

Envisager l'idéologie et l'utopie depuis une phénoménologie du pâtre et de l'agir

David-le-Duc Tiaha

Fonds Ricœur, EHESS (Paris) & Lycée-UFA Maurice Rondeau (Bussy-Saint-Georges)

Résumé

Poursuivant un vœu de Ricœur, j'analyserai ici l'idéologie et l'utopie à partir d'une *phénoménologie génétique*, au sens de Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, qui creuse sous la surface de la signification apparente pour parvenir aux significations plus fondamentales. Un seul intérêt novateur guide mon propos entre deux phénoménologies contrastées de l'imagination chez Michel Henry et Paul Ricœur : d'une part, enraceriner la médiatisation dialectique de l'idéologie et de l'utopie dans l'immanence vivante de l'imagination affective et, d'autre part, inscrire la puissance de son expression ainsi que son pouvoir d'agir dans le champ social et culturel, ce qui exige de tenir ensemble *l'immanence affective de la vie*, *la figuration de la réalité sociale* et *la praxis socioculturelle et historique*. L'interprétation psychanalytique de l'imaginaire culturel à la flexion de l'affect et du langage et la micro-histoire des pratiques sociales des représentations servent ici de « fourches caudines », sous lesquelles la phénoménologie immanente de l'imagination affective est conduite à une herméneutique des pratiques imaginatives du discours et de l'action.

Mots-clés : imagination ; imaginaire ; immanence ; transcendance ; idéologie ; utopie ; Marx ; Freud ; Henry ; Ricœur.

Abstract

I pursue here a wish of Ricœur: to analyze ideology and utopia from a genetic phenomenology, in the sense of Husserl in the *Cartesian Meditations*, which "strives to dig under the surface of apparent meaning to the most fundamental meanings." A single innovative interest guides my proposal between two contrasting phenomenologies of the imagination in Michel Henry and Paul Ricœur: to root, on the one hand, the dialectical mediation of ideology and utopia in the living immanence of the affective imagination and, on the other hand, to inscribe the power of its expression as well as its power to act in the social and cultural field require to hold together the affective immanence of life, the figuration of the social reality and the socio-cultural and historical praxis. The psychoanalytical interpretation of the cultural imaginary to the bending of the affect and the language and the micro-history of the social practices of the representations serve here as "forks caudines," under which the immanent phenomenology of the affective imagination is led to a hermeneutics of the imaginative practices of the discourse and the action.

Keywords : Imagination; Imaginary; Immanence; Transcendence; Ideology; Utopia; Marx; Freud; Henry; Ricœur.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 13, No 1 (2022), pp. 138-165

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2022.540

<http://ricoeur.pitt.edu>



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



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

Envisager l'idéologie et l'utopie depuis une phénoménologie du pâtre et de l'agir

David-le-Duc Tiaha

Fonds Ricœur, EHESS (Paris) & Lycée-UFA Maurice Rondeau (Bussy-Saint-Georges)

Hommage à F. Eboussi Boulaga

Ma réflexion est une esquisse de résolution du problème de la dichotomie de l'*imaginaire* et de la *réalité* sociale pour laquelle la philosophie de Karl Marx, dès les manuscrits de 1842, marque un tournant historique dans l'orientation donnée à cette problématique¹. Celle-ci est le centre de gravité même de la philosophie occidentale depuis sa naissance². Elle est devenue vive avec un des tournants marxistes de la phénoménologie française chez Michel Henry et, plus particulièrement, chez Paul Ricœur qui, par analyse régressive de la signification, fait de l'idéologie et de l'utopie une constitution duale du rapport de l'imaginaire à la réalité socioculturelle.

Il semble judicieux d'envisager les rapports de l'imaginaire et de la réalité sociale par la conjonction de l'idéologie et de l'utopie, lesquelles ont souvent été étudiées séparément dans la tradition philosophique occidentale depuis Marx, exceptés chez Karl Mannheim (1929) et chez Ricœur (1975). Ces deux derniers en ont initié leur corrélation fonctionnelle. Il s'agit de deux modalités imaginaires – *conscientes* et *inconscientes* – par lesquelles un individu ou un groupe se rapporte à la réalité de sa condition *psychique, sociale et historique* sans coïncider avec elle. Dans des *procès dynamiques* de sens contradictoires, l'idéologie s'évertue à la *reproduction*, à la *conservation* et à la *répétition* d'un ordre social tandis que l'utopie, en sens inverse, incline l'imaginaire social à la *contestation*, à la *subversion* et à la *transformation* de cet ordre institué *déjà-là* en faveur d'un autre ordre possible *pas-encore-là*. Elles jouent chacune à la fois une fonction positive et une fonction négative, un rôle constructeur et un rôle destructeur, une perspective constitutive et une perspective pathologique de la condition existentielle collective et individuelle³.

La polarité de l'idéologie et de l'utopie interroge les manières de pâtre et d'agir adaptées et inadaptées avec lesquelles les individus comme les groupes se rapportent et participent *sans coïncidence* à leur propre vie et aux réalités culturelles, sociales et historiques conditionnant leur existence. Ces deux aspects de l'imaginaire culturel mettent à l'épreuve la réalité sociale avec sa

¹ Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel ; Manuscrits de 1844 ; L'idéologie allemande*, in *Œuvres III, Philosophie*, trad. Louis Evrard, Michel Jacob, Jean Malaquais et al., éd. Maximilien Rubel (Paris : Gallimard, 1982).

² Richard Kearney, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration* (Paris : Beauchesne, 1984), 9-42.

³ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (1986), trad. Myriam Revault D'Allonnes et Joël Roman (Paris : Seuil, 1997), 17-8.

structure symbolique. Mais cette dialectique reste marquée par une problématique non résolue mais énoncée par Ricœur en ces termes : « C'est dans *ce travail* sur l'imaginaire social que se médiatisent les contradictions qu'une simple phénoménologie de l'imagination individuelle doit laisser à l'état d'apories⁴. » Jean-Luc Amalric apporte un éclairage décisif à cette problématique en deux idées essentielles. Non seulement, elle présuppose que la théorie générale de l'imaginaire social intègre et dépasse à la fois l'abstraction d'une phénoménologie de l'imagination individuelle, mais aussi que, sous cet angle, elle est mieux explicitée par la médiatisation dialectique de l'idéologie et de l'utopie⁵.

Cependant, cette *formule allusive* de Ricœur laisse sans réponses les questions directrices de ma réflexion ici engagée à la recherche d'une troisième voie articulant deux théories de l'imagination en contraste respectivement chez Henry et Ricœur : comment s'articulent le caractère proprement individuel d'une phénoménologie de l'imagination et le caractère collectif de l'imaginaire social ? Comment réarticuler aujourd'hui la dialectique de l'idéologie et de l'utopie pour redéfinir le rapport de l'imaginaire à la réalité comme enjeu de transformation culturelle et sociale à partir de l'immanence de la vie ? Sous quelles « fourches caudines » faudrait-il faire passer la phénoménologie immanente de l'imagination affective de Michel Henry pour la conduire dans le champ herméneutique du discours et de l'action chez Ricœur ? Qu'est-ce qui est au cœur de cette polarité de l'idéologie et de l'utopie comme structures de l'imaginaire social et culturel et qui révèle les manières de pâtir et d'agir adaptées ou inadaptées avec lesquelles les individus et les groupes vivent et se rapportent *sans coïncider* avec leur réalité sociale et historique ?

Mon hypothèse de réflexion est la suivante : c'est à travers l'opposition du réel et de l'irréel dans la clarification de l'essence du phénomène que Henry propose une conception phénoménologique du pâtir renouvelant le rôle de l'imagination et de l'imaginaire qu'il conviendrait de mettre en discussion avec une conception herméneutique du discours et de l'agir chez Ricœur autour de la polarité de l'idéologie et de l'utopie constitutive de l'imagination sociale. Ce qui est au cœur de cette polarité du rapport de l'imaginaire à la réalité sociale, c'est bien la relation vivante et directe à l'autre, la médiation corporelle avec sa passivité affective de l'immanence de la vie et le pouvoir d'agir dans les circonstances et des institutions non produites par soi-même mais conditionnant la praxis subjective de l'émancipation. Cette relation vivante à l'autre, ce que Ricœur appelle la « constitution analogique du lien social⁶ », est le lieu de *l'expression vivante* de la polarité de l'idéologie et de l'utopie prolongeant, sous l'angle

⁴ Paul Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action » (1976), in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t. II (Paris : Seuil, 1986), 262 (souligné par l'auteur).

⁵ Jean-Luc Amalric, « Événement, idéologie et utopie », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 5/2 (2014), 9.

⁶ Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », 255.

herméneutique, la structure phénoménologique de l'intersubjectivité ayant sa source dans l'agir et le pâtre humains selon Husserl⁷.

Je poursuis ainsi un vœu de Ricœur : analyser l'idéologie et l'utopie à partir d'une *phénoménologie génétique*, au sens de Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, qui « s'efforce de creuser sous la surface de la signification apparente jusqu'aux significations plus fondamentales⁸ ». Enraciner, d'une part, la médiatisation dialectique de l'idéologie et de l'utopie dans l'immanence vivante de l'imagination affective et inscrire, d'autre part, la puissance de son expression ainsi que son pouvoir d'agir dans le champ social et culturel exigent de tenir ensemble *l'immanence affective de la vie*, la *figuration de la réalité sociale* et la *praxis socioculturelle et historique*. En référence à la méthode certalienne⁹, l'interprétation psychanalytique de l'imaginaire culturel à la flexion de l'affect et du langage et la micro-histoire des pratiques sociales des représentations servent ici de « fourches caudines », sous lesquelles la phénoménologie immanente de l'imagination affective est conduite à une herméneutique des pratiques imaginatives du discours et de l'action.

I. Genèse phénoménologique de l'imagination comme *pathos* de l'immanence de la vie : imaginaire vs réalité

La polarité de l'idéologie et de l'utopie dans cette reprise française de la question de l'articulation des conditions d'aliénation et de la *praxis* de l'émancipation est prise dans un conflit entre deux excès quasiment impossibles à réconcilier sur la conception de l'être de *l'ego* d'une part chez Henry et, d'autre part, chez Emmanuel Levinas. Ces deux excès remettent en question des conditions objectives qui déterminent la relation à soi et à l'autre. Ce préalable philosophique détermine la lecture phénoménologique de Marx. Celle-ci justifie l'immanence comme origine de la subjectivité libre de sa condition d'aliénation dans l'image et le langage avec Henry. En revanche, avec Levinas, il y a un rejet de l'immanence comme enfermement du soi dans la représentation. Il est libéré par la parole d'appel de la transcendance de l'Autre¹⁰. Mon propos est circonscrit à l'approche de Henry dont on verra comment Ricœur en prend le contre-pied.

⁷ Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, V, § 58, *Hua I*, 115, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas (Paris : Vrin, 2008), 217.

⁸ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 408.

⁹ Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* [1987] (Paris : Gallimard, 2016).

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye : M. Nijhoff, 1961).

I. A. Phénoménologie matérielle comme anti-herméneutique du sujet aliéné dans la représentation

Si l'être de l'ego est sans condition, comment se fait-il alors qu'il est susceptible pour lui de s'aliéner, c'est-à-dire de devenir autre que *soi-même*¹¹ dans la représentation, le langage et l'action ? Cette question émerge au fil de la lecture de *L'essence de la manifestation* de Henry. Il remet en question la philosophie occidentale comme une pensée de l'être qui s'accomplit sur le mode fini d'une réalisation intuitive déconnectée de ce qui fait le réel/la réalité *vivante*. L'horizon de pensée comme *milieu de visibilité invisible*, qui permet à tout être de devenir phénomène, ce qu'il est, de se manifester, s'ouvre dans une direction contre-intuitive vers ce que Henry appelle un « ailleurs » (EM, § 4, 25). Cet ailleurs, qui fait penser à l'utopie, est la *réalité vivante* que Henry appelle « l'horizon phénoménologique universel » à partir duquel il faudra élucider l'être de l'ego.

Remettant en question la méthode phénoménologique de la *Rückfrage* avec ses articulations – *Auslegung* (« explication ») et *Erhellung* (« élucidation ») –, Henry explicite sa propre thèse. La transcendance comme phénomène, ce qui se manifeste, n'est en aucune manière la condition de l'être de l'ego : « [...] bien qu'il soit lui-même *ce qui réalise* la condition de possibilité de tout phénomène en général, le *mode* selon lequel l'ego devient un phénomène est quelque chose de si *fondamental* qu'il ne peut être soumis à aucune condition » (EM, § 7, 47, souligné par l'auteur). L'être de l'ego est la vérité que Henry nomme « vérité originaire » ou « révélation originaire » qui se réalise dans une sphère d'immanence radicale. La *réalité de la possibilité ontologique* de cette immanence est identifiée à l'être de l'ego.

La réalité en question ici est la vie en tant qu'elle est révélation immanente, présence à soi-même, dans ce que Henry appelle lui-même *mystère* de l'*ipséité* de l'ego. Cette révélation originaire de l'expérience interne ne nécessite, pour Henry, aucun contexte, aucune extériorité, puisqu'elle s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale qui est précisément une « existence », une vie intérieure, appropriée pour penser la réalité humaine. C'est ouvertement un rejet explicite de l'herméneutique qui, pour Henry, reste une tentative déguisée d'une réalisation intuitive de la raison, car l'ultime signification de la phénoménologie c'est d'être une découverte d'un « phénomène » qui n'a rien à voir avec une « mise à jour » d'une réalité qui serait primitivement cachée (EM, § 7, 52-4).

On a affaire à une phénoménologie de la subjectivité radicalement anti-herméneutique qui donne lieu à un *acosmisme* subjectif fermement revendiqué par Henry et dont on pourra mesurer les conséquences dans son analyse de l'idéologie et de la *praxis* dans la philosophie de la réalité chez Marx. C'est bien cette thèse qui sera mise à l'épreuve au cours de cette réflexion sur la vie subjective, les conditions d'aliénation et la *praxis* d'émancipation conduite par la problématique de l'imagination. L'imagination est souvent conçue comme une puissance de

¹¹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (1963), « Appendice. Le concept hégélien de manifestation (*Erscheinung*) », § 76 (Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2011), 888-96. Les références de *L'essence de la manifestation* seront indiquées dans le corps du texte sous le sigle EM suivi du paragraphe et de la pagination.

formation des images, des rêves et des fantasmes. En suivant Henry, l'enjeu de l'imagination n'est pas d'effectuer une eidétique de la production des objets de la représentation – images, rêves, fantasmes, souvenirs –, mais de voir comment une conception de l'imagination peut être envisagée comme un pouvoir pathétique pour une compréhension de soi conforme à la structure eidétique du *pathos* de la vie. Comment une phénoménologie matérielle permet-elle de distinguer l'imaginaire et la réalité vivante ?

Une perspective complètement nouvelle de la compréhension de soi comme vie intérieure s'ouvre conformément à la structure eidétique de l'immanence, du *pathos* de la vie. La phénoménologie henryenne veut être une description de la manière dont la réalité, c'est-à-dire l'essence, se manifeste et doit se manifester. Ici la réalité du réel est la manière dont le réel se manifeste. La phénoménologie est précédée par la réalité qu'elle présuppose comme son propre fondement. En ce sens, elle est réflexion sur elle-même et recherche de son fondement. Comment la phénoménologie parvient-elle à entrer en relation avec cette réalité première qui se réalise en se faisant « phénomène » ? Elle est, d'une part, guidée par son objet de telle sorte que l'accès à la réalité qui vient au-devant de nous est déterminé par la manière dont elle se manifeste et, d'autre part, elle commande aussi la manière de l'accueillir et de s'ouvrir à elle.

Henry procède à une critique de la fabrique occidentale du *sujet de l'aliénation* en vigueur de manière dominante dans l'histoire de la philosophie depuis son avènement grecque. C'est l'enjeu de la première section (§ 8-16) de *L'essence de la manifestation*. Le sujet de l'aliénation est le produit d'une mise à distance de soi dans la non-coïncidence avec soi parce que celui-ci n'accède à lui-même comme présence à soi que dans une extériorité (objet de pensée, l'intentionnalité), s'étant retiré (absenté) de lui-même pour parvenir à la conscience de soi. La séparation de l'être de sa propre image est pensée ici comme sa condition de manifestation : l'être devient autre, son image, il est unilatéralement réduit à la représentation qu'on s'en fait (EM, § 10, 87). D'une part, la représentation est *acte de se rendre présent* et, d'autre part, la réalité qui se rend présente dans un tel acte est un *représenté* comme tel. À ce niveau, le sujet n'est rien d'autre qu'un connaissant dont la fonction est de faire accéder à l'étant sa *condition* d'objet. L'être du sujet reste interprété comme rapport à l'objet, donc défini par intentionnalité, puisque l'intériorité du sujet humain se trouve ainsi déterminée par le champ transcendantal du rapport à l'objet ou de l'Être-dans-le-monde.

Selon cette perspective, l'essence de la transcendance est à la fois subjectivité du sujet et horizon de l'être. Cette identité s'est établie en masquant la conception d'un être propre et spécifique de la subjectivité du sujet dans la mesure où le devenir-conscient du sujet se réalise sur la position de l'objet comme une affirmation de l'idéalité. Ce n'est pas anodin que Marx soit mobilisé ici pour remettre en question l'aliénation de la pensée qui, par *imagination*, se prend pour la *réalité sensible* et se convainc ainsi de l'affirmation de la conscience de soi comme d'une réalité alors qu'elle n'est en vérité qu'une image, un néant. Ce qui aboutit à une véritable dichotomie entre la *réalité* de l'existence subjective et la *façon* dont la même existence se comprend elle-même (EM, § 15, 153 et § 18, 184-5).

Une compréhension existentielle du soi inappropriée par rapport à la réceptivité de l'essence de la manifestation repose sur un certain fonctionnement inadéquat de l'imagination débouchant sur un dédoublement de l'être (sa réalité – *l'en soi/l'être* et sa représentation – le *pour-soi/le néant*¹²). L'horizon pur du néant advient lorsque l'étant est indûment pris pour critère de la réalité et que l'imagination, en tant que pouvoir de la possibilité de l'intuition créatrice, qui produit librement cet horizon-là, est une forme vide sans contenu. Si l'imagination est aussi la détermination de la réalité qui s'objecte dans l'œuvre de l'essence, elle peut alors élucider ce qui rend ontologiquement possible la *réceptivité de l'être*, puisqu'elle-même renvoie à ce qui seul lui permet de s'accomplir. En ce sens, l'imagination est spontanée car elle est la *libre invention* d'un horizon de l'être et, en même temps, le pouvoir qui le reçoit comme son contenu. Comment l'imagination peut-elle être réceptrice à l'égard de ce qu'elle forme et invente ?

La solution proposée par Heidegger¹³ à cette question n'est pas satisfaisante pour Henry dans la mesure où la capacité de l'imagination à recevoir intuitivement l'horizon de l'être est fondée sur la spontanéité de la pensée. On se trouve ainsi dans la contradiction selon laquelle l'intuition trouve son fondement dans la réceptivité qui, par ricochet, est chargée de rendre ce qui la fonde possible. L'imagination demeure ainsi cloisonnée dans le cercle de la représentation ou de la transcendance du monde (EM § 23, 221). C'est pour cette raison que Henry opère un renversement copernicien dans la théorie du schématisme kantien. En plus d'être une médiation entre la spontanéité de la pensée et la réceptivité de la sensibilité, l'imagination est investie par l'auto-affection de la vie suivant deux modes spécifiques de la réceptivité qui seront précisés plus bas. Ils sont en rupture avec le sujet aliéné dans la représentation.

I. B. L'imagination pathétique comme expression de la réalité de l'immanence ou du pathos de la vie

La capacité de l'imagination de recevoir l'horizon de l'être qu'elle a formé est un processus ontologique intrinsèquement lié au temps. C'est une fabuleuse découverte mise en évidence par Kant grâce au génie de la *Critique de la raison pure*. Cette implication intrinsèque du temps dans l'acte d'imagination se décline à la fois dans la transcendance et dans l'immanence. Dans la transcendance, la faculté de former des représentations est relative au temps : elle peut d'abord former l'*horizon de l'être* par des images et les anticiper avec des représentations de l'avenir, ensuite engendrer leurs représentations au *présent*, enfin les reproduire avec des représentations du passé. C'est encore un rapport *ek-statique*.

Dans l'immanence, comment le temps est-il auto-affection ? C'est sous cet angle, souvent occulté en phénoménologie, que l'imagination pathétique est explicitée comme l'expression de

¹² C'est le cas chez Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris : Gallimard, 1943), 119-20, 714.

¹³ Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel (Paris : Gallimard, 1953), § 29, 204-13.

l'immanence ou du *pathos* de la vie¹⁴. L'auto-affection du temps dans l'immanence est à la fois activité et passivité à l'égard de soi-même. Comme *activité*, l'auto-affection du temps désigne l'acte d'une affection par soi-même de manière autonome et de sa propre initiative ; autrement dit, c'est le temps lui-même qui s'affecte. Ce n'est pas passif au sens d'être affecté, le temps n'est pas affecté par autre chose que lui-même. C'est le temps lui-même sous la forme de l'horizon de l'être qui s'affecte lui-même. Le temps et l'imagination pathétique sont identiques car elle est l'activité formatrice de l'horizon de l'être. Comme *passivité*, l'auto-affection du temps désigne l'affection de soi, le fait d'être affecté. Le temps comme horizon de l'être, identique à l'imagination pathétique, n'est plus ce qui affecte, car il présuppose ce qui se trouve affecté par lui : « *L'affection par soi trouve son fondement dans l'affection de soi* » (EM, § 24, 231, souligné par l'auteur).

L'imagination pourrait jouer le rôle de *symbolisation* à condition que l'apparence de ce qui se manifeste comme horizon de l'être renvoie à la réalité de l'essence demeurant cachée. Mais, chez Henry, il n'y a aucune nécessité d'une activité de symbolisation, puisque l'horizon de l'être ne saurait être séparé de la réalité de l'essence par quoi il est formé et dans lequel elle se montre sans recours aux modes de la présence ou de l'absence. On peut dire qu'une activité de symbolisation est inutile pour l'imagination pathétique parce qu'elle réalise l'essence de la manifestation en suivant deux modes spécifiques de réceptivité : la première réceptivité est une activité de création d'un horizon de l'être par des images qu'elle-même reçoit tandis que la seconde réceptivité est une passivité de l'être dans sa propre réalité intime qui se reçoit. Ici l'horizon de l'être est un produit *imaginaire* de l'activité d'auto-affection de l'imagination distinct de la *réalité* passive de l'auto-affection immanente de l'être (EM, § 31, 297-300).

L'imaginaire, étant l'expression de la vie même de l'imagination, traduit avec clarté deux manières pour la subjectivité humaine d'exercer le pouvoir de l'imagination, l'une objectivant dans une distance phénoménologique aliénée du rapport sujet-objet, l'autre s'auto-affectant comme réceptivité de soi dans l'immédiateté de la vie parce que vivant d'une vie intérieure, s'éprouvant elle-même comme affectivité, relation originaire avec soi-même¹⁵. C'est ce que Henry appelle l'ipsité de la subjectivité humaine (EM, § 53, 584).

La radicalisation de cette conception de la subjectivité humaine a conduit à la penser comme séparée de toute détermination extérieure du monde comme situation. Ce qui conduit Henry à rejeter tout paradoxe de la liberté et de la nature car la liberté primordiale intérieure ne saurait être aliénée par des conditions transcendantes que les philosophies existentialistes – celles de Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenne et Ricœur¹⁶, après Heidegger – ont appelé « l'être-en-situation » (EM, § 44, 468). Cet « acosmisme », chez Henry, est la conséquence d'un mouvement

¹⁴ Délia Popa, « L'imagination chez Michel Henry. Entre matérialité et abstraction », in Adnen Jdey et Rolf Kühn, *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle* (Leiden : Brill, 2011), 159-74.

¹⁵ Michel Henry, « Art et phénoménologie de la vie » (1996), in *Phénoménologie de la vie*, t. III *De l'art et du politique* (Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2004), 303.

¹⁶ Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Paris : Seuil, 1947).

immanent de la révélation originaire de la vie exprimé par l'imagination pathétique comme conscience sans monde (EM, § 34, 326-32). De ce point de rupture, il faut interroger Henry sur sa lecture de Marx à partir de la problématique non résolue d'une conciliation impossible entre le structuralisme des conditions de détermination de l'individu dans les *objectivités instituées* – traditions, institutions, œuvres – et la *praxis* d'émancipation.

I. C. La réalité immanente de la *praxis* et le lieu imaginaire de l'idéologie

Comme le fait remarquer Ricœur, il y a une « connivence profonde entre *L'essence de la manifestation* et le *Marx*¹⁷ ». Puisque, selon encore le propos même de Ricœur, « Michel Henry continue son *vieux* combat contre le *prétendu* primat de la transcendance de la conscience, autrement dit le primat d'une conscience se donnant des objets, s'y aliénant pour se prendre elle-même dans la transparence à soi¹⁸ ». Ce combat philosophique, s'il convient de l'appeler ainsi, est répété sous la forme de l'opposition radicale sans concession de la réalité *acosmique* immanente de la vie et de l'imaginaire sous le modèle de pensée opposant la *praxis* et l'idéologie chez Marx. Cette opposition installe finalement la fabuleuse découverte de l'imagination pathétique dans une philosophie du pâtir coupée de toute médiation symbolique de l'agir et même de la possibilité de transformer le monde car, pour Henry, l'imaginaire appartient encore à l'intentionnalité, la conscience réalisant la représentation d'un monde du souhait, du rêve, de l'illusion, du désir (cf. EM, § 68-70, 803-62). Cette opposition entre la théorie et la pratique constitue, selon Ricœur, l'équation centrale de cette reprise phénoménologique de la *praxis*. Il faut la problématiser dans la mesure où il y a aliénation de la pensée lorsque l'objet de représentation ou d'imagination est pris en objet de réalité.

L'imaginaire – social, politique ou même religieux – peut-il avoir une efficience dans la réalité immanente de la vie subjective ? Cette problématique, déjà explicite dans *La question juive* ou dans la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure* de Marx, est aussitôt écartée par Henry dès qu'elle se pose parce que l'opposition entre l'immanence affective de la réalité de la vie et l'imaginaire demeure rigide chez Henry¹⁹. La discussion entre Henry et Ricœur sur le moment marxien de la phénoménologie est soutenue par une problématique philosophique portée depuis Marx et demeurée non résolue : comment l'individu peut-il entrer dans des déterminations qu'il n'a pas posées sans s'aliéner ?

L'ambition d'une phénoménologie matérielle pour Henry dans sa lecture de Marx est de retrouver les concepts fondateurs de la philosophie de Marx – les individus vivants et leur *praxis* – à partir desquels sont dérivés les concepts de formations sociales, de classes et de lutte des classes. Avec Marx, comme avec Maine de Biran, il est question, pour Henry, de rompre avec l'horizon philosophique de la pensée occidentale centrée sur la représentation. Cette phénoménologie de la réalité comme *praxis*, chez Marx, renvoie le matérialisme, la dialectique et

¹⁷ Paul Ricœur, « Le Marx de Michel Henry » (1978), in *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris : Seuil, 1999), 268.

¹⁸ Ricœur, « Le Marx de Michel Henry », 267 (souligné par nous).

¹⁹ Henry, *Marx*, 280 sq.

la science du côté de l'idéologie. Ces concepts fondateurs qui déterminent la marche vers la réalité à partir d'une référence principielle à la *praxis* sont : individu, subjectivité, vie, histoire... Cette coupure entre concepts fondateurs et concepts dérivés vise à rétablir une genèse transcendante de la philosophie de Marx. Selon cette volonté de donner la « parole à Marx lui-même », Ricœur, dans sa critique, distingue la voix de Henry et celle de Marx. La première difficulté mise en exergue par l'équation centrale d'une phénoménologie effective, chez Marx, est celle du critère de la *praxis* définissant le lieu de l'idéologie : la théorie de la *praxis* comme phénoménologie serait-elle homogène à la *praxis* elle-même ? Ricœur pose une question valable à la fois pour Marx et pour Henry en ces termes : « Je me demande, écrit-il, si une pensée non idéologique, c'est-à-dire adéquate à la *praxis*, ne présuppose pas que cette *praxis* ait été depuis toujours articulée par des représentations, des normes, des symboles, bref, que la *praxis* soit, à titre originaire, de structure sémiotique²⁰. »

Dans le *Manuscrit* de 1842, *Critique philosophique de l'État de Hegel*, un commentaire des paragraphes 261-313 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, pour Marx, l'essence du politique n'est pas une idéalité, comme chez Hegel, mais elle trouve son origine et son fondement dans la vie subjective concrète des individus et dans leur *praxis*. C'est le refus d'hypostasier une idéalité pour en faire une réalité transcendante comme norme. La réalité est identifiée aux individus. Henry souligne avec justesse que la recherche de la liaison entre l'individu et l'universel par la médiation du concept de « genre » est une absurdité dans le *Manuscrit* de 1842 car Marx ne ne réalisait pas encore, à ce moment-là, que ce concept feuerbachien n'était qu'une copie pâle de l'idéalité²¹.

Le rapport de l'homme et de la nature se résout dans l'intersubjectivité sur la base des phénomènes vitaux : le besoin, l'activité et la production. La subjectivité, comme vie pour soi, prise comme objet de travail dans la relation à l'autre, s'objective comme réalisation de la conscience. Le premier concept d'aliénation intervient dans les *Manuscrits* de 1844. L'aliénation consiste dans le renversement du rapport axiologique de subordination de la vie à la conscience²². La subjectivité prise pour objet de son travail est-elle toujours aliénée ? Marx et Henry sont en désaccord. Le premier pense que, dans certaines conditions, l'objectivation peut rompre l'aliénation quand l'objet créé par le travail de l'un répond au besoin de l'autre et vice-versa. L'objet est dit social, assurant une médiation pour l'intersubjectivité. Le second estime que ce qui est pensé sous le terme du « social » reste une « métaphysique de l'universel » encore prisonnière de l'aliénation. Cette ambivalence traverse l'œuvre même de Marx.

La transformation qui permet de se libérer de l'aliénation pour Henry, d'après une reprise du paragraphe 70 de *L'essence de la manifestation*, se trouve dans l'immanence de la vie subjective comme épreuve immédiate de soi pour autant qu'elle est changement et passage non pas dans le temps mais qui est temps comme auto-affection naissant dans la passivité

²⁰ Ricœur, « Le Marx de Michel Henry », 268.

²¹ Henry, *Marx*, 82.

²² Henry, *Marx*, 112.

ontologique de la vie²³. Henry change ainsi la réalité *pratique* de Marx en une réalité *pathétique* : « Mais Henry, écrit Ricœur, fait fond sur la dialectique immanente à la vie sur la loi des contraires qui règle ces changements pour rejoindre le pratique à partir du pathique... la parenté profonde entre le pâtre le plus originel et l'agir le plus fondamental²⁴. » On comprend dès lors le mot d'ordre de la « philosophie de l'immanence qui dicte maintenant à l'analyse ses prescriptions²⁵ ». La réalité se trouve ainsi définie par l'adéquation d'une immanence affective de la vie s'éprouvant elle-même en dehors de toute objectivation ou représentation. Est ainsi *idéologique* tout ce qui ne procède pas de cette réalité pathétique immanente, ayant son lieu dans l'imaginaire et l'irréalité. L'idéalisme appartient donc à l'idéologie pour cette raison. Sont aussi en ce sens idéologiques les concepts de *prolétariat* et de *révolution* dans les *Manuscrits* de 1844. Ricœur fait le reproche à Henry de ne pas reconnaître dans ces *Manuscrits* une autre marche vers la réalité chez Marx comme la dissociation de l'aliénation dans l'objectivation qui ne s'enferme pas dans l'immanence. Autrement dit, l'imaginaire peut aussi fournir des motifs affectifs et des images-souhaits comme des appuis pour agir et transformer le monde social.

Dans le mouvement de la « réduction des totalités » sur la base de *L'idéologie allemande*, les individus vivants constituent la condition de possibilité de l'histoire. L'individu est placé au centre des déterminations des « structures », des classes sociales et des objectivités constituées. La lecture de Henry s'oppose de manière radicale à celle d'Althusser pour qui les individus sont écrasés par les structures. La visée de cette réduction des totalités est de mettre fin aux amalgames entre idéalité et réalité en vigueur dans la conception dialectique de l'histoire selon la mouvance de l'idéalisme. Il y a deux démarches à bien distinguer présentes dans l'œuvre de Marx. Dans *Le capital*, Marx part de la réalité sociale constituée, mais dans *L'idéologie allemande* il remonte de cette réalité *déjà constituée* à la réalité *constituante* comme autodétermination de la vie des individus à partir des présupposés de l'histoire que sont : les activités pour satisfaire le besoin de l'individu ; produire des besoins nouveaux, se reproduire sexuellement. Les conditions de l'histoire sont identifiées à cette réalité immanente de la vie à la racine du besoin. La vie des individus forme une société et celle-ci produit l'histoire par une véritable dialectique de l'affectivité souffrante se transformant en activité de travail²⁶. Les objectivités constituées comme les classes sociales ne font pas partie des conditions de l'histoire car les conditions et le fondement des forces productives et des rapports sociaux en conflit résident dans les possibilités et les virtualités de la vie phénoménologique individuelle. Ceci explique la préférence de Henry pour les *Manuscrits* de 1842.

Ricœur interroge un trait de l'histoire de cette ontologie des individus vivants et agissants qu'une phénoménologie de la passivité originelle et de l'immanence de la vie, chez Henry, masque au détriment d'une interprétation structurale légitime que rend possible cette même ontologie. Si la vie, à la racine du besoin, conditionne l'histoire, ne réduit-elle pas alors

²³ Henry, *Marx*, 142.

²⁴ Ricœur, « Le Marx de Michel Henry », 274.

²⁵ Henry, *Marx*, 56.

²⁶ Henry, *Marx*, 208.

l'histoire elle-même à une histoire de production et de consommation ? Ricœur dénonce cette interprétation qui réserve à la philosophie la tâche noble de penser les conditions de l'histoire, d'une part, et à une histoire empirique la tâche subalterne de raconter l'histoire de la production, des classes, du prolétariat, etc., d'autre part.

On en vient à se demander en quoi la *théorie*, abstraite de la *praxis*, serait-elle homogène à la réalité immanente de la *praxis* elle-même ? Qu'est-ce qui empêche ici de mettre la théorie de la *praxis* du même côté imaginaire que l'idéologie ? Ricœur poursuit son interrogatoire critique en ces termes :

Or Henry a dissocié, d'une part, l'appartenance de l'individu à l'histoire, ce que Marx appelle constamment les « circonstances » ou les « conditions », et, d'autre part, la présupposition de la vie individuelle qui n'appartient pas à l'histoire... L'anthropologie de Marx n'est-elle pas originale en ceci précisément qu'elle ne sépare jamais l'individu agissant des « circonstances » ? Le paradoxe est celui d'un individu agissant dans des conditions qu'il n'a pas faites²⁷.

Ricœur apporte ainsi un éclairage pour résoudre le paradoxe soulevé au paragraphe 44 de *L'essence de la manifestation*, on peut dire que la vie phénoménologique individuelle comme condition de l'histoire est hétérogène aux conditions historiques (les circonstances) : « l'entrée de l'individu en histoire, sous la double modalité d'être en même temps déterminant et déterminé, est constitutive de l'essence la plus originelle de l'individualité agissante. »

À cette difficulté soulevée par Ricœur, Henry apporte une première réponse partielle. L'intérêt de la pensée de Henry est d'avoir proposé une phénoménologie de la passivité radicale et de l'immanence de la vie qui fait que la vie subjective n'est jamais son propre fondement, « mais éprouve sa venue en elle-même et son accroissement comme ce qui ne dépend pas d'elle²⁸ ». C'est à ce point que Ricœur soulève une question qui rejoint une préoccupation à l'origine de notre interprétation phénoménologique de l'imagination pathétique, celle de savoir si une objectivité constituée appartenant à l'imaginaire ne pouvait pas en retour aussi affecter la vie subjective. La réponse de Ricœur ici prend exactement le contre-pied de l'auto-affectation d'une *intériorité originelle de l'immanence* de la vie subjective. L'intentionnalité de l'agir compose toujours avec des « circonstances » (*Umstände*) qu'elle n'a pas produites. Dans son anthropologie, Marx a conçu un type de réceptivité aux circonstances, aux conditions sociales par quoi l'agir ne saurait se confondre avec le pâtre comme chez Henry. Ce qui montre que la frontière entre l'imaginaire et la réalité n'est pas aussi rigide comme pourrait le défendre sans concession Henry, mais à condition de préciser avec quelles *échelles* s'effectue la transition de la passivité immanente de la vie subjective à la passivité transcendante extérieure.

Henry apporte une deuxième solution partielle lorsqu'il estime que les individus d'une génération sont affectés dans leur vie par les effets de l'activité de la génération antérieure, mais

²⁷ Ricœur, « Le Marx de Michel Henry », 282 (souligné par l'auteur).

²⁸ Henry, *Marx*, 242.

qu'elle est subie comme si c'était leur activité actuelle²⁹. C'est une manière pour Henry de ramener la pratique de la transmission et de l'héritage à ce que Ricœur appelle une « genèse passive » au cœur de la vie individuelle. C'est méconnaître pour ainsi dire l'extériorité originaire de la notion de « circonstances ». Mais au cours d'une discussion avec Ricœur sur cette difficulté, Henry a reconnu que ce problème a été extrêmement difficile pour Marx, qu'il n'a pas résolu et que lui-même ne semble pas l'avoir, à son tour, résolu. Ce qui amène Ricœur à lui dire : « C'est pour cela que toutes les aliénations sont possibles³⁰. »

La *praxis*, telle que l'entendent Marx et Henry, suffit-elle à déterminer ce qui est réel ? Cette dernière est circonscrite par son opposition à l'objectivité dans son ensemble dont le domaine s'étend de la pensée à l'objet sensible dans le matérialisme intuitionniste de Feuerbach. Dans les *Thèses sur Feuerbach*, le renversement épistémologique de l'intuition à l'activité veut dire que l'action n'est pas constituée par la relation à l'objet³¹. Il en résulte la célèbre onzième *Thèse* qui oppose « interpréter » et « changer » le monde. Autrement dit, l'action n'est pas la réalisation d'une décision intentionnelle d'un sens pratique. Un tel renversement épistémologique reste incompréhensible du point de vue d'une phénoménologie de l'intentionnalité. On retrouve, chez Henry, et non chez Marx, une coupure radicale entre la pratique et la théorie similaire à celle entre la détermination subjective de la vie phénoménologique individuelle, comme condition anhistorique de l'histoire, et les circonstances historiques. L'une et l'autre sont fondées sur une coïncidence de la *praxis* et du *pathos* dans l'immanence close de l'individualité subjective. Comment la théorie est-elle possible en adéquation avec la *praxis* de laquelle elle est radicalement coupée ?

La phénoménologie première développée dans *L'essence de la manifestation* permet à Henry, dans sa lecture de *L'idéologie allemande*, de montrer les limites d'une interprétation épistémologique de Marx, mais Ricœur précise la règle de mesure de l'efficacité d'une lecture par rapport à l'autre : « [...] mais l'efficacité de cette lecture se mesure, à mon avis, dit-il, à la question de savoir si une interprétation qui rend bien compte de la *différence* entre le réel pratique et l'irréel représentationnel rend également compte de la *référence* de la représentation au réel³². » Si la démonstration par l'absurde fonctionne bien dans cette phénoménologie qui montre en quoi ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, depuis *L'essence de la manifestation* jusqu'à *Marx*, mais alors l'inverse, le chemin qui va de l'idéologie à la réalité immanente, reste obscur ainsi que l'hétérogénéité sans concession entre l'immanence de la vie et la transcendance de la représentation³³.

²⁹ Henry, *Marx*, 251-2.

³⁰ Cf. Michel Henry, « La rationalité selon Marx » (1979), in *Phénoménologie de la vie*, t. 3, *De l'art et du politique*, 103-4.

³¹ Henry, *Marx*, 322.

³² Ricœur, « Le Marx de Michel Henry », 289 (souligné par l'auteur).

³³ Henry, *Marx*, 372.

II. Idéologie et utopie comme pouvoirs du rapport de l'imaginaire à la transformation de la réalité sociale et culturelle

Le moment est venu de voir comment surmonter les coupures radicales assumées philosophiquement par Henry entre l'immanence de la vie subjective comme condition de l'histoire et les circonstances non produites par elle dans le cours de son activité, la *praxis* et l'idéologie, l'agir-pâtre immanent et l'action en commun. Il s'agit d'articuler une phénoménologie première de l'immanence de la vie avec une herméneutique de la polarité de l'imaginaire social où s'emboîtent harmonieusement le pâtre et l'agir, ou l'affection, le discours et l'action dans une théorie sociale.

II. A. Ramener l'immanence du pâtre dans le champ du discours et de l'action

Ceci amène à penser, selon une *première esquisse*, que c'est précisément parce que l'ordre symbolique est consubstantiel à l'agir humain qui fait qu'on ne saurait le détacher des formations idéologiques : « Il faut donc s'accorder, défend Ricœur contre Henry, sur le plan même des concepts fondateurs, une double extériorité, celle des "circonstances", qui "déterminent" l'action, et celle de l'ordre symbolique qui éclaire l'action³⁴. » L'idée d'une théorie de la pratique n'est possible qu'en raison d'un ordre originaire de la symbolisation de l'agir humain. Henry concède néanmoins l'idée que l'imagination peut bien jouer le rôle d'une symbolisation primordiale de la vie en tant qu'humaine : « L'idéologie [...] est l'exposé au plan de la raison [...] cachée dans les profondeurs de la vie³⁵. » Cet ordre primordial de symbolisation de la vie fait que la déduction des catégories ne saurait être réduite à une simple détermination auto-affective de la vie immanente à elle-même comme le fait Henry avec Maine de Biran et Marx³⁶.

Une *deuxième esquisse* consiste à préciser les *échelles* qui permettent de passer de l'immanence de la vie subjective au discours et à l'action. Elle est commandée par la double fonction de l'imagination dans l'articulation de l'immanence affective de la vie individuelle et de la transcendance des représentations sociales. *L'homme faillible* pourrait donner à penser, après Ricœur, l'enracinement immanent de la dialectique de l'idéologie et de l'utopie.

D'une part, dans la « synthèse transcendantale », selon une première inflexion d'une phénoménologie de la donation vers une phénoménologie du voir et du dire, l'imagination procède à une explicitation de la subjectivité se faisant elle-même *synthèse* de *parole* et de *perspective* dans la projection imaginative car *l'ouverture sur le monde*, qui n'est pas de son fait, lui est *donnée* dans la *médiation imparfaite* associant dicibilité et apparition. En effet, elle n'est pas

³⁴ Ricœur, « Le Marx de Michel Henry », 291. Pour une ontologie de la *praxis* qui tire une phénoménologie de l'agir vivant chez Marx vers une philosophie analytique du système des actions articulant herméneutique et épistémologie afin de rompre avec l'immanence de la vie acosmique de Henry, voir Jean-Luc Petit, *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx* (Paris : Seuil, 1980).

³⁵ Henry, *Marx*, 418.

³⁶ Henry, *Marx*, 435-79 ; *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1965), 30-50.

exposée, d'après Kant, « à découvert devant les yeux³⁷ (A 141) ». Cette fonction épistémologique de l'imagination est dépassée par le passage de l'ontique à l'ontologique. En effet, la subjectivité humaine est caractérisée par le fait qu'elle est *jetée en arrière d'elle-même et devant elle-même* à la fois comme *être donné* à lui-même par la perspective *finie* de son *point de vue idéologique ou utopique*, et comme *être susceptible* de se communiquer dans un *discours articulé*. L'imagination est ici précisément événement de médiation, de donation sans donné. La subjectivité humaine s'y trouve révélée à elle-même à la fois comme *chair* et *parole*³⁸.

D'autre part, la « synthèse pratique » et la « fragilité affective » donnent à penser le traitement d'une seconde inflexion de la phénoménologie de la donation vers une phénoménologie du pâtir et de l'agir. Ici la coïncidence entre l'intention et l'affection constitue ce que Ricœur appelle la « texture paradoxale » de la subjectivité humaine instituant une relation horizontale avec le monde par la médiation du corps propre. Grâce à la coïncidence de la dicibilité et de l'apparition, l'*affect* peut être *exprimé, dit, communiqué et élaboré* dans une langue de culture. La révélation intime du sentiment d'être soi-même procède de la *coordination spontanée et donnée* de ces coïncidences dans l'agir et le pâtir humains. L'habitude et le désir témoignent que la subjectivité humaine est respectivement caractérisée par le fait d'être *jeté en arrière* d'elle-même selon un point de vue *idéologique* d'une part et, d'autre part, *en avant* d'elle-même selon un point de vue *utopique*. L'habitude implique la sédimentation, la permanence, la continuité ou la répétition comme fermeture tandis que le désir, quant à lui, impulse une ouverture sur le monde par le biais du changement et de l'innovation. S'enracine ainsi dans l'immanence même de la vie subjective la dialectique de l'idéologie et de l'utopie³⁹.

Selon, une *troisième esquisse*, dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur propose des niveaux de distinction dans l'involontaire qui est l'ensemble de ce qui est donné et qui conditionne la subjectivité humaine comme sa nature indépendamment de sa volonté. Le niveau le plus bas de l'échelle repose sur le caractère, l'inconscient et la vie. S'ouvrent à ce niveau deux perspectives par lesquelles la subjectivité humaine est impliquée dans l'imaginaire socio-culturel par le biais de l'interprétation psychanalytique de la culture et par celui de la micro-histoire des représentations sociales.

La perspective de l'imaginaire dans l'interprétation psychanalytique de la culture chez Henry et Ricœur n'est pas souvent mise en évidence⁴⁰. C'est ici qu'on peut saisir la pertinence du propos de Ricœur selon lequel une théorie sociale de l'imaginaire ne peut être menée à bien qu'à partir des formes pathologiques de l'idéologie et de l'utopie car l'interprétation psychanalytique

³⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781-1787), AK, III, 136, éd. dir. Ferdinand Alquié, in *Œuvres philosophiques*, t. I (Paris : Gallimard, 1980), 886-7.

³⁸ Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité* [1960] (Paris : Aubier, 1988), 35-63.

³⁹ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 64-148.

⁴⁰ Mon étude, « La vie de la subjectivité corporelle. L'entre-jeu de l'intériorité et de la subjectivation : Henry et Ricœur », *Revue internationale Michel Henry*, vol. 9 *Affectivité, subjectivité et culture. La phénoménologie henryenne en contextes*, dir. Jean Leclercq (2018), 45-83.

de la culture se penche précisément sur les zones d'ombre autour de la question de l'être dans le rapport de l'affect et de la représentation (*Vorstellung*) conjugué par la pulsion (*Trieb*).

On peut noter que le désaccord entre l'imagination affective de l'immanence de la vie et l'imaginaire social dans le discours et l'action repose sur le fait que, chez Henry, dans *Généalogie de la psychanalyse*, le matériau pathologique des symptômes et des résistances est exclu de l'intelligibilité phénoménologique de l'inconscient. Ainsi les représentations inconscientes – les souvenirs latents/oubliés ou les représentations refoulées – sont dissociées des affects sous prétexte que dans le refoulement (*Verdrängung*) la représentation liée à l'affect est repoussée dans l'inconscient tandis que l'affect comme « fond inconscient » ne serait ni inconscient ni supprimé, mais simplement transformé et déplacé⁴¹.

Reconnaître la possibilité de la dissociation de l'affect et de la représentation dans le refoulement n'est qu'un aveu dissimulé de leur lien qui est premier par rapport à leur possible séparation. L'imaginaire, en tant qu'expression de la vie même de l'imagination, est aussi exposé aux péripéties de l'inconscient. Cette remarque critique vient donc conforter l'hypothèse ricœurienne d'une interprétation psychanalytique de l'imaginaire culturel – issue de l'art, la morale et la religion – à la charnière, d'une part, du désir et de la représentation⁴² et, d'autre part, du désir et du langage⁴³. Cette dernière articulation ne sera pas développée afin de privilégier une autre analyse de la polarité de l'idéologie et de l'utopie à partir de la métaphore et du récit⁴⁴. Le couple du *rêve* et de la *névrose*, tel que Ricœur le montre dans *l'Essai sur Freud* (1965), sert de matériau pour expliciter cet imaginaire culturel à travers le travail de rêve⁴⁵, le travail d'art⁴⁶ et le

⁴¹ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (Paris : PUF, 1985), 369 ; « Freud et Ricœur. Entre psychanalyse et phénoménologie », in Jean Greisch et Richard Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (Paris : Éditions du Cerf, 1991), 127-43.

⁴² Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965), 163-268.

⁴³ Paul Ricœur, « Image et langage » (1978), in *Écrits et conférences*, t. 1 *Autour de la psychanalyse* (Paris : Seuil, 2008), 105-38 ; André Green, *Discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect* (Paris : PUF, 1973).

⁴⁴ Mon étude, « Espérance, vie et événement. Trois variations de l'eschatologie dans la phénoménologie herméneutique contemporaine », *Dókos. Revista filosófica*, vol. 19-20 (2017), 71-143, ici 83-92. Cette étude inscrit l'interprétation psychanalytique de l'imaginaire à la charnière du désir et du langage dans la perspective de l'imagination de la métaphore poétique qui rompt avec la réduction linguistique de l'inconscient chez Lacan pour l'arrimer à la fois à l'affect et au langage. Pour une autre perspective avec l'identité narrative comme angle d'attaque, voir Jean-Luc Amalric, « L'espace de la fantaisie. Prolégomènes à une approche de l'expérience analytique à partir du concept ricœurien de l'identité narrative », *B@bel* (2021), 21-44, disponible en ligne.

⁴⁵ Les sources freudiennes à cet effet : Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve* (1899-1900), chap. VI, in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. VI (Paris : PUF, 2004), 319-559.

⁴⁶ Les sources freudiennes à cet effet : Sigmund Freud, *Le trait d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. VII (Paris : PUF, 2014) ; *Le délire et les rêves dans Gradiva de W. Jensen* (1906-1908), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. VIII (Paris : PUF, 2007) ; *Léonard de Vinci* (1909-1910), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. X (Paris : PUF, 2009) ; *Le Moïse de Michel Ange* (1913-1914), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XII (Paris :

procès de la sublimation avec l'idéalisation et l'identification⁴⁷. L'illusion dans la stratégie du désir est une pathologie de l'utopie. Sans l'analyser, on peut noter l'attention que Ricœur porte aux chapitres 10 à 12 sur le transfert inabouti des concepts de la psychanalyse à la théorie critique des idéologies dans *Connaissance et intérêt* de Habermas⁴⁸.

La triple explicitation psychanalytique de l'imaginaire culturel – le travail de rêve, le travail d'art et la sublimation avec l'idéalisation et l'identification – à la charnière du désir et de la représentation connaît un développement psychanalytique post-freudien et post-ricœurien à travers ce que Kaës appelle les trois principales positions mentales. Celles-ci correspondent à des visions du monde (*Weltanschauung*) qui organisent la réalité psychique des individus, des groupes et des institutions⁴⁹. Le sujet singulier est aussi pluriel car l'inconscient est tenu et façonné dans des liens intersubjectifs, dans des alliances inconscientes et dans des espaces psychiques partagés avec d'autres. Cette démarche est au service de la situation analytique des individus et des groupes qu'on ne saurait assimiler à une théorie critique dans les sciences sociales comme chez Habermas⁵⁰.

Le travail de rêve donne lieu à une première expression de l'imaginaire culturel : une mentalité et une position mythopoïétiques animées par l'activité de création des contenus symboliques et des intentions signifiantes relatives aux origines, aux fins et aux accomplissements du destin du groupe. Une représentation de la réalité à la fois ouverte à l'interprétation du mythe et conforme aux croyances et aux idéaux collectifs exige le maniement des ressources langagières de la métaphore.

Le travail d'art donne lieu à une deuxième expression de l'imaginaire culturel : une mentalité et une position utopiques. Elles reposent sur une expérience de crise oscillant entre une conscience vive des dysfonctionnements de la réalité sociale et une imagination du jeu des possibles alternatifs. La position utopique peut devenir idéologique lorsque l'exigence du possible est un impératif tyrannique.

PUF, 2005) ; *La création littéraire et le rêve éveillé* (1908), in *Essais sur la psychanalyse appliquée* (Paris : Gallimard, coll. « Essais », 1971), 69-81.

⁴⁷ Les sources freudiennes à cet effet : Sigmund Freud, *Totem et tabou* (1911-1913), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XI (Paris : PUF, 1998) ; *Psychologie des masses et Analyse du Moi ; Le Moi et le Ça* (1921-1923), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XVI (Paris : PUF, 2010).

⁴⁸ Ricœur, *Idéologie et utopie*, 307-34.

⁴⁹ René Kaës, *Un singulier pluriel. La psychanalyse à l'épreuve du groupe* (Paris : Dunod, 2007), 125 ; *L'idéologie. L'idéal, l'idée, l'idole* (Paris : Dunod, 2016), VI.

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt* (1976), trad. Gérard Clémengon (Paris : Gallimard, 1979).

Le procès de la sublimation, de l'idéalisation et de l'identification donne lieu à une troisième expression de l'imaginaire culturel : une mentalité et une position idéologiques. Elles sont sous l'emprise de la toute-puissance de l'idée, la suprématie de l'idéal et de la tyrannie de l'idole. Portées par des certitudes absolues et réglées par le pacte narcissique, elles ne tolèrent aucune transformation. Elles sont animées par des angoisses d'anéantissement imminent et des fantasmes grandioses de type paranoïaque.

Ce niveau de l'échelle du caractère, de l'inconscient et de la vie est aussi un *héritage généalogique* qui inscrit la subjectivité humaine dans une histoire sociale par l'événement de la naissance. Le niveau intermédiaire de l'échelle est fait d'habitudes, d'émotions et de sentiments. Ceux-ci, grâce aux représentations collectives partagées, médiatisent les relations sociales⁵¹. Le niveau le plus élevé de l'échelle, l'involontaire relatif, est fait d'affects actifs – le besoin – et d'affects sensibles comme les sentiments de douleur ou de plaisir. Par delà l'imagination affective, il y a une socialisation des besoins qui est déjà empreinte d'impératifs sociaux – comme des objectivités déjà constituées – qui inclinent notre sensibilité, mais en même temps ceux-ci sont recentrés sur la subjectivité exerçant, en retour, la fonction d'évaluateur⁵².

La tension dialectique de l'affectivité et de la normativité dans les institutions est l'objet de ce que Revel appelle les « transactions » dans les rapports sociaux entre sujets⁵³. L'articulation des formes individuelles des capacités et les pratiques sociales liées aux représentations – que les sujets individuels se font d'eux-mêmes et de leur place dans la société – participent au passage de la reconnaissance de soi et de la reconnaissance mutuelle et à la construction des identités sociales qui sont des composantes de l'agir en commun⁵⁴. L'agir en commun s'explique à travers des représentations qui sont des médiations symboliques constitutives des identités sociales et des liens sociaux qui ne sont pas l'une et l'autre de nature, mais d'usages pratiques⁵⁵. Le rapport des formations idéologiques et de la *praxis* est analogue au rapport de la théorie de l'histoire et de l'histoire sociale construit sur des jeux d'échelles adoptant une démarche qui interprète les changements sociaux à partir d'une lecture croisée des temporalités, par régression et par progression, allant de la macro-histoire des structures anonymes à la micro-histoire des itinéraires des sujets individuels, des groupes afin de reconstruire le lien de l'action individuelle et de l'action sociale⁵⁶.

⁵¹ Henri Bergson, *Les deux sources de morale et de la religion* (1932), éd. Frédéric Worms (Paris : PUF, coll. « Quadrige. Grands-textes », 2008), 40-1 ; voir aussi Frédéric Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions* (Paris : Seuil, 2013), 92.

⁵² Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire* (Paris : Aubier, 1949), ici 118, 82-128 et 333-416.

⁵³ Jacques Revel, « L'institution et le social », in Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale* (Paris : Albin Michel, 1995), 84.

⁵⁴ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris : Stock, 2004), 200-4.

⁵⁵ Bernard Lepetit, « Histoire des pratiques, pratique de l'histoire », in Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience*, 9-22.

⁵⁶ Jacques Revel, « Micro-analyse et construction sociale », in Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse de l'expérience* (Paris : Gallimard et Seuil, 1996), 15-35.

II. B. L'idéologie et l'utopie : deux modalités du rapport de l'imaginaire à la réalité sociale et culturelle

Il convient de reprendre ici la systématisation proposée par Ricœur des trois usages du concept d'idéologie correspondant à trois niveaux de profondeur. Au premier niveau, l'idéologie est un processus de distorsion et de dissimulation explicité par Marx à l'époque des manuscrits économiques et politiques de 1843-1844, et surtout par *L'idéologie allemande*⁵⁷. Dans la structure de l'action, on peut discerner une médiation symbolique qui peut être pervertie. L'idéologie, au sens péjoratif, est alors une déformation de l'image issue de la représentation de la réalité. Au deuxième niveau, l'idéologie est perçue comme domination et légitimation lorsque des groupes sociaux en conflit instrumentalisent leurs discours pour justifier leur domination ou leur légitimation. Cette perspective de l'idéologie est développée par Weber dans *Économie et société* et par Mannheim dans *Idéologie et utopie*⁵⁸. L'idéologie, comme échange symbolique, recourt à la rhétorique du discours public pour la justification et la légitimation de l'autorité. Tout le système du contrôle social repose sur ce fonctionnement. Le troisième niveau est plus fondamental que, respectivement, la légitimation et la dissimulation. C'est la fonction d'identification et d'intégration de l'idéologie qui est manifestée comme chez Geertz dans *L'interprétation des cultures*⁵⁹.

La commémoration par une communauté des événements qu'elle tient pour fondateurs de son existence, et donc de sa propre identité, illustre bien la fonction d'intégration. Celle-ci consiste alors à structurer symboliquement la mémoire sociale. La communauté acquiert une consistance et une permanence, grâce à l'image *idéalisée*, stable et durable qu'elle se donne elle-même dans l'exercice habituel de l'interprétation du lien entre la commémoration et les événements fondateurs en vue de réactualiser et remodeler sa conscience historique. Mais toute idéalisation risque de se transformer en distorsion, en dissimulation, en mensonge social.

Ces trois fonctions de l'idéologie traduisent précisément trois modalités du rapport de l'imaginaire et de la réalité sociale. Par ces trois formes, l'identité d'une communauté est renforcée, redoublée, préservée et conservée. Par rapport à cette triple fonction de l'idéologie, la fonction de l'utopie consiste à projeter l'imagination hors du réel dans un ailleurs, un nulle part. En associant le sens premier du mot « utopie » et le mot « uchronie », on peut exprimer à la fois l'extériorité spatiale et temporelle qui traduit le rapport de l'imaginaire à l'irréel là où la visée de l'idéologie par l'imaginaire est de produire une image de la réalité perçue comme réelle.

Ricœur fait une lecture synoptique inversée des trois formes de l'idéologie par rapport aux trois fonctions de l'utopie. Il s'agit de parcourir les trois significations de l'utopie en la confrontant progressivement, du bas vers le haut, à la triple fonction d'intégration, de légitimation et dissimulation de l'idéologie. L'utopie par sa fonction de projection critique remet

⁵⁷ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 41-147 ; « L'idéologie et l'utopie. Deux expressions de l'imaginaire social », in *Du texte à l'action*, 419-21.

⁵⁸ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 215-40 et 241-84 ; « L'idéologie et l'utopie », 421-3.

⁵⁹ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 335-51 ; « L'idéologie et l'utopie », 423-6.

en question la fonction d'identification et d'intégration qui renforce l'identité d'une communauté : « L'utopie, en ce sens, est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. » Elle est un exercice de l'imagination pour penser un « autrement qu'être » du social⁶⁰. L'utopie est ainsi la réplique radicale de la fonction d'intégration de l'idéologie dans la mesure où elle vient déstabiliser l'image stable fixée par l'idéologie pour en proposer une autre.

Au deuxième niveau, la fonction de contestation de l'utopie s'oppose à la fonction de légitimation de l'autorité. Elle remet en question la manière d'exercer le pouvoir : pouvoir familial et domestique, pouvoir économique et social, pouvoir politique, pouvoir culturel et religieux : « C'est ainsi d'ailleurs, écrit Ricœur, que Karl Mannheim dans son livre fameux *Idéologie et utopie*, avait défini l'utopie : un écart entre l'imaginaire et le réel qui constitue une menace pour la stabilité et la permanence du réel⁶¹. » Le radicalisme est la faiblesse de la fonction contestatrice de l'utopie car elle ne propose pas de réflexion apte à donner des indications pratiques pour sa réalisation à partir du réel existant ni aucune base dans l'institution. Ce radicalisme de la fonction de contestation de l'utopie conduit au troisième niveau.

Au troisième niveau, la fonction d'extrémisme de l'utopie est une pathologie inverse à celle de la dissimulation de la fonction de l'idéologie. Là où l'idéologie renforce la vie réelle, la *praxis*, l'utopie fait évanouir le réel au profit des schémas idéalistes irréalisables qui oublient que le souhaitable ne coïncide pas toujours avec le réalisable et qu'une bonne action peut engendrer des effets pervers.

Ce jeu croisé de l'idéologie et de l'utopie constitue, d'après Ricœur, les deux directions fondamentales de l'imaginaire social. La structure de l'imaginaire est ainsi conflictuelle car elle repose sur la tension dialectique de l'idéologie et de l'utopie qui traduisent deux manières pour elle de se rapporter à la réalité sociale et culturelle, la fonction d'intégration et la fonction subversive. L'imaginaire exerce sa fonction excentrique par le canal de l'utopie et sa fonction de consolidation par le biais de l'idéologie. Le pouvoir créateur de l'imaginaire social repose sur la relation critique entre ces deux figures inverses de l'utopie et de l'idéologie. Ce croisement rend fécond l'imaginaire social en raison de leurs échanges mutuels.

En somme, l'utopie, en sa fonction de contestation et de projection dans un autrement-être, est nécessaire pour bien conduire une véritable critique des idéologies. De même, l'idéologie en sa fonction saine d'intégration, capable de construire l'identité narrative d'une communauté historique, est nécessaire pour guérir l'utopie de la folie de la mentalité de l'illusion : « [...] l'utopie est ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition⁶². » Avant de se projeter dans l'horizon d'attente, ce paradoxe de l'imaginaire social exige de réactiver les potentialités inassouvies de l'espace d'expérience déjà constitué. Le temps de l'histoire se déploie ainsi dans la tension

⁶⁰ Ricœur, « L'idéologie et l'utopie », 427.

⁶¹ *Ibid.*, 428.

⁶² *Ibid.*, 430.

permanente entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente comme structure de l'imaginaire social dans le discours⁶³.

L'utopie est souvent associée au genre littéraire de la fiction. L'idéologie, par contre, est souvent privée de genre littéraire. Pourtant, l'idéologie par sa fonction positive a bien effectivement un genre littéraire. Ainsi, la fonction constitutive de l'utopie s'explique grâce à l'iconicité métaphorique et la représentance fictionnelle tandis que la fonction constitutive de l'idéologie s'explique grâce à la représentance narrative.

II. C. L'iconicité métaphorique du monde : poétique du pâtir

Le fonctionnement langagier de la métaphore vient changer une ancienne conception psychologique de la fiction considérée comme une image complexe produite par l'association d'images relevant elles-mêmes de traces d'impressions. Avec la métaphore et la fiction, l'imagination n'est plus réduite à être une faculté de reproduction d'image de chose absente, une activité productrice de sens. L'imagination est ainsi déplacée de la sphère perceptive de la représentation à la sphère du langage. Sans exclusivité d'une sphère par rapport à l'autre, on peut dire que la structure implicite de l'imagination est portée par l'image et le langage. Le fonctionnement langagier de la métaphore renouvelle l'usage de la faculté de l'imagination. Ce travail de l'imagination dans la métaphore poétique opère à trois niveaux différents.

Au premier niveau dans la production de sens, l'imagination est liée au travail de *ressemblance*⁶⁴. Le travail de l'imagination dans la métaphore est à l'œuvre lorsque la production de sens met en tension l'*incongruité de la prédication nouvelle* avec l'écart de sens au niveau des mots (lexique) comme de la phrase (syntaxe) et la volonté de réduire cette incongruité par l'orientation de l'attention sur l'émergence de la *nouvelle congruence* après la destruction de l'incongruité de l'usage commun devenu sémantiquement impertinente. En quoi consiste le travail la ressemblance ? L'innovation sémantique est une erreur calculée, une déviation de l'usage sémantique par rapport à une règle pour faire sens à partir d'une attribution incongrue d'image à une réalité qui lui est contradictoire. Il y a, d'une part, une transgression d'usage sémantique qui crée une incongruité du sens littéral et, d'autre part, un rapprochement contradictoire entre une image et la réalité, cible de l'énoncé, est en congruence avec son sens métaphorique. La ressemblance est bien ici ce rapprochement qui manifeste une familiarité générique entre des idées précédemment hétérogènes. L'imagination, un « voir-comme », une saisie intuitive – *l'insight* – assure un rapprochement sémantique dans l'espace logique, une production de ressemblance qui n'est pas autre chose qu'une assimilation.

Au deuxième niveau de la production de sens, on ne saurait comprendre comment la production des concepts est accompagnée d'images dans la tension métaphorique si l'image est envisagée comme une image mentale isolée, c'est-à-dire comme la reproduction d'une chose

⁶³ Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », 241-54.

⁶⁴ Paul Ricœur, *La métaphore vive*, VI^e étude « Le travail de la ressemblance » (Paris : Seuil, 1975), 221-72.

absente. L'image serait ainsi extérieure au processus du rapprochement prédicatif de l'énoncé métaphorique⁶⁵. La tâche de l'imagination dans la métaphore poétique est de faire la transition de la schématisation à la présentation iconique. C'est la frontière d'une sémantique de l'imagination productrice et d'une psychologie de l'imagination reproductrice.

L'énigme est résolue si l'*image poétique* se tient sur cette frontière psycho-linguistique. Les images poétiques sont immanentes au procès métaphorique. Ce sont des images liées parce qu'elles sont à la fois suscitées et contrôlées par le langage poétique ; elles coïncident avec le son et les sens métaphoriques engendrés par la scène imaginaire déployée par l'icône verbale⁶⁶. Celle-ci est la fusion du sens et du sensible. Ce n'est pas la réalité, dont parle la métaphore poétique, qui oriente l'attention, mais le matériau (*stuff*) pour exprimer l'immanence de l'expérience affective relayée par la figuration du sens ou l'« iconicité » du sens. Elle est, mieux, la fusion du sens avec le flot d'images évoquées⁶⁷. C'est en ce sens que l'image poétique demeure un « être du langage », selon l'expression de Bachelard reprise par Ricœur.

La poétique et l'esthétique se croisent ici sans se confondre. Le *voir-comme* n'est plus une expérience intuitive, mais un *acte de compréhension*. La fonction poétique de la métaphore n'ajoute rien à la description de la réalité, mais le fonctionnement iconique de l'imagination accroît nos manières de sentir et le pouvoir cognitif, affectif et pratique de la compréhension du langage poétique. C'est que Bachelard appelle une « ontologie directe », une « ontologie poétique », une phénoménologie de l'imagination poétique. L'image poétique est une image nouvelle issue d'un processus de création de sens ayant une visée ontologique : « la communicabilité d'une image singulière est un fait de grande signification ontologique⁶⁸ » que l'on peut décrire en deux traits. D'un côté, elle opère l'articulation « d'une subjectivité pure mais éphémère et d'une réalité qui ne va pas nécessairement jusqu'à sa complète constitution⁶⁹ ». De l'autre, la nouveauté de l'image poétique dans son émergence est à l'origine l'être parlant : « Elle devient un être nouveau de notre langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime, autrement dit elle est à la fois un devenir d'expression et un devenir de notre être. Ici, l'expression crée l'être⁷⁰. » La métaphore poétique tient ensemble la visée sémantique et la visée ontologique en suivant « le fil du "retentissement" de l'image poétique dans la profondeur de l'existence. L'image poétique devient une "origine psychique". Ce qui était un nouvel être du langage devient un "accroissement de conscience", mieux une "croissance d'être"⁷¹ ». La tâche de l'imagination poétique à ce deuxième

⁶⁵ Cette énigme est signalée par Paul Henle reprenant à Charles Sanders Peirce la distinction entre signe et icône. Voir Paul Henle, « Metaphor », in Paul Henle (ed.), *Language, Thought and Culture* (Ann Arbor : University of Michigan Press, 1958), 173-95.

⁶⁶ Ricœur, *La Métaphore vive*, 265-6 ; William Kurtz Wimsatt et Monroe C. Beardsley, *The Verbal Icon* (Lexington : University of Kentucky Press, 1954).

⁶⁷ Marcus B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor* (La Haye : Mouton, 1967).

⁶⁸ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace* [1957] (Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2009), 2.

⁶⁹ *Ibid.*, 4.

⁷⁰ *Ibid.*, 7.

⁷¹ Ricœur, *La métaphore vive*, 272.

niveau retient en suspens la réalité dont parle l'énoncé métaphorique pour dépeindre les idées dans le champ imaginaire et sensoriel avec son efficacité de transformation sensible pour le sujet.

Au troisième niveau, l'imagination poétique met en suspens l'image métaphorique pour mettre en exergue son rapport au réel, puisque le langage poétique a aussi une portée référentielle⁷². Par la représentation, l'image associée au langage fait référence à la réalité. Le langage poétique porte à la fois sur l'image poétique et la réalité à quoi renvoie l'énoncé métaphorique. Le fonctionnement de la référence dans un énoncé métaphorique est aussi « bizarre » que ce dernier. Le sens littéral de l'énoncé métaphorique renvoie à une référence descriptive de premier ordre dans le langage ordinaire tandis que le sens figuré renvoie, quant à lui, à une référence de second ordre. En effet, le sens d'une métaphore vive repose sur l'émergence d'une nouvelle congruence sémantique sur les cendres du sens littéral. Celui-ci est ruiné par son incongruité. L'autosuppression de la référence littérale est la condition de la projection de nouvelles manières de redécrire le monde sur les ruines de la référence ordinaire : « Toutes les transitions du discours à la *praxis* procèdent de cette première sortie de la fiction (ou de la métaphore) hors d'elle-même, selon le principe de l'augmentation iconique⁷³. » Comme la fiction, la métaphore poétique avec l'*insight* perce jusqu'au cœur des potentialités de notre être au monde profondément enfouies dans la réalité masquée par nos échanges dans l'actualité de la vie quotidienne.

II. D. Représentance narrative et fictionnelle à la charnière de la théorie et de la *praxis* : esthétique de l'agir

Quand le récit devient acte de communication, il met en œuvre sa performativité comme intentionnalité de l'agir par la médiation des intentions du narrateur et de la conscience historique qui excèdent les lois de la combinatoire de l'analyse structurale. L'acte d'écoute du récit inscrit l'auditeur dans le même cours de l'histoire que le narrateur et les événements racontés. Mais avec l'utopie, nous avons affaire à des récits de fiction qui parlent des événements à venir élaborés avec des réalités historiques et des images de la vie quotidienne. De même qu'avec les récits historiques qui ont le passé pour visée ontologique, l'idéologie et l'utopie entrecroisent la double référence de l'*avoir-été* du passé de l'événement et de l'*avoir-à-être* du futur que l'imagination poétique figure par des images de la réalité historique et du quotidien. Il y a ainsi entre le narrateur et l'auditeur une *co-appartenance* et un *enracinement commun* à la même vision du monde annoncée et promise.

Le jeu de l'imagination revendique le pouvoir de représenter (*Darstellung*) la trace – le résidu du réel passé – et, dans le même temps, de lui donner sens. Mais, en réalité, l'imagination historique associe une trace présente (référence) et une absence du réel passé à laquelle elle donne sens. Dans une projection utopique, l'imagination poétique, tout en faisant usage des images de la réalité historique et du quotidien, tient pour référence l'absent de l'*avoir-à-être* comme

⁷² *Ibid.*, VII^e étude « Métaphore et référence », 273-321.

⁷³ Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », 247.

événement qu'elle montre en lui donnant sens par le récit. Ricœur parle dans ce cas de *signifiance* puisque la donation de sens n'est pas associée à la représentation de la trace d'un avoir-été du réel passé – tenir lieu de quelque chose (*Vertreten*) et se faire une image mentale (*Vorstellen*) d'une chose extérieure absente, mais à l'absent d'un avoir-à-être à accomplir par l'acte d'espérer⁷⁴.

En dépit de leur différence, la représentance et la signifiance sont deux fonctions de l'imagination poétique de l'espérance. Elles partagent, d'une part, le rapport à l'absent renvoyant pour l'un vers l'*avoir-été* du réel *passé* et l'autre vers l'*avoir-à-être* de l'événement à *venir* et, d'autre part, la tension entre le monde imaginaire déployé par le récit et le monde réel à transformer. L'imagination poétique de l'espérance est à l'œuvre dans les discours utopiques à la manière de l'entrecroisement d'une narration historique et d'une fiction. Ce jeu d'entrecroisement entre histoire et fiction permet de déployer deux puissances de l'imagination poétique. La première est une poétique de la représentance temporelle de l'événement attachée à la visée ontologique. La seconde est une esthétique de l'herméneutique du soi dans l'action. Grâce à ces deux expressions de l'imagination poétique, le temps de la conscience subjective (le temps phénoménologique) s'incarne dans le temps social et historique⁷⁵.

Une réflexivité consiste dans la représentance de l'événement passé par rapport au présent qui s'accompagne du *sentiment de dette* à l'égard de l'altérité de la *perte* de l'événement réellement passé. Au lieu de vivre la représentance comme un travail de deuil trop tourné vers le passé⁷⁶, l'imagination poétique de l'espérance procède plutôt à une dialectique de la *dette* et de la *perte* sous le mode positif du possible de l'avenir tel que la vie *ayant été* reste encore chargée de *potentialités vives* d'une action de libération⁷⁷.

L'être affecté de la tradition est ce type d'expérience particulière combinant une passivité et une activité. Le récit de fiction devient une puissance d'affects en tant qu'il révèle pour le soi affecté des degrés de sentiment entremêlés dans l'auto-référence de la signifiance de la fiction⁷⁸. Cette esthétique revêt deux formes différentes : la passivité comme l'*effet produit* sur le soi lecteur des récits et l'activité d'imager dans le processus de réception. La « structure d'appel » se révèle dans le procès individuel d'interprétation dont la réponse exprime la réception. C'est dans ce procès phénoménologique de figuration que le soi interprétant découvre les équivocités lacunaires possibles de l'œuvre qui apparaissent comme des « lieux d'indétermination » dont les mécanismes font marche vers des horizons nouveaux, voire changeants, enrichis, transformés et corrigés. Le monde imaginaire ouvert par le texte offre des possibilités de coopérer pour le lecteur avec des certitudes idéologiques ou utopiques⁷⁹. Il y a ainsi un mouvement de sens par

⁷⁴ Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris : Seuil, 1983), 352.

⁷⁵ *Ibid.*, 330.

⁷⁶ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris : Gallimard, 1975), 312-58.

⁷⁷ Ricœur, *Temps et récit III*, 283, n. 1.

⁷⁸ *Ibid.*, 303.

⁷⁹ Wolfgang Iser, *L'appel du texte. L'indétermination comme condition d'effet esthétique de la prose littéraire*, trad. Vincent Platini (Paris : Allia, 2012), 27.

lequel l'esthétique de la réception reconduit au point d'intersection entre la phénoménologie de l'effet-réponse de l'acte individuel d'interprétation et l'herméneutique de la réception publique de l'œuvre⁸⁰.

Le monde historique réel constitue un *espace d'expérience* qui est à la fois rassemblement et stratification des acquis du passé devenus des dispositions stables et habituelles dans l'expérience privée ou culturelle, ou par les événements passés rendus présents. Par de multiples itinéraires, ces dispositions sont incorporées à ce que Ricœur appelle une structure feuilletée qui empêche de réduire le passé ainsi accumulé à une simple succession discontinuée d'événements sans unité. Le monde imaginaire déploie ses possibles en dessinant son horizon d'attente, ce dernier rassemblant toutes les manifestations privées ou communes qui visent le futur. Il inclut l'espérance, l'espoir et la crainte, le souhait et le vouloir, le souci et le calcul rationnel, la curiosité. L'attente relative au futur est inscrite dans le présent, le possible rendu effectif tourné vers le pas-encore⁸¹.

Le soi interprétant parcourt une herméneutique esthétique qui articule en quatre niveaux l'opposition entre la représentance de l'histoire (réalité) et la signifiante de la fiction (imaginaire). Le premier niveau est celui de la dialectique de la *contrainte* et de la *liberté*. Du côté de l'histoire, l'exigence de fidélité de l'avoir-été attachée au sentiment de dette exerce une contrainte qui détermine la liberté des variations imaginatives de l'interprétation de l'événement passé. Celle-ci, à l'inverse du côté de la fiction, est soumise à la contrainte revêtue par la force de conviction qui sous-tend la vision du monde qu'elle implique. Avec la voie courte de l'intersubjectivité dans la Cinquième des *Méditations cartésiennes* de Husserl, l'imagination historique et poétique emprunte la voie allant de l'opération de l'appariement (*Paarung*) au transfert analogisant d'un soi interprétant à l'autre ainsi que la voie longue de l'intersubjectivité de Dilthey à travers l'histoire par la connaissance de l'autre du temps passé.

Le deuxième niveau décrit trois traits de l'imaginaire de la fiction ; le travail de reconstruction de la représentance implique la tâche d'une projection d'un monde fictif dans un processus créateur complexe des figures de discours tropologiques (métaphore, métonymie, synecdoque, ironie). Selon ce premier trait de l'imaginaire, la représentance de l'avoir-été de l'événement sollicite la fonction métaphorique du « voir-comme ». Le deuxième trait de l'imaginaire dépasse le « voir-comme » pour lier la métaphore qui assimile et l'ironie qui distancie. L'imaginaire est confronté ici à l'illusion pour laquelle le « voir-comme » de l'absent du réel passé est confondu avec le « croire-voir » qui tient pour vraie la croyance en succombant à l'hallucination de présence. Cette confusion hallucinatoire peut aussi bien arriver au soi interprétant les visions utopiques. Pour le troisième trait de l'imaginaire, la fiction offre à la représentance de l'événement passé des variations imaginatives attendues pour les événements fondateurs à l'origine d'une communauté historique.

⁸⁰ Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (Paris : Gallimard, 1978), 21-80.

⁸¹ Voir Ricœur, *Temps et récit III*, 376.

Au troisième niveau de l'entrecroisement du monde réel et du monde imaginaire, la fiction assimilée à la représentance du passé devient le « détecteur des possibilités enfouies dans le passé effectif. Ce qui "aurait pu avoir lieu" recouvre à la fois les potentialités du passé "réel" et les possibles "irréels" de la pure fiction⁸² ». Il y a fusion des horizons d'attente du monde réel et du monde imaginaire. Dans ce cas, il n'y a plus de frontière entre le possible du monde réel et le possible du monde imaginaire selon la dialectique de la *communicabilité* et de la *visée ontologique*. Le monde projeté par le récit élevé au rang de parole est bien la visée ontologique communiquée.

Au quatrième niveau, s'inspirant de l'esthétique kantienne, on peut dire que chez Ricœur la relation réciproque entre la « structure d'appel » et la communicabilité est constitutive du jugement du goût comme un pouvoir de re-figuration attaché aux œuvres de fiction. L'universalité du jugement réfléchissant est donc portée vers la « chose même » (le monde imaginaire) qui interpelle dans le texte et oriente vers une *action* dans le monde effectif du soi interprétant. Il y a à la fois un moment de *passivité* et un moment d'*activité* dans cet entrecroisement entre le monde virtuel du récit et le monde effectif du soi interprétant. Le moment de la passivité est une suspension des attentes du soi interprétant au profit de celles que développe et propose le monde du texte. La réflexion est suspendue. Au moment de l'activité de l'interprétation, la réflexion est réactivée lorsque de manière consciente ou inconsciente le soi interprétant élargit la lisibilité de sa perception du monde réel au monde imaginaire et vice-versa⁸³.

Le déplacement herméneutique de l'imagination de la représentation vers le discours et l'action sort la phénoménologie de l'immanence de son acosmisme et de sa rupture avec la réalité transcendante de la condition humaine. La phénoménologie de l'immanence de la vie clarifie la délimitation de l'imaginaire – propre à la représentation – et de la réalité immanente à la *praxis*. L'emboîtement de la phénoménologie de l'immanence et de l'herméneutique dialectique de l'idéologie et de l'utopie permet non seulement de surmonter la dichotomie entre la théorie et la pratique, l'agir-pâtre et l'action, l'immanence de la vie subjective et l'agir en commun mais aussi de redéfinir le rapport de l'imaginaire à la réalité soutenue par le récit, la fiction et la métaphore qui sont ici des formes discursives constitutives de l'idéologie et de l'utopie. On ne peut pas séparer l'imagination pathétique de la structure symbolique car ces formes discursives relèvent de l'action *immanente* (au sens de la *poiésis* et de la *mimésis*) dont la fonction est de produire des modifications affectives intérieures à l'agent, le préparant ainsi à l'action *transitive* (au sens de la *praxis*), celle d'une transformation qu'il opère sur un autre être : le patient (être soi-même comme un autre), le monde et l'autre.

⁸² *Ibid.*, 346-7.

⁸³ *Ibid.*, 328.

Bibliographie

Jean-Luc Amalric, « Événement, idéologie et utopie », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 5/2 (2014), 9-22.

—, « L'espace de la fantaisie. Prolégomènes à une approche de l'expérience analytique à partir du concept ricœurrien de l'identité narrative », *B@bel* (2021), 21-44.

Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace* [1957] (Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2009).

Henri Bergson, *Les deux sources de morale et de la religion* (1932), éd. Frédéric Worms (Paris : PUF, coll. « Quadrige. Grands-textes », 2008).

Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris : Gallimard, 1975).

—, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* [1987] (Paris : Gallimard, 2016).

Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Paris : Seuil, 1947).

Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve* (1899-1900), chap. VI, in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. VI (Paris : PUF, 2004), 319-559.

—, *Le trait d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. VII (Paris : PUF, 2014).

—, *Le délire et les rêves dans Gradiva de W. Jensens* (1906-1908), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. VIII (Paris : PUF, 2007).

—, *La création littéraire et le rêve éveillé* (1908), in *Essais sur la psychanalyse appliquée* (Paris : Gallimard, coll. « Essais », 1971), 69-81.

—, *Léonard de Vinci* (1909-1910), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. X (Paris : PUF, 2009).

—, *Totem et tabou* (1911-1913), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XI (Paris : PUF, 1998).

—, *Le Moïse de Michel Ange* (1913-1914), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XII (Paris : PUF, 2005).

—, *Psychologie des masses et Analyse du Moi ; Le Moi et le Ça* (1921-1923), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XVI (Paris : PUF, 2010).

André Green, *Discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect* (Paris : PUF, 1973).

Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt* (1976), trad. Gérard Cléménçon (Paris : Gallimard, 1979).

Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel (Paris : Gallimard, 1953).

Paul Henle, « Metaphor », in Paul Henle (ed.), *Language, Thought and Culture* (Ann Arbor : University of Michigan Press, 1958), 173-95.

Michel Henry, *L'essence de la manifestation* [1963] (Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2011).

—, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1965).

—, « La rationalité selon Marx » (1979), in *Phénoménologie de la vie*, t. III *De l'art et du politique* (Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2004), p. 77-104.

—, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (Paris : PUF, 1985).

—, « Freud et Ricœur. Entre psychanalyse et phénoménologie », in Jean Greisch et Richard Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (Paris : Éditions du Cerf, 1991), p. 127-43.

—, « Art et phénoménologie de la vie » (1996), in *Phénoménologie de la vie*, t. III *De l'art et du politique* (Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2004), p. 283-308.

Marcus B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor* (La Haye : Mouton, 1967).

Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, V, § 58, *Hua I*, 115, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas (Paris : Vrin, 2008).

Wolfgang Iser, *L'appel du texte. L'indétermination comme condition d'effet esthétique de la prose littéraire*, trad. Vincent Platini (Paris : Allia, 2012).

Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (Paris : Gallimard, 1978).

René Kaës, *Un singulier pluriel. La psychanalyse à l'épreuve du groupe* (Paris : Dunod, 2007).

—, *L'idéologie. L'idéal, l'idée, l'idole* (Paris : Dunod, 2016).

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781-1787), AK, III, 136, éd. dir. Ferdinand Alquié, in *Œuvres philosophiques*, t. I (Paris : Gallimard, 1980).

Richard Kearney, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration* (Paris : Beauchesne, 1984).

Bernard Lepetit, « Histoire des pratiques, pratique de l'histoire », in Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale* (Paris : Albin Michel, 1995).

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye : M. Nijhoff, 1961).

Frédéric Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions* (Paris : Seuil, 2013).

Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel ; Manuscrits de 1844 ; L'idéologie allemande*, in *Œuvres III, Philosophie*, trad. Louis Evrard, Michel Jacob, Jean Malaquais et al., éd. Maximilien Rubel (Paris : Gallimard, 1982).

Jean-Luc Petit, *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx* (Paris : Seuil, 1980).

Délia Popa, « L'imagination chez Michel Henry. Entre matérialité et abstraction », in Adnen Jdey et Rolph Kühn, *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle* (Leiden : Brill, 2011), 159-74.

Jacques Revel, « L'institution et le social », in Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale* (Paris : Albin Michel, 1995).

—, « Micro-analyse et construction sociale », in Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse de l'expérience* (Paris : Gallimard et Seuil, 1996), 15-35.

Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire* (Paris : Aubier, 1949).

—, *Finitude et culpabilité* [1960] (Paris : Aubier, 1988).

—, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965).

—, *La métaphore vive*, VI^e étude « Le travail de la ressemblance » (Paris : Seuil, 1975), 221-72.

—, « L'imagination dans le discours et dans l'action » (1976), in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t. II (Paris : Seuil, 1986).

—, « Le Marx de Michel Henry » (1978), in *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris : Seuil, 1999), 265-93.

—, « Image et langage » (1978), in *Écrits et conférences*, t. 1 *Autour de la psychanalyse* (Paris : Seuil, 2008), 105-38.

—, *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris : Seuil, 1983).

—, *L'idéologie et l'utopie* (1986), trad. Myriam Revault D'Allonnes et Joël Roman (Paris : Seuil, 1997).

—, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris : Stock, 2004).

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris : Gallimard, 1943).

David-le-Duc Tiaha, « Espérance, vie et événement. Trois variations de l'eschatologie dans la phénoménologie herméneutique contemporaine », *Dókos. Revista filosófica*, vol. 19-20 (2017), 71-143.

—, « La vie de la subjectivité corporelle. L'entre-jeu de l'intériorité et de la subjectivation : Henry et Ricœur », *Revue internationale Michel Henry*, vol. 9 *Affectivité, subjectivité et culture. La phénoménologie henryenne en contextes*, Jean Leclercq (dir.) (2018), 45-83.

William Kurtz Wimsatt et Monroe C. Beardsley, *The Verbal Icon* (Lexington : University of Kentucky Press, 1954).