

LA TRIPLE CONFLICTUALITÉ

Le monde du texte et son appropriation étant à eux-mêmes le sommet ou la crête de *la* thèse ricœurienne, la question est de savoir ce qu'il peut y avoir après, c'est-à-dire à présent et pour la suite. Quoi, en effet, maintenant? Si les deux premiers chapitres de cette partie sur *La compréhension devant l'œuvre* se sont avérés être des modalités ascendantes, des figures incorporant de plus en plus de réflexivité, tout incite à penser que les prochains – celui-ci sur le conflit et le suivant sur le renoncement à la mesure de la connaissance –, qui sont très justement de l'autre côté de ce sommet, auront à se montrer comme des modalités descendantes. D'où la forme générale de toute cette deuxième partie: celle d'un arc et même d'un arc herméneutique dans lequel ce qui monte fait face à ce qui redescend. Aussi, existe-t-il au moins deux manières d'illustrer cet arc et la manière dont il se poursuit dans cet autre mouvement non encore thématiqué. La première est simplement de suivre le titre des *Essais d'herméneutique II* et de dire qu'il faille passer *Du texte à l'action*¹. Il a certes été question de ce niveau de l'action et de ce qui s'appelle chez Ricœur le « champ pratique » auparavant en sorte qu'il soit plus à propos de parler

1. Ricœur s'en explique dès la préface du livre: « Une dominante s'affirme degré par degré dans cette entreprise d'herméneutique militante, à savoir la réinscription progressive de la théorie du texte dans la théorie de l'action » (*TA*, p. 8). Le lecteur pourra également s'en remettre à la sous-section intitulée « De l'herméneutique du texte à l'herméneutique de l'action sociale » dans Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 19-25.

d'un retour à l'action après le détour par le texte. Ceci étant dit, ce retour ne se refait pas sur le même versant, mais sur un autre plus complexe et plus ardu. À partir des hauteurs du paradigme du texte, il s'agit de retrouver ce qui est davantage concret et plus près de la sociologie ; de s'enfoncer dans le corps, sinon le cœur de la société et ce, peut-être, jusqu'à se perdre dans son opacité constitutive. Ce qui introduit, par ailleurs, à la seconde manière d'illustrer la question de cet arc. Celle-ci est à dire que l'herméneutique doit prendre le chemin de la critique pour devenir très précisément une *herméneutique critique*. Ricœur est l'un de rares penseurs à vouloir relier ces éléments que les débats intellectuels, principalement celui entre Gadamer et Habermas², ont eu tendance à disjoindre. Pour lui, en effet, l'herméneutique se doit de réfléchir autant à ses propres limites et aux conditions de possibilité de ses connaissances – c'est la dimension plus « critique » au sens kantien du terme – qu'aux us et abus du pouvoir, de la domination, etc., au sens cette fois de la théorie critique, en général, de la pensée habermassienne, en particulier. Non pas que cette critique ait été absente dans la montée vers le texte, mais qu'elle est simplement plus urgente et plus sollicitée maintenant qu'il faille en redescendre.

Parce que Ricœur est bien conscient des difficultés à venir, et bien conscient du fait que c'est de sa capacité à les négocier

-
2. Il serait certainement trop long et peu pertinent de refaire l'historique de ce débat dans sa totalité. Pour aller à l'essentiel, s'agit-il de dire qu'il s'installe dans le refus habermassien de ce que l'herméneutique universelle de Gadamer procède par la réhabilitation du préjugé, de l'autorité et de la tradition ; ces trois choses qui apparaissent justement être des sources d'aliénation, de domination et de réification pour Habermas. Ce qui est surtout important ici, c'est de voir comment Ricœur vient tempérer cette opposition qu'il considère somme toute comme étant mineure : « je suis [...] de plus en plus porté à considérer, dit-il, que le différend entre Habermas et Gadamer est secondaire » (*IU*, p. 312). Secondaire, d'une part, parce qu'il provient d'un certain malentendu en ce que Gadamer ne dit jamais qu'il faille s'en remettre aveuglement à aucune de ces trois choses précitées. Secondaire, d'autre part, du fait que ce n'est pas l'opposition qui compte pour Ricœur, mais la manière dont il est possible de les faire travailler ensemble, c'est-à-dire dans une seule et même herméneutique critique. Cf. à ce sujet *IU*, p. 307-334, principalement p. 312 ; *TR3*, p. 325 et suiv. de même que, et surtout, le texte « Herméneutique et critique des idéologies » en *TA*, p. 333-377.

dont dépend le succès, tout théorique il va sans dire, de son entreprise. Il faut lire à ce propos cette phrase presque orpheline et absolument extraordinaire tirée de *Du texte à l'action*: « N'avons-nous pas appris de Platon que la dialectique ascendante est la plus facile et que c'est sur le trajet de la dialectique descendante que le vrai philosophe se déclare³? » Les enjeux sont voulus comme tels élevés. Par exemple, et pour commencer à discuter du problème de ce qui s'appelle dans le présent chapitre « la triple conflictualité », il apparaît prometteur de penser que toutes formes de discordance entre les hommes puissent être reliées entre elles et reliées à quelque chose de beaucoup plus profond, à savoir l'idée de « l'homme comme conflit originaire⁴ ». Reste alors à savoir comment et pourquoi ces conflits sont si proches pour pouvoir communiquer entre eux, si loin pour pouvoir ne pas être identiques, mais surtout, si importants pour informer une anthropologie philosophique sous le signe de la non-réconciliation.

1. LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS

La descente graduelle du texte vers l'action peut se mettre en marche en considérant que le texte demeure un paradigme tout à fait intéressant pour la compréhension du champ entier des sciences de l'homme. Ce qui est appris dans le premier domaine peut et doit valoir *mutatis mutandis* dans le second. Il y a là, en l'occurrence, l'essence de cet article plus connu de Ricœur : « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte⁵ ». 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 ce soit dès 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 construction⁶ ». Il n'y a alors pas un, mais

3. *TA*, p. 95.

4. *HF*, p. 157 et *infra*, p. 33.

5. Cf. *TA*, p. 183-211.

6. *TA*, p. 201.

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 ? C'est bien l'ensemble de ce qui suit qui aura pour tâche d'y répondre. Chose certaine pour l'instant, la question du pourquoi aura à se régler à un niveau qu'il faut penser être fondamental. Il y a un lien entre le texte et l'action parce qu'ils renvoient tous deux à ce que le monde est toujours plein d'une multitude d'interprétations. « L'aveu du pluriel⁷ » dans lequel vit l'entièreté de la philosophie ricœurienne en est un radical ; il s'agit d'une philosophie, faut-il s'en rappeler, qui cite et re-cite Aristote : « L'être se dit en de multiples façons⁸. » Quant à la question du comment, il s'agit de se convaincre dès ici que la plurivocité commune au texte et à l'action est parfaitement positive. Pour Ricœur, en effet, « la pluralité des interprétations, voire le conflit, ne constitue pas un défaut, un vice, mais un apavage de la compréhension en tant que telle au cœur de l'interprétation⁹ ». 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 interpeller des considérations d'ordre épistémologique. 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'interprétation¹⁰ », de même les difficultés inhérentes à la polysémie des textes et des actions se

7. *HV*, p. 191.

8. *MHO*, p. 449. Cf. également et par exemple *SMCA*, p. 346 ; *DI*, p. 32 et *infra*, p. 49.

9. Paul Ricœur, « L'herméneutique et la méthode des sciences sociales », *op. cit.*, p. 19.

10. *CL*, 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 » (*CL*, p. 18).

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'inspirant alors de E. D. Hirsch comme il a déjà été vu au chapitre quatre¹¹. 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'auto-justification qui n'aurait dès lors rien de rigoureuse. Il s'agit, autrement dit, de trouver des mécanismes pour empêcher toutes validations hâtives, 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*¹². 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 s'avérer fausse. La façon de procéder de Ricœur est quant à elle quelque peu différente. Si elle prend certes note des avancées faites 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 interprétations¹³ » 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 et même de les arbitrer¹⁴. Ce dont il est question, c'est de quelque chose qui prend

11. Cf. plus particulièrement *infra*, p. 115-117.

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

13. *TA*, p. 202.

14. « Parler de l'interprétation [suppose] la reconnaissance du fait qu'il est toujours possible d'interpréter autrement le même complexe [d'actes de

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 L.A. Hart¹⁵. 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 charge soit bel et bien inscrite au dossier de l'accusé. Il convient très certainement ici de citer au long ce qu'en dit Ricœur 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 argumente. Ce n'est que dans le tribunal qu'arrive un moment où les procédures d'appel sont épuisées. Mais c'est parce que la décision du juge est imposée par la force de la puissance publique. Ni en critique littéraire ni dans les sciences sociales, il n'y a de place pour un

langage], et donc l'admission d'un degré inévitable de controverse, de conflit entre interprétations rivales » (*MHO*, p. 442).

15. Cf. L.A. Hart, « The Ascription of Responsibility and Rights », *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 49, 1948, p. 171-194. Cf. aussi *TA*, p. 205.

tel dernier mot. Ou, s'il y en a un, nous lui donnons le nom de violence¹⁶.

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 Ricœur, le conflit des interprétations n'a jamais pour but l'annihilation de la position adverse, mais plutôt et surtout l'auto-promotion 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 renvoi qu'il faut dès lors dire positif. Ce qui amène à une deuxième remarque ou à un deuxième élément important. Dans la lecture que fait Ricœur de cet exemple chez Hart, tout se passe comme si les parties de la dispute savaient que toute interprétation était par essence quelque chose d'un « déchirage problématique¹⁷ » 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 soit assimilable à un simple pluralisme méthodologique. Le propos ricœurien se situe à un niveau beaucoup plus radical, subtil et nuancé en cela même qu'il vise un « pluralisme philosophique¹⁸ ». 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 herméneutiques¹⁹. 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

16. *TA*, p. 205. Cf. également, pour le commentaire, Charles E. Reagan, « L'herméneutique et les sciences humaines », *op. cit.*, p. 179.

17. *CI*, p. 313.

18. Pour s'en donner une première approximation : « le régime de pluralisme philosophique paraît bien indépassable, s'il est vrai que la philosophie est une herméneutique » (Paul Ricœur, « Préface », in Stephan Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, *op. cit.*, p. 9).

19. Cf. surtout *TA*, p. 202.

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 être seulement probable, écrit-il, mais plus probable qu'une autre²⁰. » 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.

Parlant de « 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 et ne devraient dès lors plus exactement étonner. 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 essentiels²¹. 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 dans *L'homme faillible*: « toute vue de... est point de vue sur²²... », et plus loin, « il appartient à l'essence de la perception d'être inadéquate²³ ».

20. TA, p. 202.

21. Je suis en ce sens tout à fait d'accord avec le commentaire de Jerald Wallulis lorsque celui-ci souligne 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). Concernant ce même sujet, 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. Cf. Thelma Z. Lavine, « Paul Ricœur and the Conflict of Interpretations », in Lewis E. Hahn (dir.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, op. cit., p. 169-174, particulièrement l'hypothèse en page 174.

22. HF, p. 39.

23. HF, 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 » (TR3, p. 298).

La perspective humaine est une perspective située avec son *hic et nunc* et toutes les limitations qui 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 s'oppose catégoriquement au projet gadamérien qui lui, recherche justement cette universalité²⁴. Ricœur est absolument clair à ce sujet dans *De l'interprétation*: « il n'existe pas d'herméneutique générale²⁵ ». 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 brisé²⁶ ». 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, il n'est pas d'éléments ou d'idées qui n'en soient touchés, irradiés et ce, jusqu'à en arriver au cœur de *sa* thèse, à savoir à la *réflexion*. 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 ». Ce qui s'y montre d'abord, c'est que « les apories de l'interprétation sont celles de la réflexion elle-même²⁷ » et que, de ce fait, « ce n'est pas *une*, mais plusieurs interprétations qu'il faut

24. Cf., entre autres, à ce propos « L'aspect universel de l'herméneutique » à la fin de *Vérité et méthode*, p. 500-516.

25. *DI*, p. 63.

26. *DI*, p. 35.

27. *DI*, p. 55.

intégrer à la réflexion²⁸ ». Et justement, qu'elle est-elle cette dernière ? Celle, il va sans dire, d'un *Cogito médiatisé par tout l'univers des signes*. La réflexion a ainsi deux faces sur lesquelles peut s'emprendre l'influence du conflit des interprétations. Du côté de *l'univers des signes*, c'est-à-dire de la culture, la pensée ne peut que faire et refaire l'expérience de la contingence et de la plurivocité des contenus qu'elle a devant elle. Il y a là certes une difficulté de taille, mais une difficulté cependant nécessaire et positive selon Ricœur : « 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 posée²⁹. » Du côté cette fois du *Cogito*, et suivant quelque peu ce qui vient d'être vu concernant le tiraillement interne de la finitude et de l'infinitude de l'interprétation, le conflit des interprétations ne peut que se répercuter dans la conscience même du sujet en sorte que celle-ci ne puisse jamais s'égaliser directement. Ce dont il est question, en d'autres termes, c'est de « [n]ous laisser déchirer par la contradiction des herméneutiques [puisque] sans doute nous faut-il être écartés de nous-mêmes, délogés du centre pour savoir enfin ce que signifie : *je pense, je suis*³⁰ ».

Le constat peut sembler sombre et grave. Ricœur paraît presque lui-même s'en surprendre. À bien y regarder toutefois, il s'agit surtout de se rendre compte que l'effet réciproque de la contingence culturelle et du décentrement du sujet a pour conséquence d'exiger de la philosophie réflexive de nouveaux efforts intellectuels et de nouveaux questionnements. Par delà donc la pluralité des interprétations, la véritable question est-elle la suivante : « le dessaisissement de la conscience au profit d'un autre

28. *DI*, p. 61.

29. *DI*, p. 55. Et Ricœur 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 ».

30. *DI*, p. 62.

foyer de sens peut-il être compris comme un *acte de réflexion*, voire comme le premier geste de réappropriation³¹ ? » Il le faudrait, de dire implicitement Ricœur. La question en est ainsi davantage une « de confiance » et d'espoir que de factualité et de certitude. Elle suscite une attente qui devient à la fois la motivation et la tâche de l'herméneutique ricœurienne. Motivation et tâche qui à leur tour ouvrent sur de nouvelles questions :

Ne serait-ce pas alors une seule et même entreprise d'arbitrer la guerre des herméneutiques ET d'agrandir la réflexion à la mesure d'une critique des interprétations ? N'est-ce pas d'un même mouvement que la réflexion peut devenir réflexion *concrète* ET que la rivalité des interprétations peut être *comprise*, au double sens du mot : justifiée par la réflexion et incorporée à son œuvre³² ?

Si tout est dit ou presque à travers la richesse de ces interrogations, rien n'est pourtant décidé. Encore cette fois, Ricœur semble vouloir avouer que son « embarras est grand » et qu'il aura besoin de plus de temps pour articuler une réponse complète et satisfaisante. Ces questions apparaissent, autrement dit, comme un appel ; celui de poursuivre plus avant la réflexion et de la poursuivre en direction de ce qui, en elle, est le plus concret.

Ce qui est peut-être la meilleure manière d'illustrer ce passage au concret consiste à prendre l'exemple de l'histoire et de l'interprétation historique. De *Histoire et vérité* jusqu'à *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Ricœur s'en tient continuellement à ces deux idées-force : celle voulant que « [l']histoire se pluralise comme la vérité³³ », d'une part, celle pour qui l'histoire est une « chaîne des interprétations et des réinterprétations des héritages du passé³⁴ », de l'autre. Le conflit des interprétations n'est plus tant, de ce double fait, *sur* l'histoire que *dans* l'histoire même

31. *DI*, p. 62.

32. *DI*, p. 63.

33. *HV*, p. 190 et *infra*, p. 106-107. 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 » (*HV*, p. 187).

34. *TR3*, p. 319.

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 Ricœur est celui des témoignages, en général, des témoignages historiques, en particulier³⁵. Car il n'y a peut-être pas de meilleur accès à ce qui s'est passé que celui d'écouter une personne qui raconte y avoir été, mais également de pis 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 indiciaire³⁶ », 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 crédible³⁷ ». 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.

35. Cf. surtout *MHO*, p. 201-208 de même que 215 et suiv.

36. Cf. Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in Carlo Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, p. 139-180.

37. *SMCA*, p. 34.

2. LE CONFLIT SOCIAL

Du conflit des interprétations et de ce qu'il implique *dans* l'histoire, s'agit-il de passer à sa signification *dans* la société et à la thématisation 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'unité³⁸ ? » ; 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 Simmel³⁹. Ce qui est partagé par ces théoriciens et que reprend, reformule Ricœur, c'est en premier lieu l'idée d'une « prise de conscience du caractère irréductible des situations de conflit⁴⁰ ». 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 positif⁴¹ ». 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 cependant à dire que la seule manière de la penser soit en en faisant l'apologie ? Point s'en faut pour Ricœur. Ce qu'il cherche

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

39. Cf. Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965 et *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983. Ricœur se réfère au premier dans « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité ? », *op. cit.* à la page 191. Cf. Lewis A. Coser, *Les fonctions sociales du conflit*, Paris, PUF, 1982 [1956]. Cf. Max Weber, *Économie et société*, Tome I, Paris, Plon, 1995 [1922]. Ricœur s'y réfère, par exemple, dans « « Ipséité/Altérité/Socialité », *op. cit.*, p. 23. Enfin, il ne faudrait pas passer à côté du travail de pionnier fait par Simmel. Cf. Georg Simmel, *Le conflit*, Paris, Circé, 1995 [1908].

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

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

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 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 prix⁴² » 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 Ricœur, elle est à revenir à une approche réaliste⁴³ 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 s'il est pris pour point de départ l'idée que la polysémie du langage est « source de malentendu dans l'usage quotidien⁴⁴ ». Les hommes se parlent, certes, échangent des expériences variées par l'entremise du langage, mais ne se comprennent pas toujours pour autant. Ricœur 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. Faut-il alors se rappeler sa première réponse : « 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 conflictuel⁴⁵ ». 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

42. La discussion de ces deux « idéologies » se trouve condensée dans Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité ? », *op. cit.*, p. 193.

43. « [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 » (Paul Ricœur, « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité ? », *op. cit.*, p. 204).

44. *ST*, p. 47.

45. Paul Ricœur, « Préface », in Anne Decrosse (dir.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, *op. cit.*, p. 7 et *infra*, p. 67.

et l'autre se motivent et se relancent : l'agonistique de l'action travaille l'agonistique du discours et vice versa. Il en a d'ailleurs longuement été question lors des discussions de l'action sensée, de l'action orientée vers autrui et de la lutte pour la reconnaissance – entre autres, au chapitre deuxième. Pour Ricœur, toute rencontre comporte une « dissymétrie fondamentale » en sorte qu'une part irréductible de conflit s'y mélange. Mais parce qu'il faisait partie du mouvement ascendant du présent ouvrage, le chapitre deuxième était encore attaché à l'idée que ce co-agir et cette lutte pour la reconnaissance étaient sources de plus de compréhension d'autrui, de plus de réflexivité, etc. Sa tâche était de prudemment négocier son propre embarras face au conflit avec des possibilités et des « petits miracles » de reconnaissance⁴⁶. Ce qui ne devait pas être vain, mais qui n'est justement plus la tâche du présent chapitre. Parce qu'il fait partie du mouvement descendant du présent ouvrage, son objectif n'est que de rendre compte de ce qu'est le fait brut de la mésentente et de la mécompréhension. Ce dont il s'agit maintenant, autrement dit, c'est d'assumer pleinement l'embarras et de penser le conflit social pour ce qu'il est, à savoir une expérience pleine et entière de non-réconciliation.

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 humain⁴⁷ ». 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

46. Une fois de plus : « Les expériences de reconnaissance pacifiée ne sauraient tenir lieu de résolution des perplexités suscitées par le concept même de lutte, encore moins la résolution des conflits en question » (*PR*, p. 318 et *infra*, p. 76).

47. *MHO*, p. 396. Cf. aussi *infra*, p. 103. C'est moi qui souligne.

de ses conflits. Ceux-ci sont dans leur immense majorité des conflits partiels qui n'engagent pas tout de la personne de ses participants: je suis de tel côté de cette rivalité sportive, de tel autre en ce qui a trait à tel enjeu social et encore de tel autre pour ce qui concerne ce débat politique, etc. Le conflit social n'est pas la guerre tous azimuts 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 qui doit permettre une deuxième idée. Ensuite donc, le conflit social est à 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. Ce qui est ainsi créé, ce sont 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 ne se révèle à lui-même, à savoir comme articulation et étagement de rapports, que *par* le conflit. Il s'agit de chercher à connaître l'état des rapports de force d'une société pour pouvoir en comprendre la démarche et le devenir. Ce qui n'est cependant pas une mince affaire puisque toute pensée est elle-même prise dans ces rapports de force et dans « la complexité de la vie en société où le choix est plus souvent entre le gris et le gris⁴⁸ ».

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 toujours dans « 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*,

48. *RF*, p. 81.

en général, vers sa sous-section « Institution et conflit⁴⁹ », 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, How⁵⁰ » ? 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 partielle 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 Walzer⁵¹ 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 de chaque sphère et, à plus forte raison, d'une sphère à l'autre⁵². Le conflit est alors double ; ce qui ne fait que rendre les sociétés modernes plus complexes et qui a pour inéluctable conséquence d'en repousser les possibilités d'arbitrage au-delà de ce qui va de soi. Et, en l'occurrence, c'est cela le problème majeur de Ricœur. Non pas tant ici de décrire les sphères identifiées par Walzer, mais celui de comprendre la fragmentation, la composition-décomposition et l'étagement des rapports sociaux qu'elles impliquent ; le problème, en d'autres termes, de saisir « l'arbitrage requis par la concurrence de ces sphères de justice et par la menace d'empiètement de l'une

49. Cf. *SMCA*, p. 291-305.

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

51. Cf. Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983. L'analyse qu'en fait Ricœur se trouve en *SMCA*, p. 293-294 de même que dans « La pluralité des instances de justice » en *JL*, p. 121-142.

52. « [I]l n'est d'étalon valable que pour chaque bien social et chaque sphère de distribution dans chaque société particulière » (*SMCA*, p. 294).

sur l'autre qui donne son véritable sens à la notion de conflit social⁵³ ».

Outre cette discussion des sphères de justice chez Walzer, s'en trouvent d'autres dans l'œuvre ricœurienne concernant, par exemple, les *hypergoods* chez Charles Taylor⁵⁴, les ordres de la reconnaissance chez Jean-Marc Ferry⁵⁵ et les économies de la grandeur chez Luc Boltanski et Laurent Thévenot⁵⁶. Mais, par manque d'espace, et pour rester au plus près de la sociologie de l'action, est-ce davantage à ce dernier concept qu'il convient de s'arrêter⁵⁷. Boltanski et Thévenot distinguent des « cités » – cité de l'inspiration, cité de l'opinion, cité domestique, 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 sociale⁵⁸ ». Les performances exigées d'un chef d'orchestre ne sont pas les mêmes que celles exigées d'un premier violon et encore moins 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 situent donc la dispute et le litige ; dispute à propos des épreuves de qualification, litige sur

53. SMCA, p. 294.

54. Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Le commentaire de Ricœur se lit dans « Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor » dans *J2*, p. 193-211.

55. Cf. Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience*, Paris, Éditions du Cerf, 1991. Ricœur en parle dans *PR*, p. 296-299.

56. Cf. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991. La discussion de Ricœur est aussi en *PR*, p. 299-310 de même qu'en *MHO*, p. 284-287.

57. Le choix de ce double arrêt sur Walzer, d'une part, Boltanski et Thévenot, de l'autre, est d'autant justifié s'il est considéré que Ricœur lui-même le fait dans un texte intitulé « Morale, éthique et politique ». Cf. Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n° 65, 1993, p. 15-16.

58. *PR*, p. 300.

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 internes et externes, 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 justification⁵⁹ ». 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 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'humanité⁶⁰ ». *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 monde⁶¹ ». 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 soit 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*

59. *PR*, p. 305.

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

61. Luc Boltanski et Laurent Thévenot cités dans *PR*, p. 306.

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 autant elle en est 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 qu'elle entraîne 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'] imaginaire⁶² » social. D'où deux remarques à peu de chose près récapitulatives. La première est à dire que s'effectue 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, a pour tâche de rappeler ce qui avait été dit au chapitre troisième sur la constitution du lien social « *au point de jonction* des pratiques et des représentations⁶³ ». Cette jonction, s'agit-il de se le remémorer, n'est pas de l'ordre de la synthèse, mais de celui d'un « écart »; dit « 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 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

62. *TA*, 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.

63. *MHO*, p. 494 et *infra*, p. 100-101 et 121.

revenir en discutant de l'idéologie. Aussi, est-ce dans ce risque perpétuel que vient 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*⁶⁴. » 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.

3. 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 pouvoir sont armés contre la pathologie qui se greffe sur cette structure conflictuelle⁶⁵. » 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 jalouse son autonomie avec tout ce que cela comporte de raison et de capacité propre – «[r]ationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique⁶⁶». La démarche ricœurienne est ainsi à comprendre et à juger le

64. *MHO*, p. 413; cf. aussi p. 387 et 653. Ricœur dit à peu près la même chose ailleurs: «Je plaiderais plutôt pour une pratique du dissensus mise en œuvre par une éthique de la discussion. Elle permet de se tenir sur la ligne de crête entre us et abus de la mémoire ou de l'histoire» (Paul Ricœur cité dans «Paul Ricœur: un parcours philosophique», dans *Magazine littéraire*, *op. cit.*, p. 25).

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

66. *HV*, p. 261. Cette idée d'autonomie est au début de la thèse défendue par Ricœur dans «Le paradoxe politique» et sur laquelle il faudra revenir. Cf. donc *HV*, p. 260-268.

politique pour ce qu'il est et non, par exemple, pour ce qu'il pourrait être à partir de critère éthique. L'un ne peut être subordonné à l'autre pour Ricœur; ce qui n'empêche cependant pas qu'il y ait « intersection⁶⁷ » 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 ci-haut. Et cela qui 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. Ce par quoi la critique retrouve sa part de réalisme et de sensibilité éthique: « Il est vain – quand il n'est pas dangereux – d'escompter un consensus qui mettrait fin aux conflits⁶⁸. »

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. 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*⁶⁹ », 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-commun⁷⁰ » – qu'il s'agit de distinguer

67. Cf., entre autres, « Éthique et politique » dans *TA*, p. 393 de même que, et plus généralement, Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », *op. cit.*

68. *SMCA*, p. 300.

69. Entre autres occurrences, Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique » *op. cit.*, p. 10.

70. « Le pouvoir correspond, écrit Arendt, à l'aptitude à agir et à agir de façon concerté. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe

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 allant avec. Il recouvre, en ce sens, l'idée de pluralité humaine – la première des idées reprises de 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, à savoir celui de « 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.

L'apparition s'appuyant sur la participation des citoyens et inversement, elles tiennent 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, presque brutales, de ce qu'est ce régime: « La démocratie, c'est la discussion⁷¹. » 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. Toute chose qui comprend 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 dite cette discussion publique et cette délibération? Ce serait sans nul doute

n'est pas divisé (Hannah Arendt, cité dans *SMCA*, p. 228). Cf., parmi plusieurs références à cette question chez Ricœur, *SMCA*, p. 227-230 et 299; *CC*, p. 64-66; *TA*, p. 404 et Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », *op. cit.*, p. 11.

71. *HV*, p. 284.

oublier que le langage est « institution des institutions⁷² » chez Ricœur, qu'il est institution *dans* laquelle les hommes sont dès 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 fragilité⁷³ et l'équivocité du langage politique. Ce qui suppose aussi, et assez promptement, le retour du conflit des interprétations et du conflit social.

C'est cette conflictualité qui est, en l'occurrence, le second trait de la « double définition de la démocratie⁷⁴ » 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 ce chapitre que les conflits des interprétations, sociaux et politiques interagissaient et s'intersignifiaient dans un jeu de renvoi sans fin apparente et donc tout à fait dynamique. Or, non seulement ces conflits interagissent-ils et s'intersignifient-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 public⁷⁵.

72. *TR3*, p. 321 et *infra*, p. 64.

73. 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. Il faudra y revenir. Cf. Paul Ricœur, « The Fragility of Political Language », *Philosophy Today*, vol. XXXI, n° 1, 1987, p. 35-44.

74. Cf. *TA*, p. 404.

75. *SMCA*, p. 300 et ailleurs : « So a democracy is not a political regime without conflicts, but rather one which conflicts are open and also subject negotiation » (Paul Ricœur, « The Fragility of Political Language », *op. cit.*, p. 39).

Ce qui est surtout intéressant de voir dans cette dernière citation, 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. C'est que s'il a été dit ci-haut que « [l]e social ne se révèle à lui-même, à savoir comme articulation et étagement de rapports, 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 en est une engluée dans sa propre image et dans le conflit qui lui est inhérent – pour reprendre le langage du chapitre troisième, il s'agirait de dire que les conflits participent de cet « écart de la représentation » propre 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 sociale⁷⁶ ». Le terme même d'« indétermination » se trouve sous la plume de Ricœur lorsqu'il parle, par exemple, de l'espace public comme lieu central du conflit⁷⁷. En faisant un pas supplémentaire, il serait même possible de dire que ce caractère indécidable et indéterminé de la société politique lui vient de ce qu'elle est nécessairement finie, qu'elle fait face à des besoins, des problèmes et des conflits infinis en sorte qu'*in fine*, elle soit à proprement parler indéfinie – la société étant alors à l'image de l'*indéfinitude* humaine du chapitre premier.

Ceci étant dit, Ricœur n'a pas exactement cherché à poursuivre plus avant dans cette lignée explorant les ressources

76. Claude Lefort cité dans *SMCA*, p. 303. De Lefort, il s'agira surtout de s'en remettre à *Essais sur le politique, XIX^e – XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, comme ici, et à *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994 [1981].

77. Cf. Paul Ricœur, « The Fragility of Political Language », *op. cit.*, p. 39.

sémantiques et philosophiques de l'indétermination démocratique – donnant ainsi parfois l'impression de vouloir laisser le champ libre à d'autres et parmi lesquelles Lefort⁷⁸. 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 répercussions, ce n'était que pour mieux l'opposer à un second axe politique, celui-là marqué 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 politique⁷⁹ ». 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 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 tient ensemble et tient debout, que grâce à cette verticalité et ce qui est en bout 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 « force⁸⁰ » et son usage. S'opposant à l'idée de « forme » au sens de la reconnaissance mutuelle, horizontale, etc., celle-ci « a sa marque dans toutes les cicatrices qu'a laissées la naissance dans la violence de tous

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

79. C'est le titre de l'article de 1957 d'abord paru dans *Esprit* et repris ensuite dans *HV*, p. 260-285. Voici ce que Ricœur en dit dans *Réflexion faite* quelque 38 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 » (*RF*, p. 54). Cette idée de « paradoxe » se trouve aussi et, entre autres, dans « Les paradoxes de l'autorité » dans *J2*, p. 107-123 ; *SMCA*, p. 299 et suiv. ; *TA*, p. 400-401 ; Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », *op. cit.*, p. 14-15 ; *MHO*, p. 101 et *PR*, p. 307-308.

80. Cf. surtout *SMCA*, p. 299 ; *TA*, p. 400-401 et Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », *op. cit.*, p. 14.

les États devenus des États de droit⁸¹ ». Car c'est bien de cela dont il s'agit, l'axe de l'autorité en est un constitué en monopole de la contrainte, de la violence ; ce qui n'est certes pas rien et qui 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'autre⁸². Sans trop entrer dans les détails de la thèse wébérienne sur la *Herrschaft*, s'agit-il au moins minimalement de noter qu'elle s'organise autour de la relation commandement-obéissance et « l'attente de l'obéissance d'autrui⁸³ ». 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. – il s'agira très certainement d'y revenir dans quelques instants. Mais pour l'heure, 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 qui peut y avoir de « *vouloir vivre ensemble* ». Les mots choisis sont même faibles. Ricœur n'utilise pas les verbes « éroder » et « abîmer », mais celui d'« oublier », comme ici dans *Soi-même comme un autre* : « [l]e pouvoir est oublié

81. *SMCA*, 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 » (*TA*, p. 401).

82. Voir cette fois principalement *SMCA*, p. 227-230 et 299.

83. C'est de cette manière que Ricœur réussit le mieux à cerner ce concept chez Weber. Cf., entre autres, Paul Ricœur, « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », *op. cit.*, p. 163 ; *IU*, p. 257 et suiv. de même que *MHO*, p. 101-102.

en tant qu'origine de l'instance politique, et recouvert par les structures hiérarchiques de la domination entre gouvernants et gouvernés⁸⁴». Ce dont il est question, autrement dit, c'est d'un oubli radical, d'un oubli qui est dès 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 » puisque immémorial, transhistorique et donc tout aussi fondamental pour l'existence même de la société politique que cet autre phénomène discuté auparavant et qu'est l'idéologie.

C'est non sans une certaine violence théorique que la discussion sur l'idéologie du chapitre troisième s'était arrêtée à sa seule fonction intégrative⁸⁵. Il avait alors été dit deux choses d'une importance à peu près égale, à savoir que « [t]out groupe tient [...], acquiert une consistance et une permanence, grâce à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même⁸⁶ », d'un côté, et qu'il serait nécessaire de revenir ultérieurement aux autres fonctions ou niveaux opératoires de l'idéologie, de l'autre. Parce que cette intégration, cette auto-représentation de la société ne peut se faire sans le secours des autres fonctions que sont la légitimation et la distorsion-dissimulation⁸⁷. 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

84. *SMCA*, p. 299. Cf. aussi *SMCA*, p. 230 et Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », in Miguel Abensour *et al.* (dir.), *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, p. 148.

85. Cf. *infra*, p. 96-98.

86. *TA*, p. 386 et *infra*, p. 96.

87. « Autrement dit, la fonction d'intégration se prolonge dans la fonction de légitimation et celle-ci dans la fonction de dissimulation » (*TA*, p. 386). 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 » (*MHO*, p. 100).

et justifie par excellence, écrit Ricœur, c'est la relation aux autorités, au système d'autorité⁸⁸. » 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'autorité⁸⁹.

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 « supplément⁹⁰ » 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-value⁹¹ » comme il vient d'être vu dans la dernière citation. Ricœur joue sur la signification économique du terme dans le but de ne

88. *TA*, p. 310.

89. *MHO*, p. 101. Et contenu presque identique en *IU*, p. 243 et *TA*, p. 230.

90. Cf. en ce qui concerne cette idée, Paul Ricœur, « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », *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 » (*IU*, p. 244).

91. Cf., entre autres, *TA*, p. 310 et *IU*, p. 33-34.

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 supporter⁹² ». La question est alors à savoir ce qui se passe lorsque cette offre est insuffisante ou menaçant 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, et parmi lesquels 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 dont il se sert de la rhétorique⁹³. 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. Tout cela, aussi, qui est grandement facilité par la prise en considération de certains des traits importants de l'idéologie vus auparavant : le fait qu'elle soit simplificatrice et schématique, son caractère d'opinion, sa particularité d'être non-critique et non-réflexive⁹⁴, entre autres. Sans oublier non plus son rapport étroit avec l'acte fondateur qui la porte et qui porte la société

92. *TA*, p. 310.

93. « 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 » (*TA*, p. 384). Il s'agira également de consulter Paul Ricœur, « The Fragility of Political Language », *op. 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. Ayant eu davantage d'espace et de temps à y consacrer, il aurait surtout été intéressant de voir comment Ricœur s'inspire des travaux de Louis Marin, eux-mêmes inspirés de Ersnt H. Kantorowicz. Cf. Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Seuil, 1993 et *Le portrait du roi*, Paris, de Minuit, 1981. Cf. aussi Ersnt H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957. Cf., finalement, pour cette discussion chez Ricœur, *MHO*, p. 339-358.

94. Cf. *infra*, p. 98.

entière. Pour ce qui est de la fonction de légitimation, il s'agit surtout 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 obligatoire⁹⁵ ». 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, manipulables⁹⁶, 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 de Élias, Ricœur se dit d'accord avec l'auteur de *La civilisation des mœurs* pour parler d'un « ordre symbolique qui aurait caché sa violence sous sa symbolisation⁹⁷ ». 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'autorité⁹⁸ », 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 sur le plan théorique. Étant principalement reliée aux écrits marxistes, 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

95. *IU*, p. 255.

96. Cf. *MHO*, p. 579-584.

97. Paul Ricœur, « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », *op. cit.*, p. 168. Cf. aussi Norbert Élias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991 [1939].

98. *TA*, p. 311.

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 se 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 praxis⁹⁹ » – ce qui est une idée ricœurienne assez connue à présent. S'éloignant de Marx, la perspective ricœurienne sur la distorsion idéologique est donc à traiter celle-ci comme quelque chose de très près des fonctions de l'intégration et de la légitimation¹⁰⁰. 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 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 ne s'invente ses propres ennemis intérieurs que 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 mensonge¹⁰¹ ».

99. *TA*, p. 382.

100. « 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 » (*TA*, p. 312-313).

101. *TA*, p. 387.