonne et due forme, une acceptation du « pluralisme philosophique⁵ ». Et cela trouve à s'exprimer parfaitement dans deux des compagnonnages peut-être les plus importants qu'ait jamais connus la pensée ricœurienne. D'abord, il apparaît que Ricœur est resté fidèle tout au long de son œuvre à cette idée chère à Aristote selon laquelle « L'être se dit en de multiples façons⁶ ». Ensuite, aussi, faut-il voir que Ricœur est demeuré au fil des ans dans la proximité intellectuelle de Hannah Arendt, en sorte qu'il a pu renouveler son attachement à l'idée d'une « pluralité humaine » ayant comme « fait premier, la fragmentation, voire la dispersion du phénomène

3. Cette idée d'une « dialogique » entre philosophie et sciences humaines est plusieurs fois présente sous la plume de Ricœur. Voir entre autres Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 33 ; Paul Ricœur, « Préface », dans Stephan Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1967, p. 9 ; et enfin Paul Ricœur, « Reply to G. B. Madison », dans Lewis E. Hahn, (dir.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994, p. 94.

4. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964 [1955], p. 191.

5. Pour ne prendre que cet exemple : « le régime de pluralisme philosophique paraît bien indépassable, s'il est vrai que la philosophie est une herméneutique » (Paul Ricœur, « Préface », dans Stephan Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, op. cit., p. 9).

6. Voir Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 32 ; Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 346 ; et Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 449.

humain⁷ ». Il y a donc là, dans cette double parenté avec Aristote et Arendt, une assise très certaine, très solide sur laquelle peut s'asseoir le pluralisme ricœurien. Ce qui est moins évident ou connu cependant, c'est la manière dont ce pluralisme s'accompagne de ce qui est justement son corollaire et qui s'exprime à travers l'idée du conflit, de l'*agon*⁸. L'herméneutique critique ricœurienne relève pleinement d'un pluralisme agonistique – au même titre, par exemple, que les travaux plus récents de Mouffe⁹. La façon dont elle conçoit le conflit rend compte du pluralisme et inversement. C'est alors par l'étude de l'un qu'il sera possible de mieux comprendre l'autre, c'est-à-dire l'étude de l'articulation et l'enchaînement d'une triple conflictualité des

7. *Ibid.*, p. 396. Ricœur dit ici en quel sens large il se réclame de Arendt. Aussi, à ce sujet de la pensée arendtienne et plus particulièrement de ses concepts de « pluralité » et de « fragilité » humaine, voir Paul Ricœur, « Préface », dans Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983 [1958], p. 5-32, en particulier p. 26.

8. L'importance de cette notion a dernièrement fait l'objet d'un débat entre Luc Boltanski et François Dosse. Je me range ici du côté de Dosse pour qui « contrairement à l'image souvent répandue d'un Ricœur toujours consensuel, c'est une pensée du conflit, du dissensus ». Voir Luc Boltanski *et al.*, « L'effet Ricœur dans les sciences humaines. Table ronde avec Luc Boltanski, François Dosse, Michael Foessel, François Hartog, Patrick Pharo, Louis Quéré et Laurent Thévenot », *Esprit*, n° 323, mars-avril 2006, p. 43-67, plus particulièrement p. 55 pour ce qui est du commentaire de Dosse. Je suis aussi, en ce sens, tout à fait d'accord avec le commentaire de Jerald Wallulis lorsque celui-ci souligne par exemple que le conflit des interprétations est chez Ricœur « *symptomatic of an even deeper hermeneutical conflict concerning ontological assumptions about language and basic human action* » (Jerald Wallulis, « Philosophical Hermeneutics and the Conflict of Ontologies », *International Philosophical Quarterly*, vol. 24, n° 3, 1984, p. 284). Sur ce même sujet, enfin, il faut dire à quel point simpliste et légère apparaît en comparaison l'idée de Thelma Z. Lavine pour qui Ricœur ne fait surtout qu'illustrer le grand conflit de la modernité, c'est-à-dire, selon elle, le conflit entre les Lumières et le romantisme. Voir Thelma Z. Lavine, « Paul Ricœur and the Conflict of Interpretations », dans Lewis E. Hahn (dir.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/La Salle, Open Court, 1994, p. 169-188, particulièrement l'hypothèse en page 174.

9. Voir entre autres Chantal Mouffe, « Pour un pluralisme agonistique », *Revue du MAUSS*, n° 2, 1993, p. 98-106 ; et Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte, 1994.

interprétations, du social et du politique afin de mieux saisir le projet ricœurien dans son ensemble.

II. LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS

Le premier conflit, celui des interprétations, est la figure centrale de l'herméneutique ricœurienne, et ce, au moment même où elle semble sortir de ses propres limites pour s'intéresser à l'agir humain. Le texte se propose comme un paradigme tout à fait intéressant pour la compréhension du champ entier des sciences de l'homme, de dire Ricœur. Il y a là, en l'occurrence, l'essence de cet article plus connu : « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte¹⁰ ». Or voilà, qu'est-ce qui caractérise un texte au fond ? Un texte est en tant que tel une totalité signifiante avec ses creux et ses reliefs, en sorte que c'est toujours à son procès d'ensemble que se rattache une pluralité de sens possibles. Le texte est *un* multiple. Qui plus est, faut-il voir que « [c]ette plurivocité [qui] est typique du texte considéré comme une totalité [est ce qui] ouvre une pluralité de lecture et de construction¹¹ ». Il n'y a alors pas un, mais pour ainsi dire deux pluriels qui se répondent l'un l'autre et qui, à ce titre, offrent une manière des plus suggestives de saisir toute l'envergure du phénomène humain. C'est que l'action des hommes, aussi, est en tant que telle plurivoque et ouverte à une multiplicité de lectures. Dans la perspective ricœurienne, elle a une « plurivocité analogique » à celle, double, de l'écriture et de la lecture du texte. Pourquoi, comment ? Chose certaine pour l'instant, il s'agit de se convaincre que la plurivocité commune au texte et à l'action est en elle-même parfaitement positive. Pour Ricœur, en effet, « la pluralité des interprétations, voire le conflit, ne constitue pas un défaut, un vice, mais un apanage de la compréhension en tant que telle au cœur de l'interprétation¹² ».

10. Voir sa reprise en Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 183-211.

11. *Ibid.*, p. 201.

12. Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », dans Pierre Amselek (dir.), *Théorie du droit et science*, Paris, PUF, 1991, p. 19.

Autrement dit, il y a nécessairement des interprétations, et heureusement des interprétations.

Bien évidemment, ces questions reliées à la pluralité du sens et des interprétations ne peuvent pas ne pas venir interpellier des considérations d'ordre épistémologique – quitte à revenir par la suite sur des considérations plus fondamentales et pour ainsi dire plus « ontologiques ». De même que, et pour reprendre cet exemple de la plus haute importance chez Ricœur, « [l]es problèmes posés par le symbole se réfléchissent [...] dans la méthodologie de l'interprétation¹³ », de même les difficultés inhérentes à la polysémie des textes et des actions se répercutent sur la recherche des critères et des moyens pouvant en venir à bout. Ce qui ramène, très justement, à cet article incontournable qu'est « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » et à tout ce qu'il discute en termes de cercle herméneutique de la conjecture et de la validation – Ricœur s'inspire alors de E. D. Hirsch¹⁴. La question qui ne manque jamais d'être ardue est celle de savoir comment il est possible d'éviter le cercle magique qui consisterait à valider des conjectures pour le simple plaisir de les valider, et ce, dans une sorte d'autojustification qui n'aurait dès lors rien de rigoureuse. Il s'agit, autrement dit, de trouver des mécanismes pour empêcher toute validation hâtive, à savoir des critères à même de les invalider. Un de ceux-ci, peut-être le plus connu, est fourni par ce que dit Karl Popper de la « falsifiabilité » dans *Logique de la découverte scientifique*¹⁵. Pour aller à l'essentiel du propos, l'idée de Popper consiste à chercher comment une proposition peut être vraie en cherchant à voir les manières dont elle pourrait se révéler fausse. La façon de procéder de Ricœur est quant à elle quelque peu différente. Si elle prend certes note des avancées faites

13. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 18. Et Ricœur de poursuivre : « l'interprétation part de la détermination multiple du symbole [...] ; mais chaque interprétation, par définition, réduit cette richesse, cette multivocité, et “traduit” le symbole selon une grille de lecture qui lui est propre » (*idem*).

14. Voir E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1967.

15. Voir Karl Popper, *Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1978 [1934].

par Popper, elle tâche surtout de ne pas s'y contraindre. Ce qui lui importe plus que tout, c'est de garder ouvertes plusieurs possibilités et de réanimer sans cesse ce qui est leur engagement et leur combat. C'est ainsi, en court et en bref, que « [l]e rôle de la falsification est tenu [...] par le conflit des interprétations¹⁶ » chez Ricœur, que c'est ce conflit qui vient bonifier ou tonifier le propre de l'interprétation en sorte que, très précisément, l'un soit inséparable de l'autre.

Ce conflit des interprétations comme figure épistémologique de premier plan donne à penser qu'il est toujours possible d'argumenter en faveur ou en défaveur de telle ou telle interprétation, qu'il est toujours possible de les confronter entre elles et même de les arbitrer¹⁷. Ce dont il est question, c'est de quelque chose qui prend nécessairement la forme d'un procès ouvert. D'une part, il s'agit d'un procès au sens de processus ne pouvant être stoppé – sauf de manière tout à fait artificielle – et donc aussi au sens d'une dynamique dans laquelle un argument répond à un autre, puis à un suivant, et ainsi de suite dans un débat au moins théoriquement sans fin. D'autre part, il peut aisément s'agir de voir ce procès ouvert propre au conflit des interprétations au sens juridique du terme ou lui-même interprété dans les us et coutumes d'une cour de justice. Et, de fait, c'est ce que se trouve à faire Ricœur toujours dans « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », mais en s'appuyant cette fois sur le travail qu'il estime être « fameux » de H.L.A. Hart¹⁸. Selon ce dernier, tout procès montre des arguments attachés à se défendre de quelques accusations et tentant par là de « récuser » la validité de celles-ci ; comme il en montre d'autres attachés au contraire à réfuter cette dernière réfutation et donc à vouloir que telle ou telle

16. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 202.

17. « Parler de l'interprétation [implique] la reconnaissance du fait qu'il est toujours possible d'interpréter autrement le même complexe [d'actes de langage], et donc l'admission d'un degré inévitable de controverse, de conflit entre interprétations rivales. » (Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, op. cit., p. 442.)

18. Voir H.L.A. Hart, « The Ascription of Responsibility and Rights », *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 49, 1948, p. 171-194. Voir aussi Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 205.

charge soit belle et bien inscrite au dossier de l'accusé. Il convient très certainement ici de citer au long ce qu'en dit Ricoeur afin de bien en faire ressortir les points importants :

La fonction intermédiaire du raisonnement juridique montre clairement que les procédures de validation ont un caractère polémique. Face au tribunal, la plurivocité commune aux textes et aux actions est portée au jour sous la forme d'un conflit des interprétations, et l'interprétation finale apparaît comme un verdict duquel il est possible de faire appel. Comme les sentences légales, toutes les interprétations dans le champ de la critique littéraire et dans celui des sciences sociales peuvent être contestées, et la question : « Qu'est-ce qui peut récuser une prétention ? » est commune à toutes les situations où l'on argumente¹⁹.

Au moins trois éléments sont à retenir de cette dernière citation. Un premier renvoie à ce que la simple présence des arguments contraires à l'intérieur de l'enceinte d'un tribunal – tout fictif et théorique qu'il soit – tend à démontrer qu'ils se reconnaissent les uns les autres comme étant légitimes. Pour Ricoeur, le conflit des interprétations n'a jamais pour but l'annihilation de la position adverse, mais plutôt et surtout l'autopromotion de chaque argument, plus le bénéfice de la discussion et de la vérité, si possible. Les arguments contraires se plient à l'autorité d'un tiers, le tribunal, qui en retour reconnaît les parties dans un jeu de renvois qu'il faut dès lors dire positif. Ce qui amène à une seconde remarque. Dans la lecture que fait Ricoeur de cet exemple chez Hart, tout se passe comme si les parties de la dispute savaient que toute interprétation était par essence quelque chose comme un « déchirage problématique²⁰ » et qu'à ce titre, c'était bien le pluralisme qui se présentait comme leur horizon indépassable. Cela étant dit, ce serait une grave erreur de penser que puisqu'il est ici question d'épistémologie, ce pluralisme est assimilable à un simple pluralisme méthodologique. Le propos ricoeurien se situe à un niveau beaucoup plus radical, subtil et nuancé en cela même qu'il vise

19. *Idem*. Voir également, pour le commentaire, Charles E. Reagan, « L'herméneutique et les sciences humaines », dans Jean Greich et Richard Kearny (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 179.

20. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 313.

ce qui a été appelé plus haut un « pluralisme philosophique ». Ce qui l'intéresse, et c'est là qu'entre en jeu la troisième remarque, c'est de se frayer un chemin à égale distance des écueils du dogmatisme et du scepticisme et dans lequel pourraient s'avancer diverses herméneutiques²¹. Du côté du dogmatisme, il doit s'agir de toujours sauvegarder et faire la promotion de ces mécanismes petits ou grands qui offrent un blocage interne à la discussion, empêchant par là une des parties de devenir hégémonique et violente. Du côté cette fois du relativisme, il importe à Ricœur de rappeler que si tout n'est pas dans tout, ce n'est pas non plus toutes les interprétations qui se valent. « Une interprétation ne doit pas être seulement probable, écrit-il, mais plus probable qu'une autre²². » Il existe très certainement des « critères de supériorité relative » pour en juger et ce sont ces critères qui finalement battent en brèche le relativisme sur son propre terrain.

Au chapitre du « pluralisme philosophique » se profile aussi toute la question des échanges entre considérations d'ordre épistémologique et ontologique. Ces va-et-vient sont une des signatures ou un des traits caractéristiques de l'ensemble de l'œuvre ricœurienne. Leur fonction ici est de montrer que le conflit des interprétations, bien loin de se réduire à une simple méthode, se trouve à être relié à des conflits beaucoup plus profonds et essentiels. Il en va, en effet, de la définition même de l'interprétation que d'être une forme de perception elle-même constamment cernée par sa propre *finitude*. C'est ce que Ricœur disait déjà en 1960 dans *L'homme faillible* : « toute vue de... est point de vue sur...²³ », et plus loin, « il appartient à l'essence de la perception d'être inadéquate²⁴ ». La perspective humaine est une perspective située avec son *hic et nunc* et toutes les limitations qui

21. Voir surtout Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 202.

22. *Idem*.

23. Paul Ricœur, *L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960, p. 39.

24. *Ibid.*, p. 41. Cela dit que cette finitude n'est pas seulement affaire de perception, mais aussi de présupposition : « Cette finitude de l'interprétation signifie que toute pensée pensante a ses présuppositions qu'elle ne maîtrise pas, et qui deviennent à leur tour des situations à partir desquelles nous pensons sans pouvoir les penser pour elles-mêmes. » (Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 298.)

vont avec. Et comme si cette finitude n'était pas assez difficile et triste comme cela, elle a encore à faire l'épreuve de ce qui est l'*infinitude* de son projet, à savoir celui justement de comprendre et d'interpréter le monde. Le conflit est alors à l'intérieur même de l'interprétation comme combat de sa finitude et de son infinitude, comme travail de sa passivité réceptive et de son activité d'appropriation du sens. Pour Ricœur, autrement dit, toute interprétation est en elle-même déchirée, brisée. Ce qui entraîne, par ailleurs, cette autre conséquence non négligeable voulant qu'il faille renoncer définitivement à l'idée d'une herméneutique qui aurait cette qualité d'être universelle – ce qui, par ailleurs, s'oppose catégoriquement au projet gadamérien qui, lui, recherche justement cette universalité²⁵. Ricœur est absolument clair à ce sujet dans *De l'interprétation* : « il n'existe pas d'herméneutique générale²⁶ ». Si une herméneutique est possible, elle devra respecter le fait qu'elle est elle-même limitée et « régionale ». Ce qui est alors le champ herméneutique, c'est-à-dire le lieu de rencontre de ces différentes interprétations, est « en lui-même brisé²⁷ ». Il est lui également brisé.

Le propre de ce conflit des interprétations n'est pas d'être à lui-même sa solution, mais de demeurer une question ouverte, un problème à la fois insoluble et profond. Pour Ricœur, encore une fois, il n'est pas d'éléments ou d'idées qui n'en soient touchés, irradiés. Il s'agit à ce propos de se rapporter à ces pages très denses et complexes de *De l'interprétation* situées sous les rubriques « La réflexion et le langage équivoque » et « La réflexion et le conflit herméneutique »²⁸. Ce qui s'y montre d'abord et avant tout, c'est que « les apories de l'interprétation sont celles de la réflexion elle-même²⁹ » et que, de ce fait, « ce n'est pas *une*, mais plusieurs interprétations qu'il faut intégrer à

25. Voir entre autres à ce propos « L'aspect universel de l'herméneutique » à la fin de Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996 [1960], p. 500-516.

26. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 63.

27. *Ibid.*, p. 35.

28. Voir *Ibid.*, p. 54-61 et 61-63.

29. *Ibid.*, p. 55.

la réflexion³⁰». Et justement, qu'est cette dernière? C'est une pensée qui se forme et s'informe en puisant à même ce qui l'entoure, à savoir à même ce que Ricoeur nomme «*l'univers des signes*». Face à cet univers, c'est-à-dire à la culture en son sens le plus extensif, la pensée ne peut que faire et refaire l'expérience de la contingence et de la plurivocité de multiples contenus plus ou moins disparates. Il y a là certes une difficulté de taille, mais une difficulté cependant nécessaire selon Ricoeur : «*Que l'universalité du discours philosophique passe par la contingence des cultures, que sa rigueur soit tributaire de langues équivoques, que sa cohérence passe par la guerre des herméneutiques, voilà ce qui peut et doit apparaître [...] comme la triple aporie bien formée et bien posée*³¹.» C'est une fois de plus d'une positivité dont il s'agit ; s'il y a nécessairement des interprétations, il y a aussi heureusement des interprétations.

Soit l'exemple plus concret de l'histoire et de l'interprétation historique. De *Histoire et vérité* en 1955 jusqu'à *La mémoire, l'histoire et l'oubli* en 2000, Ricoeur s'en tient continuellement à ces deux idées forces : celle voulant que «*[l]'histoire se pluralise comme la vérité*³²», d'une part, et celle pour qui l'histoire est une «*chaîne des interprétations et des réinterprétations des héritages du passé*³³», de l'autre. Le conflit des interprétations n'est plus tant, de ce double fait, *sur* l'histoire que *dans* l'histoire même comme devenir de ce que les hommes sont et font les uns pour les autres. Et comment la connaît-on, cette histoire dont nous participons toujours? Un sous-exemple particulièrement éclairant dont discute Ricoeur est celui des témoignages, en général,

30. *Ibid.*, p. 61.

31. *Ibid.*, p. 55. Et Ricoeur de poursuivre sur la même page : «*Pour devenir concrète, la réflexion doit perdre sa prétention immédiate à l'universalité, jusqu'à ce qu'elle ait fondu l'une sur l'autre la nécessité de son principe et la contingence des signes à travers lesquels elle se reconnaît. C'est précisément dans le mouvement d'interprétation que cette fusion peut s'accomplir.*»

32. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 190. Et quelques pages auparavant : «*je voudrais montrer pour quelle raison de principe une pluralité de systèmes d'interprétation est possible. Pour cela je porterai la pluralité au cœur même du mouvement de croissance de l'histoire*» (*ibid.*, p. 187).

33. Paul Ricoeur, *Temps et récit, Tome III. Le temps raconté*, *op. cit.*, p. 319.

des témoignages historiques, en particulier³⁴. Car il n'y a peut-être pas de meilleur accès à ce qui s'est passé que d'écouter une personne qui raconte y avoir été, mais également de pire accès en ce que son témoignage peut être partiel, partial ou même complètement faux. La question du témoignage oscille donc entre les pôles de la confiance et du soupçon. Il s'agit de vérifier la véracité de telle ou telle assertion en empruntant – Ricœur emprunte lui-même l'idée à Carlo Ginzburg – le « paradigme indiciaire³⁵ », c'est-à-dire en recoupant les dires avec les preuves matérielles, en scrutant les signes d'inauthenticité, d'inexactitude, etc. Or voilà, ce recueillement d'indices n'est qu'une première partie d'un processus plus long qui culmine justement dans le procès des témoignages opposés – ce qui rappelle Hart et son raisonnement juridique bien que le lien ne soit pas explicitement fait dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Tout est encore et toujours affaire de conflictualité et d'arbitrage : « il n'y a pas d'autre recours contre un faux témoignage qu'un autre témoignage plus crédible³⁶ ». Ce que cherche ainsi à faire Ricœur, c'est de construire un « espace de controverse » à l'horizon duquel se trouverait la question de la véracité et non celle de la vérité ; horizon qui serait, par ailleurs, la meilleure garantie pour cet espace de ne pas se refermer sur lui-même. Dans cette perspective, l'histoire n'a pas tant de juge qu'une multitude de témoins, à savoir les hommes qui la font, l'interprètent et la font en l'interprétant. Il s'agit d'une histoire qui s'inscrit et se succède à elle-même par la grâce du conflit et du *dissensus* quant à son sens passé, présent et futur.

III. LE CONFLIT SOCIAL

Du conflit des interprétations et de ce qu'il implique *dans* l'histoire, on doit passer à sa signification *dans* la société et à la thématisation

34. Voir surtout Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, op. cit., p. 201-208, de même que p. 215 et suiv.

35. Voir Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », dans Carlo Ginzburg, *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, p. 139-180.

36. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 34.

ricœurienne du conflit social. Parce que Ricœur est bel et bien un penseur de la conflictualité inhérente au champ pratique, de ce qui en lui ne va pas de soi, ne tourne pas rond, s'affronte, se relance, etc. C'est lui et personne d'autre qui a, par exemple, signé cet article troublant et pénétrant intitulé « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité?³⁷ » ; aussi faut-il le lire pour se convaincre de ce que son auteur s'inscrit aisément dans la tradition de la sociologie du conflit allant entre autres de Freund et Coser à Weber et Simmel³⁸. Ce qui est partagé par ces théoriciens et que reformule Ricœur, c'est en premier lieu l'idée d'une « prise de conscience du caractère irréductible des situations de conflit³⁹ ». La conflictualité entre les hommes était, est et est là pour rester. Chose ou état de chose qui n'est d'ailleurs pas plus mal. Il s'agit de dire, en effet, qu'au même titre que le conflit des interprétations est apparu positivement, l'*agonisme* social est étudié par Ricœur comme devant être « générateur de quelque chose de positif⁴⁰ » – quelque chose, entre autres, comme du pluralisme ou plus de pluralisme. Ce qui doit alors permettre une certaine redite : la conflictualité entre les hommes était, est et est là pour rester puisqu'elle a un sens, c'est-à-dire une signification et une finalité.

Est-ce à dire cependant que la seule manière de la penser soit en en faisant l'apologie? Point s'en faut pour Ricœur. Ce qu'il cherche plutôt à faire consiste à adopter une attitude qui ne serait ni naïve, ni volontaire et qui, par là, tâcherait de ne pas tomber dans les

37. Voir Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? », dans Coll., *Contradictions et conflits : Naissance d'une société?*, Lyon, Chronique sociale de France, 1971, p. 189-204.

38. Voir Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, et Julien Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983. Ricœur se réfère au premier dans « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? », *art. cit.*, p. 191. Voir Lewis A. Coser, *Les fonctions sociales du conflit*, Paris, PUF, 1982 [1956] ; et Max Weber, *Économie et société*, Tome 1, Paris, Plon, 1995 [1922]. Une référence se trouve par exemple dans Paul Ricœur, « Ipséité/ Altérité/ Socialité », *Archivio di Filosofia*, vol. 54, n° 1/3, 1986, p. 23. Enfin, il ne faudrait pas passer à côté du travail de pionnier fait par Simmel. Voir Georg Simmel, *Le conflit*, Paris, Circé, 1995 [1908].

39. Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? », *art. cit.*, p. 190.

40. *Idem*.

idéologies respectives de cette naïveté et de ce volontarisme. Celle, d'une part, qu'il convient de nommer l'« idéologie du dialogue à tout prix » et qui se retrouve plus particulièrement dans la prédication de l'Amour et la conscience chrétienne – surtout celle qui se glorifie d'être la « bonne » conscience chrétienne. Celle, d'autre part et inversement, qui se montre en tant qu'« idéologie du conflit à tout prix »⁴¹ et qui peut facilement tourner en pathologie, sinon en pathologie extrême : du *Mein Kampf* de Hitler à Pol Pot, etc. Si donc il existe une réponse pratique et théorique à ce double aveuglement chez Ricoeur, elle consiste à revenir à une approche réaliste⁴² qui fait certes du conflit une nécessité de la vie sociale, mais qui surtout en fait cette chose qui doit sans cesse être expliquée.

Cette explication concrète de l'*agon* social peut être reliée au conflit des interprétations si l'on prend pour point de départ l'idée que la polysémie du langage est « source de malentendu dans l'usage quotidien⁴³ ». Les hommes se parlent certes, échangent des expériences variées par l'entremise du langage, mais ne se comprennent pas toujours pour autant. Ricoeur fait face, cette fois encore, à ce préjugé des plus tenaces voulant que la parole et le dialogue soient intrinsèquement porteurs de paix et d'harmonie. Sa réponse est alors toute prête : « l'idée d'un dialogue – le dialogal – laisse supposer que les gens s'entendent et s'aiment bien, alors que le dialogique peut être parfaitement conflictuel⁴⁴ ». Il y a de la conflictualité entre les hommes parce qu'ils ne s'entendent pas sur le sens à donner à leurs actions et que celles-ci créent d'elles-mêmes de nouveaux sens, de nouvelles descriptions à mesure qu'elles s'actualisent. Et c'est ainsi que l'un et l'autre se motivent et se relancent : l'agonistique de l'action travaille l'agonistique du discours et vice-versa.

41. La discussion de ces deux « idéologies » se trouve condensée dans *ibid.*, p. 193.

42. « [C]e qu'il nous faut d'abord c'est de redevenir très descriptif, discerner les vrais conflits des faux conflits ; aussi bien contre l'idéologie qui les masque que contre l'idéologie qui les majore. » (*Ibid.*, p. 204.)

43. Paul Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 47.

44. Paul Ricoeur, « Préface », dans Anne Decosse (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, Liège, Mardaga, 1973, p. 60.

Les implications sociologiques d'un tel positionnement du conflit très tôt dans le discours et l'action sont tout à fait importantes. En posant le problème de la sorte, en effet, Ricœur cherche à situer son analyse entre le *tout social* et le *tout individuel* et, en ce sens, à se donner les moyens de penser les rapports sociaux dans leurs dynamiques propres. Trois idées apparaissent dès lors comme étant essentielles et, qui plus est, fortement liées entre elles. D'abord s'agit-il d'insister ou de ré-insister sur ce « fait premier, la *fragmentation*, voire la dispersion du phénomène humain⁴⁵ ». Si, dans ce court passage de *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, le fait de la fragmentation est surtout lié à la question de la pluralité humaine – au sens d'Arendt comme il a été vu –, il peut également être compris comme constitution de la société à travers la multitude de ses conflits. Ceux-ci sont dans leur immense majorité des conflits partiels qui n'impliquent pas tout de la personne de ses participants : Pierre, Jean et Jacques sont de tel côté de cette rivalité sportive, de tel autre en ce qui a trait à cet enjeu social et de tel autre encore pour ce qui concerne ce débat politique et ainsi de suite. Le conflit social n'est pas la guerre tout azimut ou la recherche de l'anéantissement de l'autre. En travaillant la fragmentation sociale, il vient très justement empêcher que toutes choses ne se retrouvent que sur une seule ligne de clivage, une seule *fracturation* dans laquelle, du coup, viendraient s'engouffrer tous les antagonismes. Et cela doit permettre une seconde idée : le conflit social est en lui-même une logique de composition-décomposition des rapports sociaux. Les individus s'associent pour lutter au gré de différentes alliances et selon la force de différentes solidarités. Sont ainsi créés des liens qui se font et se défont, se refont par ici pour se redéfaire par là, et ce, dans un travail hautement dynamique de la société sur elle-même. D'où également la troisième des idées à retenir. Dans la perspective ricœurienne, c'est finalement la multitude des conflits qui informe la société, qui la met en forme, en image et en sens. Le social, en d'autres termes, ne se révèle à lui-même, à savoir comme articulation et étagement de rapports, que *par* le conflit.

45. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, op. cit., p. 396. (C'est moi qui souligne.)

Reste à se demander comment se mettent en œuvre ces logiques de fragmentation, de composition-décomposition et d'étagement; c'est-à-dire, aussi, à se demander autour de quels enjeux fondamentaux s'organise la conflictualité sociale. L'analyse ricœurienne se situe au niveau de « l'horizontalité du vivre-ensemble », mais intègre de plus en plus de dimensions reliées à l'institutionnalisation et à l'organisation sociale – ce à quoi correspond par ailleurs un déplacement vers *Soi-même comme un autre*, en général, vers sa sous-section « Institution et conflit »⁴⁶, en particulier. Peut-être personne à ce jour n'a mieux résumé et synthétisé cet enjeu central des sociétés modernes que Harold Lasswell : « *Who gets What, When, How*⁴⁷ ? » La société n'est que la somme des richesses, des avantages et des charges, des responsabilités et des pouvoirs, des prestiges et des critiques, etc., qui se transigent en elle. Et tout le problème est de savoir comment diviser cette somme, la répartir et la distribuer. L'enjeu dont il est question est bel et bien, en ce sens, un enjeu de justice, mais d'une justice profondément attachée à ces objets – au sens presque sentimental du terme « attacher » – de telle sorte qu'elle soit partielle, souvent partiale et donc encore une fois tout à fait conflictuelle. À ce propos, et toujours dans cette partie de *Soi-même comme un autre*, Ricœur se dit assez près des théories élaborées par Michael Walzer⁴⁸ concernant les biens sociaux et les sphères de justice : citoyenneté, emploi, sécurité sociale entre autres. Ce qui l'intéresse surtout dans cette idée de biens et de sphères inlassablement au pluriel, c'est que ceux-ci sont nécessairement tributaires d'estimations ou d'évaluations hétérogènes à l'intérieur

46. Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 291-305.

47. Il s'agit en fait d'une partie du titre de l'ouvrage de Lasswell. Voir Harold Dwight Lasswell, *Politics : Who gets What, When, How*, New York, Meridian Books, 1958.

48. Voir Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983. L'analyse ricœurienne se trouve en Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 293-294 de même que dans Paul Ricœur, « La pluralité des instances de justice », dans Paul Ricœur, *Le Juste*. Tome I, Paris, Esprit, 1995, p. 121-142.

etc. – qui s'organisent selon des stratégies de justification elles-mêmes adaptées à une « diversité de critères qui fait qu'une personne peut être tenue pour "grande" ou "petite", en fonction d'une diversité de grilles de grandeur que les auteurs appellent des économies, en raison de leur cohérence par rapport à un certain type de réussite sociale⁵⁵ ». Les performances exigées d'un chef d'orchestre ne sont pas les mêmes que celles qu'on exige d'un premier violon et encore moins celles d'un banquier ou d'un comptable; les récompenses non plus d'ailleurs. Ce qui leur est commun cependant, c'est que chacun doit résister à l'épreuve de la contestation de son bon droit à ceci ou cela s'il veut que celui-ci apparaisse « justifié ». Au centre de l'analyse se situe donc la dispute et le litige; dispute à propos des épreuves de qualification, litige sur la grandeur même des personnes, des rétributions y correspondant et ainsi de suite. Non pas que tout accord soit impossible ou que ce soit la guerre de tous contre tous, mais que tout accord est par définition instable et vulnérable. Ainsi, dans la lecture qu'en fait Ricœur, « c'est finalement le rapport entre accord et désaccord qui peut être tenu pour l'enjeu le plus vaste de l'entreprise » de Boltanski et Thévenot.

Accord et désaccord à la fois interne et externe, au sein de chaque « cité » et entre elles. C'est, en effet, le même processus qui régit les deux niveaux. Les rapports d'une cité à l'autre ont également comme point de départ leurs heurts et leurs désaccords : « L'accusation peut aller jusqu'à l'invalidation résultant de la confrontation entre deux mondes. La contestation prend alors la forme du *différend*, en l'absence d'une base d'argumentation relevant du même système de justification⁵⁶ ». Chacun des participants à ce *différend* veut le régler selon les critères prévalant dans sa « cité » en sorte que peut-être seule l'indicibilité augmente aussi vite que l'incompréhension mutuelle. Comment trancher dès lors et rétablir quelque chose comme un certain bien commun ? Il est surtout intéressant de constater ici que

Ricœur, « Morale, éthique et politique », *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n° 65, 1993, p. 15-16.

⁵⁵. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 300.

⁵⁶. *Ibid.*, p. 305.

la réponse de Boltanski et Thévenot, celle-là même qu'endosse Ricœur, s'inscrit dans ce que disait jadis un Simmel par exemple lorsqu'il soulignait que « le compromis [...] est l'une des plus grandes inventions de l'humanité⁵⁷ ». *De la justification* ne dit pas autre chose : « dans un compromis, on se met d'accord pour composer, c'est-à-dire pour suspendre le différend, sans qu'il ait été réglé par le recours à une épreuve dans un seul monde⁵⁸ ». Cela étant, faut-il faire bien attention et toujours être conscient des limites propres à ce concept de compromis. Jamais dans cette discussion ricœurienne du livre de Boltanski et Thévenot, ni même jamais dans l'œuvre entière de Ricœur ne se trouve l'idée que le compromis serait une solution autre que partielle et problématique. Le compromis n'a rien du consensus. Absolument rien. Ce qu'il permet plutôt, c'est de laisser être le conflit en lui garantissant, *et* des règles, *et* des issues possibles, c'est-à-dire possibles parce qu'encore partielles et problématiques.

La conflictualité est donc endémique pour Ricœur. Elle est *sous* le compromis comme elle en est tout autant la *source*. C'est de cette manière qu'il convient de lire les détours et discussions précédentes : ils doivent servir à montrer le caractère pour ainsi dire contagieux du conflit de même que l'effet de cette contagion, à savoir la sorte de fragmentation dynamique, la sorte de pluralisme qu'elle implique à l'échelle de la société. Dans la perspective ricœurienne, il n'est pas jusqu'à la symbolique sociale qui ne soit affectée par ce travail agonistique. Si l'action est conflictuelle, il y a également une « structure essentiellement conflictuelle [attachée à l'] imaginaire⁵⁹ » social. D'où deux remarques à peu de choses près récapitulatives. La

57. Georg Simmel, *Le conflit*, *op. cit.*, p. 143.

58. Luc Boltanski et Laurent Thévenot cités dans Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 306.

59. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 379. Il est vrai que Ricœur se réfère alors plus particulièrement au dualisme de l'idéologie et de l'utopie. Si la référence peut être interprétée en un sens plus large, c'est que ces deux figures sont emblématiques du travail et des manipulations qu'il est possible d'effectuer sur cet imaginaire en termes plus politiques comme la suite du propos aura tendance à le démontrer.

première c'est que s'opère un certain « bouclage de la boucle » entre le conflit social et le conflit des interprétations du moment où cet imaginaire n'est qu'une pluralité d'interprétations rivales sur une pluralité de sens attachée à l'agir en société. La seconde remarque, quant à elle, renvoie à l'idée d'une constitution du lien social « *au point de jonction* des pratiques et des représentations⁶⁰ ». Cette jonction, importe-t-il de le souligner, n'est pas de l'ordre de la synthèse, mais de celui d'un « écart » ; un « écart » qui est certainement causé par la conflictualité inhérente à l'imaginaire social et qui, au surplus, devient l'enjeu éthique et politique de cette conflictualité. C'est que celui ou ceux qui sont capables d'imposer leurs vues à l'intérieur de ce conflit sont également ceux qui pourront rendre la société à leur image, étant donné que celle-ci n'est justement que l'image de la manière dont le conflit social est organisé. La porte est alors ouverte à toutes les manipulations petites ou grandes, la vulgate de la lutte des classes transformée en domination soviétique en étant un bon exemple – il s'agira d'y revenir en discutant de l'idéologie. Aussi est-ce dans ce risque perpétuel que commence à venir se glisser le plaidoyer ricœurien pour une forme au moins minimale d'éthique du *dissensus*. Parce que cette éthique existe bel et bien chez Ricœur, même si parfois elle ne peut paraître qu'en filigrane. Dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* par exemple : « je plaide [...] pour un usage thérapeutique et pédagogique du *dissensus*⁶¹ ». C'est là, en tout état de cause, une des auto-limitations importantes de la pensée ricœurienne, sa volonté ferme de ne pas se laisser abuser par le politique en le neutralisant par un retour incessant du conflit.

IV. LE CONFLIT POLITIQUE

Si une seule phrase devait servir de porte d'entrée à la conception ricœurienne du politique, ce serait invariablement celle-ci : « Je dis que seuls ceux qui ont reconnu théoriquement et pratiquement la nature irréductiblement polémique et conflictuelle de l'exercice du

60. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, op. cit., p. 494.

61. *Ibid.*, p. 413 ; voir aussi p. 387 et 653.

pouvoir sont armés contre la pathologie qui se greffe sur cette structure conflictuelle⁶². » Il pourrait même s'agir d'un exergue tellement la citation est adroite à cerner, et la spécificité du phénomène politique chez Ricœur, et l'originalité de sa réflexion, rapport complexe de réalisme, de critique et d'idées éthiques. Sa première part de réalisme lui vient de ce que le politique est une réalité en soi ; un « monde » qui pour ainsi dire est jaloux de son autonomie avec tout ce que cela implique de raison et de capacité propre – « [r]ationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique⁶³ ». La démarche ricœurienne est ainsi à comprendre et à juger le politique pour ce qu'il est et non, par exemple, pour ce qu'il pourrait être à partir d'un critère éthique. L'un ne peut être subordonné à l'autre pour Ricœur ; ce qui n'empêche cependant pas qu'il y ait « intersection »⁶⁴ entre les sphères éthique et politique en sorte qu'une certaine vigilance soit possible, souhaitable même, et ce, entre autres à travers cette éthique du *dissensus* discutée plus haut et sur laquelle il faudra revenir en fin de parcours. Ce qui nous amène à parler de la dimension critique de la réflexion ricœurienne. Cette dernière relève de ce qu'il faut prendre conscience de la distance entre la réalité du politique et ce qui est sa fiction, c'est-à-dire sa construction chimérique dans et par les us et abus de la domination.

Provenant, comme c'est ici le cas, du conflit des interprétations et du conflit social, c'est toute la question de la démocratie qui semble d'abord vouloir se poser pour comprendre la dynamique politique des sociétés occidentales modernes. La démocratie est un fait massif, elle est *notre monde* ; ce qui ne l'empêche toutefois pas d'être pleine de toute sorte de fausses évidences : son succès cache mal sa rareté et sa fragilité tant géographique qu'historique ; ce n'est pas parce que l'on vit en démocratie que l'on est démocrate, etc.

62. Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité? », *art. cit.*, p. 191.

63. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 261.

64. Voir entre autres Paul Ricœur, « Éthique et politique » dans Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 393 de même que, et plus généralement, Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », *art. cit.*, p. 5-17.

Grandeur et misère de la démocratie donc. Mais si la réflexion de Ricœur prend acte de ce constat et de cet embarras, elle s'inscrit néanmoins dans un effort pour penser « l'horizontalité du vivre-ensemble » comme « *vouloir vivre ensemble* »⁶⁵, sorte de dédoublement à partir duquel s'érige la communauté politique. La pensée ricœurienne vient en ce point rencontrer celle de Hannah Arendt concernant ce qu'elle nomme le « pouvoir » ou le « pouvoir-en-commun »⁶⁶ – qu'il s'agit de distinguer *eo ipso* de l'autorité et de la domination. Ce pouvoir, c'est celui de l'agir ensemble des hommes, de leur association et des modalités décisionnelles qui l'accompagnent. Il recouvre, en ce sens, l'idée de pluralité humaine – la première des idées reprises d'Arendt par Ricœur – sous l'angle cette fois de la durée d'un destin à partager et sous celui d'une concertation attachée aux choix touchant la collectivité. Est-ce à dire pour autant que cette durée et cette concertation vont de soi, comme ça, tout bonnement ? Certes pas. La théorie arendtienne – et le commentaire de Ricœur va dans le même sens – se trouve plutôt dans l'obligation de faire intervenir un autre concept, celui de la « sphère publique d'apparition ». Tout ne peut pas être enjeu de politique et bien souvent, ce qui l'est ou l'est devenu le doit à un long travail de publicisation et de « mise à l'agenda ». Le cas de la légalisation du mariage homosexuel au Canada en est un bon exemple. Il tend à démontrer le caractère non consensuel de ce qui est, au fond, le travail *vers* plus de concertation, de justice et d'inclusion. Travail qui est de ce fait inachevé et peut-être même inachevable.

65. Entre autres occurrences, *ibid.*, p. 10.

66. « Le pouvoir correspond, écrit Arendt, à l'aptitude à agir et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. » (Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 153 citée dans Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 228.) Voir parmi plusieurs références à cette question, *ibid.*, p. 227-230 et 299 ; Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 64-66 ; Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 404 ; et « Morale, éthique et politique », *art. cit.*, p. 11.

L'apparition s'appuyant sur la participation des citoyens et inversement, elles reposent aussi toutes deux sur la présence massive de la parole dans l'univers démocratique. C'est même à ce propos que Ricœur livre une des définitions les plus sèches de ce qu'est ce régime : « La démocratie, c'est la discussion⁶⁷. » Cette discussion doit à son tour être au service de la délibération publique, c'est-à-dire de la recherche du meilleur argument et de la meilleure décision pour la collectivité dans telle ou telle circonstance donnée. Ce qui implique très certainement des règles – des lois contre la propagande haineuse par exemple – et des institutions, qu'elles soient parlementaires, électorales, etc. Mais ayant dit cela, encore faut-il se demander si c'est bien tout, si c'est suffisant et complet. Est-ce que, autrement dit, tout va pour le mieux une fois que cette discussion publique et cette délibération ont eu lieu ? Ce serait sans nul doute oublier que le langage est « institution des institutions⁶⁸ » chez Ricœur, qu'il est institution *dans* laquelle les hommes sont depuis toujours et, tout spécialement, qu'il est institution marquée au plus haut point par sa propre polysémie. La discussion démocratique est à replacer dans cet ensemble plus vaste, à savoir qu'elle est empêtrée dans ce qui n'est autre que la fragilité⁶⁹ et l'équivocité du langage politique. Ce qui implique aussi, bien sûr et assez promptement, le retour de tout ce qui est conflit des interprétations et conflit social.

C'est cette conflictualité qui est, en l'occurrence, le second trait de la « double définition de la démocratie⁷⁰ » chez Ricœur – le premier étant le pouvoir. Et comment pourrait-il en être autrement ? Il a été reconnu au moins tacitement depuis le début de cet article que les conflits des interprétations, sociaux et politiques interagissent et s'intersignifiaient dans un jeu de renvoi sans fin apparente et donc tout à fait dynamique. Or, non seulement ces conflits interagissent-ils

67. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 284.

68. Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, *op. cit.*, p. 321.

69. C'est cette fragilité qui est au cœur de ce texte de Ricœur intitulé « The Fragility of Political Language » et plus particulièrement le rapport de cette fragilité avec l'emploi de la rhétorique en politique. Voir Paul Ricœur, « The Fragility of Political Language », *Philosophy Today*, vol. 31, n° 1, 1987, p. 35-44.

70. Voir Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 404.

et s'intersignent-ils, mais encore culminent-ils et trouvent-ils leur expression la plus parfaite dans la forme démocratique. Tel qu'il est souligné dans *Soi-même comme un autre* :

La démocratie n'est pas un régime politique sans conflit, mais un régime dans lequel les conflits sont ouverts et négociables selon des règles d'arbitrages connues. Dans une société de plus en plus complexe, les conflits ne diminueront pas en nombre et en gravité, mais se multiplieront et s'approfondiront. Pour la même raison, le pluralisme des opinions ayant libre accès à l'expression publique n'est ni un accident, ni une maladie, ni un malheur; il est l'expression du caractère non décidable de façon scientifique ou dogmatique du bien public⁷¹.

Ce qu'il est surtout intéressant de voir ici, ce sont les conséquences d'une telle conflictualité généralisée. Celles-ci apparaissent en insistant sur le « caractère non décidable » du bien commun qui en découle et qui fait en sorte de perpétuellement rendre la société à l'incertitude ou à l'ambiguïté de ses fondements et repères. S'il a été dit plus haut que « [l]e social ne se révèle à lui-même, à savoir comme articulation et étagement de rapport, que *par* le conflit », il s'agit maintenant de dire que la société politique dans son ensemble ne se voit également que *dans* le conflit. Le regard est intérieur et non pas extérieur; *in media res* et non pas d'un quelconque point d'Archimède; ce qui, bien sûr, ne peut se faire qu'avec grande difficulté. Pour dire la même chose autrement, la société politique est engluée dans sa propre image et dans le conflit inhérent au procès de symbolisation du social. Aussi Ricœur est-il en ce sens assez proche de la pensée de Claude Lefort qu'il cite parfois comme ici dans *Soi-même comme un autre* : « [la démocratie est signe d'une] *indétermination* dernière quant aux fondements du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre sur tous les registres de la vie sociale⁷² ». De fait, le terme même

71. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 300 et ailleurs : « *So a democracy is not a political regime without conflicts, but rather "one in which" conflicts are open and also subject to negotiation.* » (Paul Ricœur, « The Fragility of Political Language », *art. cit.*, p. 39.)

72. Claude Lefort cité dans Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 303. De Lefort, il s'agira surtout de lire *Essais sur le politique*,

d'« indétermination » se trouve sous la plume de Ricœur lorsqu'il parle, par exemple, de l'espace public comme lieu central du conflit⁷³.

Cela étant dit, Ricœur n'a pas exactement cherché à poursuivre plus avant dans cette voie explorant les ressources sémantiques et philosophiques de l'indétermination démocratique – donnant ainsi parfois l'impression de vouloir laisser le champ libre à d'autres et parmi eux Lefort⁷⁴. Son problème, c'est-à-dire l'objet de son attention, est ailleurs. Tout se passe, en effet, comme si chaque fois qu'il discutait de cette « horizontalité du vivre-ensemble » et de ses implications, ce n'était que pour mieux l'opposer à un second axe politique, marqué celui-là par la verticalité et l'institutionnalisation d'un ordre stable. C'est là le motif fondamental de la philosophie politique de Ricœur : la rencontre de ces deux axes qui ne peuvent pas aller l'un sans l'autre, mais qui ne peuvent pas non plus ne pas se heurter de plein fouet. Il y a « paradoxe politique⁷⁵ ». Ce qui ne manque jamais d'être troublant, c'est que l'horizontalité des rapports sociaux et politiques engendre pour ainsi dire d'elle-même son contraire, à savoir des relations tout à fait asymétriques basées sur

XIX^e-XX^e siècles, Paris, Seuil, 1986, comme ici, et à *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

73. Voir Paul Ricœur, « The Fragility of Political Language », *art. cit.* p. 39.

74. Dans *Soi-même comme un autre* par exemple : « mon problème n'est pas ici de proposer une philosophie politique digne de celle de Éric Weil, de Cornelius Castoriadis ou de Claude Lefort » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 295).

75. C'est le titre de l'article de 1957 d'abord paru dans *Esprit* et repris ensuite dans Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 260-285. Voici ce que Ricœur en dit dans *Réflexion faite* quelque trente-huit ans plus tard : « la révolution de Budapest suscite la même année [1957] l'article sur "Le paradoxe politique" qui devait déterminer la suite de mes incursions dans le champ de la philosophie politique » (Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 54). Cette idée de « paradoxe » se trouve aussi et entre autres dans Paul Ricœur, « Les paradoxes de l'auto-rité » dans Paul Ricœur, *Le Juste. Tome II*, *op. cit.*, p. 107-123 ; Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 299 et suiv. ; Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 400-401 ; Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », *art. cit.*, p. 14-15 ; Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, *op. cit.*, p. 101 ; et Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 307-308.

l'autorité de certains sur certains autres et sur la hiérarchisation de cette autorité. Il y a des gouvernants et des gouvernés. La société ne tient – c'est-à-dire ne tient ensemble et ne tient debout – que grâce à cette verticalité et ce qui est en bout de ligne la structuration plus ou moins pyramidale de l'organisation des rapports sociaux. Ricœur utilise à ce propos le vocabulaire autrefois développé par Max Weber concernant ce qui n'est autre que la « force »⁷⁶ et son usage. S'opposant à l'idée de « forme » au sens de la reconnaissance mutuelle, horizontale, etc., la force « a sa marque dans toutes les cicatrices qu'a laissées la naissance dans la violence de tous les États devenus des États de droit⁷⁷ ». Car c'est bien de cela qu'il s'agit : l'axe de l'autorité est constitué en monopole de la contrainte, de la violence ; ce qui n'est certes pas rien et trouve son incarnation absolue dans l'État. Et ici faut-il faire bien attention. Ce que dit Ricœur, toujours dans les suites de Weber, ce n'est pas que l'État est pure violence, mais qu'il n'est pas non plus pure rationalité. La réalité est plutôt à mi-chemin de ces deux fantaisies. L'État, c'est la *capacité* bien réelle et toujours présente de la contrainte ; *capacité* qui peut alors être soit légitime, soit illégitime, à ceci près qu'elle est constamment objet de légitimation.

Un autre langage dans lequel est exprimé ce puissant « paradoxe politique » est celui du pouvoir au sens arendtien du terme, et tel que déjà vu, d'une part, et celui de la domination au sens encore une fois wébérien, de l'autre⁷⁸. Sans trop entrer dans les détails de la thèse wébérienne sur la *Herrschaft*, s'agit-il au moins minimalement

76. Voir surtout Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 299 ; Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 400-401 ; et Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », art. cit., p. 14.

77. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 299. La même idée est seulement plus explicite dans *Du texte à l'action* : « Tous les États modernes sont issus de la violence des rassembleurs de terres ; c'est la même violence qui, dans les sociétés traditionnelles, a éduqué l'homme au travail moderne. Il n'est donc pas contestable que l'État le plus raisonnable, l'État de droit, porte la cicatrice de la violence originelle des tyrans faiseurs d'histoire. » (Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 401.)

78. Voir cette fois principalement Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 227-230 et 299.

de noter qu'elle s'organise autour de la relation commandement-obéissance ou autour de « l'attente de l'obéissance d'autrui »⁷⁹. La violence n'est alors qu'un des moyens en vue de cette fin qu'est l'obéissance; ces moyens qui comptent aussi dans leurs rangs la croyance des gouvernés envers la justesse de tel ou tel acte de pouvoir, etc. Mais importe-t-il surtout de comprendre que ces moyens en vue de l'obéissance, ce travail constant et contraignant sur la contrainte ont inévitablement pour effet de venir éroder, abîmer ce qu'il peut y avoir de « *vouloir vivre ensemble* ». Les mots choisis sont même faibles. Ricœur n'utilise pas les verbes « éroder » et « abîmer », mais plutôt « oublier », comme ici dans *Soi-même comme un autre* : « [l]e pouvoir est *oublié* en tant qu'origine de l'instance politique, et recouvert par les structures hiérarchiques de la domination entre gouvernants et gouvernés⁸⁰. » Ce dont il est question, autrement dit, c'est d'un oubli radical, d'un oubli qui est depuis toujours oublié en ce sens qu'il est tout à fait impossible de se souvenir d'un quelconque « avant » où aurait régné une pure harmonie entre les hommes. C'est un « oubli qui n'est pas du passé » puisqu'il est immémorial, transhistorique et donc tout aussi fondamental pour l'existence même de la société politique que cet autre phénomène qu'est l'idéologie⁸¹.

Des trois fonctions de l'idéologie énumérées par Ricœur, la première et plus générale concerne sa capacité intégratrice : « [t]out groupe tient [...], acquiert une consistance et une permanence, grâce

79. C'est de cette manière que Ricœur réussit le mieux à cerner ce concept chez Weber. Voir entre autres Paul Ricœur, « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », dans Paul Ricœur, *Le juste, Tome I, op. cit.*, p. 163; Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 257 et suiv.; de même que Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli, op. cit.*, p. 101-102.

80. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 299. Voir aussi *ibid.*, p. 230 et Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », dans Miguel Abensour et al. (dir.), *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, p. 148.

81. Trois références sont surtout importantes quant à l'occurrence de cette question dans la pensée ricœurienne. Voir Paul Ricœur, « Science et idéologie », dans Paul Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 303-332; Paul Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », dans *ibid.*, p. 379-392; et *L'idéologie et l'utopie, op. cit.*

à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même⁸². » Or cette intégration, cette autoreprésentation de la société ne peut se faire sans le secours des autres fonctions opératoires que sont la légitimation et la distorsion-dissimulation⁸³. Ces trois niveaux sont imbriqués les uns dans les autres chez Ricœur, c'est-à-dire qu'ils forment une suite ou une structure logique suffisamment centrale et importante pour ne pas pouvoir ne pas émerger ou ré-émerger comme question politique.

De quelque façon que ce soit, l'idéologie tourne autour de la force et du travail sur la contrainte. « Ce que l'idéologie interprète et justifie par excellence, écrit Ricœur, c'est la relation aux autorités, au système d'autorité⁸⁴. » Les gouvernants sont toujours investis dans la défense de leur droit à être et à régner, dans la promotion du bien-fondé de leur pouvoir et de leur magnificence, et donc aussi dans leur prétention et leur revendication à la légitimité. Toutes ces choses qui, bien sûr, ne manquent pas d'être problématiques. Voici ce qu'en dit Ricœur dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* : « tout se joue [...] sur la nature du nœud – du *nexus* – reliant les prétentions à la légitimité élevées par les gouvernants à la croyance en ladite autorité de la part des gouvernés. En ce nœud réside le paradoxe de l'autorité. L'idéologie, peut-on résumer, advient précisément dans la brèche entre la requête de légitimité qui émane d'un système d'autorité et notre réponse en termes de croyance. L'idéologie *ajouterait* une sorte de plus-value à notre croyance spontanée, grâce à quoi celle-ci pourrait satisfaire aux requêtes de l'autorité⁸⁵. »

82. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 386.

83. « Autrement dit, la fonction d'intégration se prolonge dans la fonction de légitimation et celle-ci dans la fonction de dissimulation » (*idem*). Ou encore : « cette fonction constituante de l'idéologie [l'intégration] ne peut guère opérer en dehors du relais de sa seconde fonction, celle de la justification d'un système d'ordre et de pouvoir, ni même potentiellement à l'abri de la fonction de distorsion qui se greffe sur la précédente. » (Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, *op. cit.*, p. 100.)

84. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 310.

85. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, *op. cit.*, p. 101. Et contenu presque identique dans Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 243 ; et Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 230.

À la base du problème, autrement dit, se trouve cette tension issue du rapport « essentiellement dissymétrique » entre prétention du pouvoir et croyance des gens. Ricœur utilise à ce propos deux expressions à peu près connexes. Celle, d'une part et dans une lignée plus wébérienne, de « supplément »⁸⁶ qui insiste sur le fait que la croyance est toujours un *plus* pour le pouvoir, quelque chose qui en facilite l'action, qui est moins onéreux que la violence et qui, pour ces raisons, est constamment recherché. Celle, d'autre part et dans une perspective plus marxienne cette fois, de « plus-value »⁸⁷ comme il vient d'être vu dans la dernière citation. Ricœur joue sur la signification économique du terme dans le but de ne plus le limiter à la seule société marchande. La plus-value pour ainsi dire politique de l'idéologie tient à « l'excès de la demande de légitimation par rapport à l'offre de croyance ». Et Ricœur d'ajouter que « [p]eut-être cette plus-value est-elle la véritable plus-value : toute autorité réclamant plus que notre croyance peut porter, au double sens d'apporter et de supporter⁸⁸. » La question est alors de savoir ce qui se passe lorsque cette offre est insuffisante ou menace constamment de manquer. C'est qu'il doit bien falloir, logiquement et pratiquement, que cette offre soit créée et soutenue par toute sorte de moyens, dont les plus artificiels.

Ce qui est peut-être le plus formidable moyen du pouvoir pour produire de la croyance et du consentement a trait à la manière

86. Voir en ce qui concerne cette idée, Paul Ricœur, « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », dans Paul Ricœur, *Le juste*, Tome I, *op. cit.*, p. 164 et suiv. Plus généralement, s'agit-il aussi de noter le rapport ambigu de Ricœur à Weber sur ce point. Si toute cette discussion est assez proche de ce qui se trouve dans *Économie et société*, Ricœur semble néanmoins vouloir souligner son indépendance : « C'est mon interprétation, et elle n'est pas imputable à Weber : il s'agit donc d'une sorte de note additionnelle, mais elle ne peut être une contribution au modèle wébérien. » (Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 244.)

87. Voir entre autres Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 310 ; et *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 33-34.

88. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 310.

dont il se sert de la rhétorique⁸⁹. Comment fonctionne-t-elle ? Ricœur cherche principalement à montrer qu'elle s'enroule et se glorifie dans des « idées pseudo-universelles ». Le pouvoir trouve les mots pour dire un bien commun qui n'est pourtant bien souvent qu'un bien particulier ; il invente les expressions pour unifier la *Nation*, la *Race* et autres *Nous* inclusifs à condition d'exclure, etc. Aussi, à ce niveau de la fonction de légitimation, s'agit-il de voir que ce travail sur l'origine n'est pas la chose la mieux partagée du monde, mais l'apanage du pouvoir. Pour Ricœur, en effet, « [c]e n'est pas le groupe dans son ensemble qui produit son « groupement » : ce sont plutôt ceux qui se trouvent en position de rendre l'ordre obligatoire⁹⁰. » Les gouvernants se servent de l'idéologie pour justifier l'antériorité de leur propre pouvoir ; ce qui prend très souvent la forme d'une minimalisation ou d'un déguisement de la violence fondationnelle, d'une part, et d'un travail sur une mémoire et un oubli qui deviennent de ce fait manipulés, manipulables⁹¹, de l'autre. Il s'agit toujours de *faire croire pour se faire reconnaître*. La violence ne s'en trouve certes pas moins présente, mais métamorphosée en une forme plus subtile et efficace puisque plus symbolique. Ainsi, dans une rare discussion des thèses d'Élias, Ricœur se dit d'accord avec l'auteur de *La civilisation des mœurs* pour parler d'un « ordre symbolique qui aurait

89. « Là où il y a du pouvoir, il y a revendication de légitimité. Et là où il y a une revendication de légitimité, il y a recours à la rhétorique du discours public dans un but de persuasion » (*ibid.*, p. 384). Il s'agira également de consulter Paul Ricœur, « The Fragility of Political Language », *art. cit.* Est peut-être simplement moins disséminée dans l'œuvre ricœurienne toute la question des moyens idéologiques reliés à l'image et à son prestige. Il aurait été intéressant de voir comment Ricœur s'inspire des travaux de Louis Marin, eux-mêmes inspirés de Ernst H. Kantorowicz. Voir Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Seuil, 1993, et *Le portrait du roi*, Paris, Éd. de Minuit, 1981. Voir aussi Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957. Voir finalement pour cette discussion dans l'œuvre ricœurienne, Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, *op. cit.*, p. 339-358.

90. Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 255.

91. Voir Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, *op. cit.*, p. 579-584.

caché sa violence sous sa symbolisation⁹²». Quelque chose est donc une fois de plus «caché» et «camouflé»; non plus tant le «vouloir vivre ensemble» que celui-ci *et* la violence qui l'institue. Et c'est cela, au fond, qui donne à penser qu'il n'est pas de pouvoir sans paradoxe et pas de symbolisation du pouvoir sans le retour d'une obscurité constitutive. «Il y a une opacité essentielle du phénomène de l'autorité⁹³», souligne Ricœur; le pouvoir n'est jamais transparent et, pour cette raison, à l'image de la société.

C'est cette non-transparence des phénomènes de structuration par le pouvoir qui mène au seuil de l'idéologie entendue comme distorsion-dissimulation. Pour Ricœur, il s'agit là de la troisième et dernière fonction de l'idéologie; peut-être aussi la plus difficile au niveau de la théorie. Étant principalement reliée aux écrits marxien, elle ne peut, de fait, échapper aux apories que ceux-ci n'ont pas manqué de susciter. Sans vouloir s'enfoncer dans le détail des thèses de Marx, il importe de rappeler la manière dont elles s'expriment à travers l'idée de la *camera obscura*, image renversée de la réalité. Le problème avec cette idéologie en tant qu'image déformée, de dire Ricœur, c'est qu'elle incite à penser que sans elle la réalité pourrait être pure; comme si, autrement dit, en renversant le renversement on retrouvait une *praxis* vierge. Ce qui est impossible et qui, bien plutôt, doit faire «comprendre en quel sens l'imaginaire est coextensif au processus même de la praxis⁹⁴». S'éloignant de Marx, la perspective ricœurienne sur la distorsion idéologique revient donc à traiter celle-ci comme quelque chose de très près des fonctions de l'intégration et de la légitimation⁹⁵. Par rapport à celles-ci, la distorsion vient se présenter comme la dégénération de l'idéologie, c'est-à-dire l'endroit où elle se met à donner des signes inquiétants

92. Paul Ricœur, «Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber», dans Paul Ricœur, *Le juste*, Tome I, *op. cit.*, p. 168. Voir aussi Norbert Élias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991 [1939].

93. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 311.

94. *Ibid.*, p. 382.

95. «Ce que Marx apporte de nouveau se détache sur ce fond préalable d'une constitution symbolique du lien social en général et du rapport d'autorité en particulier.» (*Ibid.*, p. 312-313.)

d'inhumanité. Pour prendre cet exemple, la dissimulation est ce qui prend le relais lorsque la rhétorique sociale et la persuasion politique se changent en propagande pure et simple ; lorsque, pour prendre un exemple encore plus précis, la rhétorique soviétique s'invente ses propres ennemis intérieurs pour mieux les envoyer au Goulag. Dans la perspective ricœurienne, il ne s'agit pas là de figures d'exception, sorte de repoussoir qu'il importe peu de penser. La dégénération de l'idéologie par la distorsion est toujours *possible, potentielle* et à ce titre absolument *constitutive*. Et c'est ainsi qu'il faut dire avec Ricœur que « l'illusion n'est pas le phénomène le plus fondamental, mais une corruption du processus de légitimation [et de] la fonction intégrative de l'idéologie » et en même temps, c'est-à-dire du même souffle et sans hésitation, dire « la thèse inverse selon laquelle toute idéalisation se transforme inéluctablement en distorsion, en dissimulation, en mensonge⁹⁶ ».

V. CONCLUSION

Ce n'est certainement pas un hasard si la question du politique culmine chez Ricœur dans une discussion sur l'idéologie, ses écueils et ses dangers. De fait, c'est cette discussion qui vient indiquer ce que peut être l'horizon ou l'aboutissement de sa pensée, en général, de sa conception du conflit et du pluralisme, en particulier. Il s'agit d'une discussion se devant de cerner une éthique qui serait d'abord une « visée »⁹⁷ et qui serait, ensuite et de manière tout aussi importante, conçue et voulue comme étant seulement « petite »⁹⁸. Une éthique du *dissensus* ? Certes, mais plus que simplement cela. Il faudrait avoir montré dans cet article comment Ricœur aide à penser le pluralisme

⁹⁶. *Ibid.*, p. 387.

⁹⁷. S'il ne fallait prendre qu'une seule occurrence de cette idée chez Ricœur, il s'agirait certainement de celle qui donne son titre à toute la septième étude de *Soi-même comme un autre* : « Le Soi et la visée éthique ». Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 199 et suiv.

⁹⁸. Voir par exemple Paul Ricœur, « Appendice. Lectio magistralis de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001 », dans Domenico Jervolino, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition historique*, Paris, Ellipses, 2002, p. 85.

aujourd'hui par la manière très serrée dont il tisse la description des phénomènes conflictuels et la critique de ce qui, en eux ou autour d'eux, les empêche de s'exprimer et de trouver leur équilibre. Il faudrait avoir montré, autrement dit, que cette «visée» éthique du projet ricoeurien repose sur l'entièreté des conflits inhérents aux interprétations, au social et au politique. C'est cette articulation plus précise qui permet de les expliquer les uns par les autres, mais qui, aussi et inversement, permet de les désintriquer ou de les sauver les uns à l'aide des autres. Les deux mouvements de renvoi et de déprise sont d'égale importance. Entre autres exemples, le conflit des interprétations rend compte des conflits sociaux et politiques au même titre qu'il peut permettre de débloquent leur situation réciproque. Ce qui donc, *in fine*, doit être ou peut être considéré comme l'apport de Ricoeur à la question du pluralisme tient à ce que celui-ci peut être compris et défendu à travers l'idée d'une triple conflictualité, étant entendu qu'une telle compréhension ne peut aller sans sa défense et celle-ci, en retour, sans une dose non négligeable de compréhension.