

Événement, idéologie et utopie

Jean-Luc Amalric

P.U.C São Paulo (FAPESP)

Résumé

L'hypothèse que tente d'esquisser cet article est que l'idée ricœurienne d'une *médiatisation dynamique* des contradictions de l'imaginaire social présuppose une *corrélation originarie* de l'idéologie et de l'utopie qui ne peut elle-même être comprise qu'à partir de *l'événement de l'institution d'un imaginaire social constituant*. Dans un premier temps, l'article s'efforce de cerner ce qui fait la spécificité de la théorie ricœurienne de l'idéologie et de l'utopie comme "pratiques imaginatives," en soulignant à ce titre l'influence déterminante des thèses de Jacques Ellul sur l'idéologie. Puis, dans un second temps, il s'engage dans une analyse régressive qui conduit de la réappropriation ricœurienne de la conception dialectique de l'idéologie et de l'utopie exposée par Mannheim à l'idée d'un *fondement événementiel* de ces deux formes opposées de l'imaginaire social.

Mots-clés: Événement, idéologie, utopie, Ellul, Mannheim.

Abstract

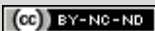
This paper attempts to sketch out the hypothesis that the Ricœurian conception of a dynamic mediatization of the contradictions of the social imaginary presupposes an *original correlation* between ideology and utopia, which can itself be understood only from the *event that institutes a constitutive social imaginary*. The first part of the paper marks out the specificity of the Ricœurian theory of ideology and utopia in terms of "imaginative practices," underlining the determining influence of Jacques Ellul's theses on ideology. The second part tries to develop a regressive argument, starting from the Ricœurian re-appropriation of Mannheim's dialectical conception of ideology and utopia, and leading back to the idea of an *event foundation* for these two opposed forms of the social imaginary.

Keywords: Event, Ideology, Utopia, Ellul, Mannheim.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 5, No 2 (2014), pp. 9-22

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2014.267

<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](#).

Événement, idéologie et utopie

Jean-Luc Amalric

P.U.C São Paulo (FAPESP)

Dans cette réflexion en forme de “question en retour,” je voudrais tenter de montrer que les concepts d'idéologie et d'utopie à travers lesquels s'explicitent la conception ricœurienne de l'imaginaire social ne deviennent pleinement intelligibles, dans leur dialectique et dans leur dynamisme pratique, qu'à la lumière d'une certaine conception de l'événement conquise par voie régressive. L'hypothèse que je souhaiterais en effet esquisser est que la *corrélation originelle* de l'idéologie et de l'utopie ne peut être comprise qu'à partir de *l'événement de l'institution d'un imaginaire social* en tant qu'imaginaire constituant.¹

Dans son article de 1976 intitulé “L'imagination dans le discours et dans l'action” et publié dans *Du texte à l'action*, Ricœur esquisse pour la première fois les linéaments d'une “théorie générale de l'imagination” dont le programme est très ambitieux, puisqu'il se propose de nous conduire d'une analyse de la fonction de l'imagination dans le discours à une analyse de l'imaginaire social, en passant par un examen de la fonction charnière de l'imagination entre le discours et l'action. Or, dans ce grand article programmatique, il est frappant de noter que le point d'arrivée de Ricœur – à savoir, l'exploration de la relation dialectique et antagonique entre ces deux formes fondamentales de pratiques imaginatives sociales que sont l'idéologie et l'utopie – se voit en fait conférer un statut de nouveau point de départ. Dans la partie conclusive de cet essai, Ricœur affirme en effet qu'une *critique* des formes pathologiques de l'idéologie et de l'utopie constitue désormais le préalable absolument nécessaire à une compréhension véritable des fonctions poétique et pratique de l'imagination. C'est dire qu'il nous faut impérativement partir d'une *critique de l'imaginaire social* si nous voulons pouvoir accéder au *pouvoir créateur de l'imagination productrice* à l'œuvre dans le discours (sous la forme d'une innovation sémantique, métaphorique ou narrative), dans l'action (sous la forme d'une variation sur nos pouvoirs-faire constitutive de l'exercice de notre liberté), mais aussi dans la *constitution analogique du lien social* structurant notre condition historique et sociale.

Pour Ricœur, en ce sens, tout se passe comme si nous ne pouvions nous réapproprier le *pouvoir créateur* de l'imagination qu'en procédant à une critique de ces deux figures de la conscience fautive auxquelles renvoient les formes pathologiques de l'idéologie et de l'utopie. Comme il le souligne en conclusion de son article: “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'aporie.”² Dans cette formule conclusive, et dont il faut bien avouer qu'elle reste encore allusive, Ricœur affirme néanmoins deux idées essentielles concernant les conditions de possibilité de l'élaboration d'une *théorie générale de l'imagination*. La première, c'est que la question de l'imagination ne peut être correctement posée que dans le cadre d'une théorie de l'imaginaire social capable tout à la fois d'intégrer et de dépasser le caractère encore abstrait d'une phénoménologie de l'imagination individuelle. La seconde, c'est que cet abordage de l'imagination à partir de l'imagination sociale et culturelle, ne peut être mené à bien que s'il est lui-même médiatisé par une critique des formes pathologiques de l'imaginaire social. Le but de cette *démarche critique* censée porter l'édifice entier d'une philosophie de l'imagination serait de dépasser l'opposition et la séparation apparentes entre l'idéologie et l'utopie, de façon à accéder à

une compréhension de l'idéologie médiatisée par l'utopie, et réciproquement, à une compréhension de l'utopie médiatisée par l'idéologie.

Aux yeux de Ricœur, il semble ainsi que la possibilité du déploiement d'une théorie générale de l'imagination dépende directement d'une pensée rénovée de l'imaginaire social, capable de rendre compte critique du caractère à la fois *dédoublé* et *dynamique* de cet imaginaire social instituant. Dans la réflexion qui suit, mon but sera seulement de tenter de mettre au clair le sens et les présupposés de cette nouvelle théorisation de l'imaginaire social et culturel: j'essaierai, dans un premier temps, de cerner de façon synthétique ce qui fait l'originalité de la conception ricœurienne de l'idéologie et de l'utopie en tant que *pratiques imaginatives*, puis, dans un second temps, je tenterai de montrer que l'idée d'une *unité tensionnelle et dialectique* entre l'idéologie et l'utopie renvoie en fait à une certaine conception de l'*événement instituant* comme à sa propre condition de possibilité. À mon sens, en effet, la recherche d'une *corrélation* profonde entre idéologie et utopie n'implique pas seulement que l'on régresse au niveau le plus fondamental et le plus constitutif de ces deux formes de l'imaginaire social, mais elle présuppose en même temps un certain type d'*événement* capable d'*instituer cette corrélation*.

L'idéologie et l'utopie comme pratiques imaginatives

Une première clef décisive pour entrer dans la théorie ricœurienne de l'imaginaire social me paraît résider dans le fait que l'idéologie et l'utopie sont caractérisées l'une et l'autre, non pas comme de simples *représentations*, mais avant tout comme des "*pratiques imaginatives*."³ Qu'est-ce que cela signifie au juste?

D'abord que nous n'avons pas affaire ici à des *images inertes* ou à de simples *représentations statiques* qui seraient, dans le cas de l'idéologie: de simples reflets ou de simples reproductions illusoire de la réalité, et dans le cas de l'utopie: de simples fictions abstraites, sans aucun lien avec la réalité. Pour Ricœur, ce sont précisément les figures pathologiques de l'idéologie et de l'utopie qui tendent à se réduire à des représentations statiques, et ce sont elles aussi qui ne cessent d'occulter la productivité ainsi que le fonctionnement pratique et dialectique de l'imaginaire social. Si l'on s'en tient, en effet, à ces formes pathologiques de l'idéologie et de l'utopie, on pense nécessairement l'imaginaire social comme un phénomène *second et dérivé* en même temps qu'on le réduit à ces deux modalités jumelles de l'*illusion* que sont la reproduction déformante du réel dans l'idéologie ou la négation du réel dans l'utopie. À travers l'opposition entre la *visée à faux* de l'idéologie conçue comme reproduction et distorsion du réel et la *visée à vide* de l'utopie comme production de fictions nous égarant dans l'irréel du rêve et de la folie, on est ainsi conduit à une conception radicalement *scindée et brisée* de l'imaginaire social.

Dans cette approche superficielle des illusions imaginatives, ce qui est alors perdu, c'est toute possibilité de penser une *corrélation fondamentale* entre idéologie et utopie – c'est-à-dire une *implication mutuelle* de ces deux formes opposées de l'imaginaire social –, et avec elle, toute possibilité de conférer une *unité véritable* au phénomène de l'imagination. Aussi bien, il ne faudrait pas se méprendre, lorsqu'au détour d'une comparaison entre imaginaire social et imagination individuelle, Ricœur en vient à caractériser l'idéologie et l'utopie comme des "*figures de l'imagination reproductrice et de l'imagination productrice*."⁴ Car s'il existe une corrélation fondamentale entre ces deux pratiques imaginatives, cela signifie précisément que l'idéologie ne saurait pas davantage se réduire à une pure figure de l'imagination reproductrice que l'utopie ne saurait se réduire à une pure figure de l'imagination productrice. Si, en effet, dans les deux cas, nous avons bien affaire, non à de simples représentations statiques, mais à des *procès*

toujours en devenir, cela implique que nous considérons l'idéologie et l'utopie comme des *mélanges* ou des *mixtes* d'imagination productrice et d'imagination reproductrice. On pourra alors, mais dans un second temps seulement, différencier ces mélanges en montrant qu'ils sous-tendent des procès dynamiques engagés dans des directions opposées: l'idéologie tendant à la reproduction, à la conservation et à la répétition de l'ordre social et l'utopie tendant au contraire à la contestation, à la subversion et la transformation de cet ordre.

Dans cette décision de penser l'imaginaire social comme *pratique conflictuelle et vivante* et non comme représentation ou contenu inerte il me semble donc que Ricœur suit un fil conducteur qui accompagne chaque étape de l'élaboration de sa théorie de l'imagination: partir non de l'*image* ou des contenus imaginatifs mais au contraire de l'*imagination* comme activité et comme pratique. La seule chance, en effet, de mettre au jour une *médiatisation* possible de l'idéologie et de l'utopie, c'est de penser ces deux expressions de l'imaginaire social à partir de leur *fonction imaginative*, sans se laisser enfermer dans une opposition stérile entre leurs *contenus représentatifs*.

Selon moi, cette décision méthodologique capitale permet de resituer la théorie ricœurienne de l'imagination dans le cadre général de l'histoire de la philosophie. D'une part, le choix de partir de la fonction de l'imagination et non de l'image éloigne clairement Ricœur de la problématique platonicienne de l'"*eikon*" et l'inscrit dans une ligne de pensée aristotélicienne et kantienne. Mais d'autre part, son choix de partir de l'activité et de la pratique imaginative plutôt que de la représentation imaginative implique un certain *primat de l'acte sur la représentation* qui le rapproche de toutes ces philosophies, qui, de Spinoza à Freud, en passant par Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche et Nabert, ont fait de la représentation, non un point de départ, mais, au contraire, une expression seconde de l'acte, du désir ou de la vie. En s'efforçant de penser l'activité imaginative comme ce qui médiatise une certaine *expression de la force dans le sens*, Ricœur élabore en ce sens une *philosophie originale de l'expression* qui, dans le champ social, tente de penser conjointement la représentation comme *figuration de la réalité sociale* et comme *manifestation d'une praxis sociale et historique*.

Dans cette approche ricœurienne du phénomène de l'imaginaire social comme pratique imaginative dynamisée par la dialectique tensionnelle de l'idéologie et de l'utopie, je crois que l'on ne soulignera jamais assez l'influence séminale de l'article de 1973 de Jacques Ellul intitulé: "Le rôle médiateur de l'idéologie."⁵ À mon sens, on pourrait résumer en trois points l'apport décisif de cet article aussi riche que dense: a) ce qui frappe tout d'abord, dans cette analyse du phénomène idéologique, c'est que, loin de réduire l'idéologie à une représentation inerte, elle tente au contraire de la penser à partir du *rapport dynamique et historique* qu'une communauté entretient avec l'*acte fondateur qui l'a instaurée* (Déclaration américaine des Droits, Révolution française, Révolution d'octobre, etc.). Selon Ellul, en effet, l'idéologie correspond bien à une *interprétation* qui modèle rétroactivement un acte fondateur à travers un certain *travail représentatif*, mais sa fonction essentielle est de perpétuer l'*énergie initiale de cet événement fondateur* ainsi que la croyance véhiculée par cet événement; b) au-delà de cette conception "énergique" ou "énergétique" de l'idéologie qui excède largement l'idée d'une fonction simplement figurative ou représentative de l'imaginaire idéologique, ce qui a dû retenir ensuite l'attention de Ricœur, c'est le *rôle médiateur et structurel* que Ellul confère à l'idéologie. Selon ce dernier, en effet, l'idéologie est toujours plus qu'un simple reflet, car dans sa fonction *justificative et projective*, elle constitue la source fondamentale de la *motivation* de notre praxis sociale. Dans cette perspective *pratique*, l'intérêt des thèses de Ellul est de mettre au jour une *fonction opératoire de l'idéologie*, en montrant

comment celle-ci fait appel à des procédés de simplification, de schématisation, d'idéalisation et de rhétorique qui garantissent son efficacité sociale; c) il me semble enfin que ce sont les conséquences de cette conception "énergique" et "opératoire" de l'idéologie qui ont dû intéresser Ricœur au plus haut point. En affirmant le caractère *originnaire* et *médiateur* de l'idéologie, Ellul peut non seulement écarter l'hypothèse, alors en vogue, d'une *fin des idéologies*, en soulignant son caractère aussi superficiel qu'infondé, mais il esquisse en outre une pensée très originale de la *vie de l'idéologie* en tant que *pratique imaginative en devenir*, soumise aussi bien à l'usure du temps qu'à la provocation que représente le surgissement d'événements nouveaux.

À la lumière de cette brève synthèse des apports de la conception ellulienne de l'idéologie, il semble donc que ce soit chez Ellul que Ricœur ait rencontré pour la première fois l'idée d'une *fonction positive et intégrative* de l'idéologie, avant de la retrouver un peu plus tard chez Clifford Geertz.⁶ Dans la mesure où une note de l'article de Ellul se réfère par ailleurs à l'ouvrage de Mannheim intitulé *Idéologie et utopie*, il est probable que ce soit aussi cette note qui ait conduit Ricœur à lire Mannheim et à découvrir chez lui la possibilité de penser conjointement les phénomènes de l'idéologie et de l'utopie.⁷

Le "retour de l'événement" comme source de la dialectique de l'idéologie et de l'utopie

Or, c'est précisément cette réappropriation ricœurienne des thèses de Mannheim que j'aimerais prendre comme point de départ dans la seconde partie de ma réflexion. Dans la mesure où mon but sera de tenter de remonter ici à l'idée d'un *fondement événementiel de la corrélation entre idéologie et utopie* défendue par Ricœur, il me semble en effet nécessaire de revenir sur la pensée de Mannheim en ce qu'elle a ouvert, pour la première fois, la voie d'une théorisation de cette *corrélation dynamique* entre ces deux formes opposées de l'imaginaire social. L'originalité de Mannheim, dans son ouvrage de 1929 intitulé *L'idéologie et l'utopie*, est justement d'avoir été le premier à mettre au jour un *critère commun* à l'idéologie et à l'utopie, à savoir: celui de leur commune *non-congruence* à l'égard de la réalité sociale et historique. Comme l'explique Ricœur, Mannheim "a remarqué qu'il y a deux manières pour un système de pensée de pas être congruent avec les courants généraux d'un groupe ou d'une société: soit en se fixant sur le passé, et en opposant une forte résistance au changement, ou en fuyant en avant, par un encouragement au changement."⁸ Alors que l'idéologie est une forme d'imaginaire social dont la fonction est essentiellement conservatrice, la force critique de l'imaginaire utopique est au contraire d'inciter à une transformation sociale; mais au-delà de cette opposition radicale, ce qui réunit paradoxalement ces deux formes de l'imaginaire social, c'est leur *écart* eu égard à la réalité sociale ainsi que leur *relation dynamique* constitutive de la *vie* même d'une société.

Sans pouvoir m'attarder ici sur le détail de l'argumentation ricœurienne, il me semble que ce que Ricœur tire de sa lecture de Mannheim, c'est, d'une part l'idée d'une *médiatisation imaginative originnaire de la vie sociale*, et c'est, d'autre part, l'idée d'une vie du social gouvernée et animée par la *dynamique conflictuelle des imaginaires idéologiques et utopiques*. L'interprétation que Ricœur propose du phénomène de non-congruence de l'idéologie et de l'utopie à l'égard de la réalité sociale consiste en premier lieu à montrer que ce phénomène implique un certain type de relation des individus et des entités collectives (groupes, classes, nations, etc.) à la réalité sociale. Cette relation, à ses yeux, n'est jamais celle de la "participation sans distance," mais elle apparaît au contraire comme une relation de "*non-coïncidence*" toujours déjà médiatisée par des "pratiques

imaginatives.” Suivant en cela les leçons de Ellul et de Geertz, Ricœur va donc plus loin que Mannheim, puisqu’il en vient à conférer à l’imaginaire social une *fonction proprement opératoire* ainsi qu’une puissance originaire de *constitution symbolique de l’ordre social*. Ce faisant, il ne peut plus simplement opposer comme le faisait Mannheim la fécondité de l’utopie à la stérilité de l’idéologie, mais il est conduit au contraire à mettre au jour une fonction positive et intégrative de l’idéologie.⁹

Dans l’exploration de cette *fonction opératoire de l’idéologie*, si Ricœur se réapproprie en second lieu l’idée d’une *relation dialectique et dynamique* entre idéologie et utopie développée par Mannheim, c’est pour en accentuer fortement la dimension *pratique* et se démarquer ainsi des visées encore théoriques de la *sociologie de la connaissance* du philosophe allemand. D’un côté, Ricœur reconnaît à Mannheim le mérite d’avoir pour la première fois mis au jour le “paradoxe de l’idéologie” – paradoxe selon lequel tout discours sur l’idéologie est nécessairement pris lui-même dans l’idéologie –, mais de l’autre, il lui reproche de s’être engagé dans un *projet théorique* qui paraît contester le caractère indépassable de ce paradoxe. Selon Ricœur, en effet, lorsque Mannheim tente de parvenir à un *concept d’idéologie “non évaluatif”* et qu’il croit pouvoir s’affranchir de l’étroitesse de l’appartenance à une idéologie en mettant en évidence la manière dont les diverses idéologies sont concrètement reliées à des structures sociales dans des circonstances historiques déterminées, il n’échappe pas à une forme de “reconstruction de l’Esprit hégélien sur un mode empirique,” et sa tentative *théorique* de dépasser le paradoxe de l’idéologie se solde en fait par un échec. On pourrait dire à ce titre que toute la conception ricœurienne de l’imaginaire social est gouvernée par la question de savoir comment *formuler et assumer jusqu’au bout* le “paradoxe de Mannheim,” en restant, si possible, plus fidèle à ce paradoxe que Mannheim lui-même. Dans cette perspective, il semble alors que la seule manière d’assumer ce paradoxe jusqu’au bout, ce soit justement d’accepter *l’impossibilité de son dépassement théorique*.

Pour Ricœur, cependant, c’est cette impossibilité même qui doit nous conduire à repenser le sens profond de la relation dynamique entre idéologie et utopie. Si, en effet, il n’est pas possible d’accéder à un *point de vue scientifique et non évaluatif* sur l’idéologie, il faut assumer l’impossibilité d’un *fondement scientifique* de l’instance critique, et reconnaître en retour que cette dernière s’enracine originairement dans la dimension utopique de l’imaginaire social. Comme l’écrit Ricœur: “La seule manière de sortir du cercle dans lequel l’idéologie nous entraîne, c’est d’assumer une utopie, de la déclarer et de juger de l’idéologie de ce point de vue. Parce que l’observateur absolu est impossible, ce ne peut être que quelqu’un situé dans ce processus lui-même qui assume la responsabilité du jugement.”¹⁰ En affirmant ainsi la thèse essentielle selon laquelle la “*corrélacion utopie – idéologie*” doit remplacer la “*corrélacion impossible science – idéologie*,” Ricœur souligne certes le *courage théorique* exemplaire de Mannheim dans sa tentative d’affronter les apories indépassables du paradoxe de l’idéologie, mais pour nous inviter, de son côté, à déployer une forme de *courage pratique* dans notre relation conflictuelle à l’imaginaire social. Dans ce contexte, faire preuve de courage pratique, c’est en effet renoncer à une théorie de l’imaginaire social qui serait capable d’élaborer des concepts théoriques *neutres* et purement *descriptifs* de l’idéologie et de l’utopie; et assumer par conséquent les dimensions *polémiques* et *politiques* indépassables des notions d’idéologie et d’utopie, en tant que “concepts pratiques.” En ce sens, il faudrait dire que notre rapport concret à l’idéologie et à l’utopie dépend toujours d’un *jugement en situation* qui, dans des circonstances toujours singulières, tente d’exercer critiqueusement une certaine *sagesse pratique*.

Au vu de cette réappropriation ricœurienne des thèses de Mannheim, il apparaît ainsi que Ricœur radicalise le sens de la dialectique de l'idéologie et de l'utopie mise au jour par le philosophe allemand. En dévoilant le caractère *opérateur et constitutif* de l'idéologie et en soulignant le caractère *pratique* indépassable de notre rapport à l'imaginaire social, il semble même que Ricœur n'ait fait qu'épaissir l'énigme que constitue cette *structure double et conflictuelle de l'imaginaire social*. Quel est en effet le sens de cette *corrélation originnaire* entre idéologie et utopie? Et dans quelle mesure l'implication mutuelle et la complémentarité de ces deux formes opposées de l'imaginaire social est-elle susceptible de nous aider à penser le phénomène de l'imagination dans son unité?

L'hypothèse que j'aimerais esquisser ici est la suivante: si le caractère de *non-coïncidence* de l'idéologie et de l'utopie avec la réalité sociale et historique est non seulement ce qui définit le trait commun à ces deux *pratiques imaginatives*, mais aussi ce qui permet de penser leur *corrélation dynamique originnaire*, ne faut-il pas supposer un *point de coïncidence* de ces deux modalités de l'imaginaire social dans un *événement* qui en serait l'instauration inaugurale? À supposer qu'un tel événement puisse être interprété comme celui de *l'institution d'un imaginaire social*, qu'en résulterait-il alors en ce qui concerne notre conception de l'idéologie et de l'utopie? Ne faudrait-il pas les considérer, en dépit de leurs directions et de leurs fonctions opposées, comme l'expression de la *vie en devenir* d'un même imaginaire social? On n'aurait plus affaire alors à deux modes d'imagination scindés mais plutôt à l'expression différenciée d'un même procès de productivité imaginative se déployant au plan socio-historique.

Deux arguments m'ont semblé légitimer la formulation de cette hypothèse. Le premier, c'est que la philosophie ricœurienne, au moins depuis *l'Essai sur Freud*, se réclame d'une philosophie du *primat de l'acte sur la représentation* qui puise ses sources dans une tradition spinoziste et leibnizienne, dont l'originalité est d'avoir tenté d'articuler les modes de la connaissance sur les modes du désir et de l'effort dans le cadre d'une certaine *philosophie de l'expression*. L'apport capital de cette tradition philosophique, dont j'ai déjà souligné l'importance dans ma première partie, c'est qu'elle permet de penser une "double expressivité" de la représentation: la représentation, en effet, n'est plus seulement pensée comme *l'expression intentionnelle de quelque chose*, mais elle est aussi indissociablement comprise comme la *manifestation de la vie, d'un acte d'exister, d'un effort ou d'un désir*. Si l'apport original de *l'Essai sur Freud* est de mettre en œuvre une réappropriation de cette théorie de l'expression et de la double expressivité de la représentation, dans le cadre d'une interprétation du psychisme humain, il m'a paru possible d'en envisager l'extension au plan d'une théorie de l'imaginaire social. Pourquoi, en effet, ne pas étendre à la relation existant entre *événements fondateurs* et *idéologie* cette philosophie de l'expression de l'acte dans la représentation? Dans l'imaginaire individuel comme dans l'imaginaire collectif, n'est-ce pas un travail analogue de l'imagination productrice qui médiatise la *force* et le *sens*?

Mon second argument concerne justement la notion d'*événement fondateur*. Comme j'ai essayé de le montrer dans la première partie de ma réflexion, l'une des originalités de la conception ellulienne de l'idéologie que Ricœur reprend à son compte consiste à mettre l'accent sur la *force instituante* des événements fondateurs, afin de tenter de penser la *vie* du procès idéologique comme *perpétuation de l'énergie des actes fondateurs*. Dans cette perspective, il me semble que l'article de 1991 de Ricœur intitulé "Événement et sens" fait précisément écho à cette réflexion sur le statut singulier des événements fondateurs. Après avoir analysé la façon dont un "*événement infra-significatif*" – c'est-à-dire un événement simplement entendu comme "un quelque chose" qui arrive, éclate et déchire un ordre établi – en vient à être repris et surmonté dans un

ordre du sens qui tend à en neutraliser le caractère de surgissement, Ricœur est conduit à évoquer l'émergence d'"événements supra-significatifs ou sursignifiants" dont le modèle est justement constitué par ce que nous appelons des *événements fondateurs*. Selon lui, alors que le travail interprétatif, explicatif et narratif sur le sens d'un événement tend d'abord à en réduire la dimension de rupture et de nouveauté, il semble qu'à travers ce que nous nommons des "événements fondateurs" s'opère une sorte de *passage à la limite*, c'est-à-dire de *retour de l'événement*, dans son caractère de *surgissement* irréductible à l'ordre du sens.

S'il est vrai que dans tout récit le sens à quelque degré renvoie à l'événement comme à la source même de sa fécondité historique, n'y a-t-il pas, se demande Ricœur, pour chaque communauté historique, comme pour chaque individu, des événements majeurs qui ont la *double valence de faire coupure et de faire origine*?¹¹ Ainsi le *Mayflower* et l'arrivée des Pères fondateurs en Nouvelle Angleterre à l'égard de la fondation des États-Unis, la prise de la Bastille pour les héritiers de la Révolution française, etc. On peut bien dire qu'en tant qu'occurrences ce sont souvent des événements insignifiants, ordinaires, voire même largement fictifs. On peut surtout dire que ce sont les récits que l'on en fait qui, en les magnifiant, les érigent en événements fondateurs. On peut dire tout cela. Mais pourquoi tel récit? Tels événements? Sinon parce que leur narration est devenue constitutive de l'identité, qu'on peut appeler narrative, de ces communautés, de ces individus. L'événement est ainsi qualifié rétrospectivement ou mieux rétroactivement comme fondateur: il l'est par un acte de commémoration plus ou moins sacralisé en célébration.¹²

Comme l'attestent bien les termes de cette citation, ce que Ricœur s'efforce donc de penser ici, c'est ce "renversement surprenant de priorité" qui définit en propre la singularité des *événements fondateurs*: l'événement fondateur, en effet, en tant qu'événement qui *revient*, n'est pas l'événement infra-significatif qui résiste au sens et reste extérieur au discours, il n'est pas non plus l'événement signifié au moyen d'un travail interprétatif et explicatif, mais il est un "événement sursignifié" qui paraît *engendrer le sens lui-même*.

En prenant appui sur les deux arguments préalables que je viens d'exposer, j'aimerais dès lors, pour terminer cette réflexion, esquisser une interprétation de la corrélation dynamique entre idéologie et utopie à la lumière de cette notion d'"événement supra-significatif." À mon sens, l'hypothèse selon laquelle la *corrélation originare de l'idéologie et de l'utopie* renverrait comme à son fondement à un *événement instituant de l'imaginaire social* pourrait être éclairée à partir d'une certaine *analogie* entre, d'un côté, la notion d'"événement fondateur," et de l'autre, le concept freudien de "*Repräsentanz*" – c'est-à-dire de "représentant de pulsion" –, concept auquel Ricœur accorde une importance capitale dans son *Essai sur Freud*.

Comme on le sait, Freud utilise le terme de "représentant de pulsion" pour désigner justement ce *point de coïncidence entre la force et le sens* en quoi consiste l'expression psychique primaire de la pulsion. Si les différences entre un *événement psychique individuel* comme celui de la présentation psychique des pulsions et un *événement socio-historique fondateur* sont évidentes et exigeraient une exégèse détaillée que je ne pourrai pas développer ici, ma conviction est qu'il est cependant possible de repérer une certaine analogie entre ces deux types d'événements. Dans le cas de l'institution d'un psychisme humain comme dans celui de l'institution d'une société humaine, il me semble en effet que l'on est nécessairement conduit à présupposer un *événement instituant* capable d'opérer une certaine *coïncidence* entre la force et le sens ou une certaine *synergie* entre acte et représentation.¹³ De ce point de vue, le caractère commun à la présentation de pulsion et à l'événement fondateur en tant qu'*événements instituants*, c'est qu'ils ne sont jamais

accessibles directement et renvoient de ce fait à une sorte d'“événementialité seconde” beaucoup plus *postulée* que démontrée. De même que chez Freud, le “refoulement primaire” nous empêche de saisir directement l'expression psychique primaire de la pulsion, de même, au plan socio-historique, l'idéologie paraît procéder d'un certain oubli de l'acte dans le signe qui nous interdit tout accès direct et non déformant à l'événement fondateur. Telle est précisément la raison pour laquelle notre *expérience présente*, tant individuelle que collective, se présente toujours comme une expérience de *non coïncidence* entre l'acte et la représentation, la force et le sens.

Mais de même que chez Freud, le “refoulement primaire” ne va jamais jusqu'à opérer une scission entre la pulsion et sa présentation psychique – que celle-ci soit représentative ou affective –, de même, chez Ricœur, la fonction dissimulante de l'idéologie ne va jamais jusqu'à couper l'événement fondateur de sa représentation idéologique. Dans les deux cas, ce qui est au contraire préservé au prix d'un *travail critique et interprétatif*, c'est la possibilité d'un *passage* de l'inconscient au conscient ou de la conscience fautive à une conscience plus authentique. Il y a en ce sens une analogie frappante entre l'*imaginaire onirique* qui est précisément le lieu originaire d'émergence des présentations psychiques de pulsion et l'*imaginaire idéologique* qui est le lieu originaire d'émergence des événements fondateurs. Dans *Histoire et vérité*, Ricœur lui-même nous suggérait déjà cette analogie, lorsqu'il définissait le “noyau éthico-mythique” créateur d'une culture comme cet ensemble d'images et de symboles constituant “le rêve éveillé d'un groupe historique.”¹⁴

En un sens, tout se passe comme si le fonctionnement de l'imaginaire onirique, tout comme celui de l'imaginaire idéologique, fournissait une forme de *transition* ou d'*articulation* entre *imagination reproductrice* et *imagination productrice*. Du point de vue de l'imaginaire social, on l'a vu, il est tentant d'opposer le caractère subjectif et conscient de l'utopie au caractère anonyme et partiellement inconscient de l'idéologie; mais dans cette opposition encore abstraite, force est de constater que le *passage* de l'idéologie à l'utopie reste inintelligible. Face à cette approche superficielle de l'imaginaire social, l'idée d'une *corrélation originaire de l'idéologie et de l'utopie renvoyant à un événement “supra-significatif”* signifie au contraire que le *travail critique de l'utopie à l'égard de l'idéologie* n'est lui-même possible que parce qu'il existe originairement une *homogénéité* entre ces deux pratiques imaginatives. Cette homogénéité, c'est précisément celle de l'*imagination productrice*. En d'autres termes, c'est parce que l'idéologie relève originairement d'une imagination productrice constituante qu'elle peut ensuite être remise en question et relancée critiqueusement par l'utopie. À ce titre, le fonctionnement utopique de l'imaginaire social n'est peut-être que l'écho ou le retentissement toujours recommencé de la productivité originaire de l'imaginaire idéologique.

Dans cette perspective, si l'idéologie peut toujours être interprétée comme la *trace affective et représentative* d'un événement fondateur, il se pourrait que l'utopie ne soit jamais que le *pouvoir d'initiative* rendu possible par la productivité même de cette trace. Nous ne pourrions pas parler de l'idéologie, thématiser critiqueusement notre *relation d'appartenance* à une idéologie si cette idéologie ne recelait pas déjà en elle-même la trace de sa productivité originaire; et en retour, nous ne serions pas capables de mettre en œuvre la *réflexivité critique* que suppose l'utopie si cette pensée de “nulle part” n'était portée par une *expérience d'appartenance* qui a toujours déjà configuré notre identité, en l'enracinant dans un corps et dans une culture. D'un côté, l'idéologie présente bien une *dynamique reproductrice* et elle traduit le *retard* de “l'image-tableau” sur l'acte et l'événement, mais de l'autre, il nous faut reconnaître qu'elle procède aussi d'une *dynamique productrice* et constituante capable de relancer l'activité productrice de l'imagination sous la forme utopique d'une “image-fiction” qui anticipe au contraire l'acte à venir. Selon moi, c'est

cette secrète affinité entre *l'avoir été de l'idéologie* et le *pouvoir être de l'utopie* que Ricœur n'a cessé d'interroger afin de tenter d'y lire une *possible unité du phénomène de l'imagination*, au-delà de l'apparente scission entre l'image-tableau et l'image-fiction.

Quelles conclusions pourrait-on alors tirer de cette interprétation de la corrélation dynamique de l'idéologie et de l'utopie à partir d'un événement instituant ou "sursignifiant" qui en serait l'instauration inaugurale?

Il me semble tout d'abord que cet événement supra-significatif qui *fait retour* sous la forme d'un *événement fondateur* pourrait tout aussi bien être qualifié d'"événement du symbolique" ou d'"événement de la médiation": il est ce point de coïncidence entre la force et le sens, entre l'acte et la représentation où ne cesse de se médiatiser les pôles idéologiques et utopiques de l'imaginaire social. La vie de notre imaginaire social ne cesse d'osciller entre création et sédimentation et ses *pulsations rythmiques* ne sont intelligibles qu'à la lumière des événements instituants qui scandent l'histoire humaine.

Il me semble ensuite que cette position d'un imaginaire social instituant ne peut jamais être pensée que comme une *position seconde*: non seulement elle procède de la réappropriation critique d'un imaginaire social qui d'abord nous aliène, mais elle est en outre tributaire d'un événement qui *fait retour* en raison même de son *excès de sens*. Elle se réfère en ce sens à une *événementialité seconde* qui, par sa *productivité* même, excède aussi bien la simple occurrence physique que l'ordonnement du sens. Il faudrait dire ici de *l'imaginaire culturel* ce que Ricœur disait de la *spontanéité affirmante du corps propre* dans la *Philosophie de la volonté*: tous deux sont d'abord des *perspectives* qui nous ouvrent positivement sur le monde et les autres; ils sont l'expression d'une *affirmation originaire* qui doit cependant être reconquise car elle est dès toujours occultée par l'illusion et les différentes figures de la conscience fautive. Mon corps, ma culture et ma langue semblent d'abord m'assigner à un lieu ainsi qu'à un temps déterminés, mais l'événement de ma naissance, l'événement de l'institution d'un imaginaire social possèdent une *puissance d'affirmation et d'ouverture* qui fait retour dans mon existence individuelle et sociale en lui conférant au contraire un *horizon utopique*.

En formulant ainsi l'hypothèse d'un *événement qui fait retour* tout en fondant la *corrélation dynamique de l'idéologie et de l'utopie*, on comprendra alors peut-être mieux ce paradoxe constitutif de l'imaginaire social que Ricœur caractérise en ces termes: "pour pouvoir rêver d'un ailleurs, il faut déjà avoir conquis, par une interprétation sans cesse nouvelle des traditions dont nous procédons, quelque chose comme une identité narrative; mais, d'autre part, les idéologies dans lesquelles cette identité se dissimule font appel à une conscience capable de se regarder elle-même sans broncher à partir de nulle part."¹⁵ Il me semble en effet que pour tenter de déchiffrer ce paradoxe, on pourrait – en s'inspirant d'un article de 1980 de Ricœur consacré à "L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl"¹⁶ – parler ici d'un "rapport de préséance réciproque" entre l'idéologie et l'utopie. En un sens, on peut considérer qu'il existe une *antériorité ontologique* de l'idéologie sur l'utopie car, dans sa dimension logique et critique, c'est-à-dire en fait dans sa *fonction d'horizon*, l'utopie paraît toujours présupposer le *sol* de l'idéologie. Mais à l'inverse, il est tout aussi légitime de parler d'une *antériorité logique* de l'utopie sur l'idéologie, dans la mesure où l'exigence critique et l'idéal portés par l'utopie ne peuvent pas être *dérivés* de l'idéologie.

Face à ce rapport de préséance réciproque entre l'idéologie et l'utopie, je crois que la "phronésis critique" à laquelle nous invite la théorie ricœurienne de l'imaginaire social consiste précisément à ne jamais perdre de vue la *médiatisation mutuelle* de l'idéologie et de l'utopie, de

façon à lutter contre les maux et les pathologies qui résultent toujours de leurs fonctionnements dissociés. Sans l'utopie, l'idéologie est aveugle, mais sans l'idéologie, l'utopie est vide. Le rôle irremplaçable de l'imaginaire utopique, c'est de limiter, par son pouvoir critique, les *prétentions ontologiques* de l'imaginaire idéologique: en cela, l'utopie préserve l'intention "détotalisante" portée par le *surgissement* de l'événement; mais en retour, le rôle irremplaçable de l'imaginaire idéologique, c'est de limiter, par son pouvoir de configuration identitaire, les *prétentions logiques, idéales et totalisantes* de l'imaginaire utopique: en cela, l'idéologie sauve les *potentialités inaccomplies* que recèle l'événement comme *origine*. Sans la "fragile approbation"¹⁷ de notre identité narrative – c'est-à-dire d'une identité qui, dans sa constitution même, tente d'accueillir la *contingence* et la *nouveauté* de l'événement – nous ne pourrions affirmer la possibilité d'une transformation du monde présent. Aussi bien, il ne saurait y avoir d'*attestation utopique* sans la *reconnaissance* de notre appartenance préalable à un imaginaire idéologique constituant.

Il y a alors, me semble-t-il, une ultime erreur à combattre, dans notre manière de penser le rapport dynamique de l'idéologie à l'utopie: ce serait celle qui consisterait à conférer à l'idéologie un *rôle constitutif*, tout en cantonnant l'utopie dans un rôle purement *régulateur*. Dans *L'idéologie et l'utopie*, si Ricœur s'intéresse en effet aux utopies de Fourier et Saint-Simon, plutôt qu'à celle de Thomas More, c'est parce qu'il refuse de limiter l'utopie à une fonction seulement critique et subversive et cherche au contraire à conférer à l'imaginaire utopique une *fonction pratique de transformation de la réalité sociale*. Or, la seule manière de défendre et de mettre en œuvre cette visée pratique de l'utopie, c'est de relier l'anticipation utopique à des *expériences passées*, c'est-à-dire à des *événements passés* dont la "sursignifiante" témoigne déjà de la *réalité du possible utopique*, en lui donnant une figure ainsi qu'une orientation historique.

- ¹ En proposant ici une interprétation de la théorie ricœurienne de l'imaginaire social en termes d'"imaginaire instituant" ou "constituant," mon intention serait en même temps de préparer le terrain à une possible et nécessaire confrontation entre la conception ricœurienne de l'imaginaire social et la théorie castoriadienne de l'imaginaire radical. Comme le note à juste titre Johann Michel – qui esquisse une confrontation entre Ricœur et Castoriadis au chapitre V "Imaginaires et institutions" de son ouvrage intitulé *Ricœur et ses contemporains* (Paris, PUF, 2013), on peut s'étonner de la rareté des travaux publiés cherchant à faire dialoguer de façon systématique les deux philosophes. Mentionnons toutefois à ce sujet l'ouvrage de Jean-Philippe Pastor: *Devenir et temporalité. La création des possibles chez Castoriadis* (Moonstone – PhoneReader, 2003), ainsi que les articles de Suzy Adams "Interpreting Creation: Castoriadis and the Birth of Autonomy" (*Thesis Eleven*, Number 83, November 2005: 25-41, SAGE Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi) et de William Wahl, "Pathologies of Desire and Duty: Freud, Ricœur, and Castoriadis on Transforming Religious Culture" (*Journal of Religion and Health*, Vol. 47/3, 2008: 398-414).
- ² Paul Ricœur, "L'imagination dans le discours et dans l'action," in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1985), 236.
- ³ Paul Ricœur, "L'imagination dans le discours et dans l'action," 228.
- ⁴ Paul Ricœur, "L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social," *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1985), 391.
- ⁵ Jacques Ellul, "Le rôle médiateur de l'idéologie," in *Démythisation et idéologie* Castelli (ed.) (Paris: Aubier, 1973), 335-354. Cet article est cité par Ricœur dans son article de 1974 intitulé "Science et idéologie" et publié dans *Du texte à l'action*, 303-331. Dans ce dernier texte, Ricœur souligne de fait sa dette à l'égard de Ellul, dans une formule qui ne laisse aucun doute sur l'importance séminale des thèses elluliennes sur l'élaboration de sa propre conception de l'idéologie et de l'utopie. À la page 307 de "Science et idéologie," il se réfère en effet à l'article de Ellul comme à un texte qui l'a "fort impressionné et inspiré."
- ⁶ Pour mesurer l'influence décisive de ces thèses de Ellul sur l'idéologie, il n'est que de confronter l'article de Ricœur de 1973 intitulé "Herméneutique et critique des idéologies" avec son article de 1976 intitulé "L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social" – articles publiés tous deux dans *Du texte à l'action*. Dans l'article bien connu de 1973 consacré au débat entre Habermas et Gadamer, non seulement Ricœur ne parvient pas encore à établir une relation précise et satisfaisante entre, d'un côté, le concept critique d'idéologie issu de la sociologie critique de Habermas et, de l'autre, les concepts de précompréhension et de préjugé issus de l'herméneutique gadamérienne, mais en outre, il n'évoque pas encore le concept d'utopie pour le placer dans une relation dialectique et tensionnelle avec le concept d'idéologie.
- ⁷ Ayant pu consulter au Fonds Ricœur (grâce au concours de Catherine Goldenstein et d'Olivier Villemot que je remercie vivement) le texte de l'article de Jacques Ellul annoté par Ricœur, j'ai été frappé de voir que la note 2 p. 337 dans laquelle Ellul se réfère à Mannheim est justement soulignée par Ricœur. Au vu de ces annotations de Ricœur, l'idée selon laquelle la lecture ricœurienne de Mannheim aurait pu être suscitée par cette note de l'article de Jacques Ellul me paraît tout à fait plausible.

- ⁸ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (Paris: Seuil, 1997), 215.
- ⁹ Dans la mesure où Ricœur accentue le caractère structurel et fonctionnel de la corrélation entre idéologie et utopie, il est clair que, comme Ellul, il ne peut d'aucune manière souscrire au prétendu diagnostic d'une "fin des idéologies." Mais pour cette même raison, il ne peut non plus adhérer à l'analyse historique du déclin inéluctable de l'utopie que propose Mannheim. Dans *L'idéologie et l'utopie*, Mannheim suggère en effet l'idée que l'histoire de l'utopie serait en fait l'histoire de son "approximation progressive avec le réel" et que, en conséquence, elle serait condamnée à la décadence. Pour Ricœur, il peut certes y avoir certaines périodes de l'histoire où semble s'opérer une réduction progressive de la non congruence de l'utopie avec la réalité sociale, mais cette affaiblissement de l'intensité de l'activité utopique ne peut correspondre qu'à une phase provisoire car la discordance entre le réel social et l'utopie est sans cesse renaissante.
- ¹⁰ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 231. Comme l'a bien vu Michaël Fœssel dans son article intitulé "Penser le social: entre phénoménologie et herméneutique" (*Paul Ricœur et les sciences humaines*, C. Delacroix, F. Dosse & P. Garcia (eds.) (Paris: La Découverte, 2007), 55): dans la mesure où, chez Ricœur, la critique du social n'incombe pas à la science mais à l'imaginaire social dans sa fonction utopique, elle implique nécessairement que l'on opère "symbolique contre symbolique," c'est-à-dire que l'on fasse jouer une symbolique utopique contre une symbolique idéologique.
- ¹¹ C'est nous qui soulignons. Pour Ricœur, ce qui se joue alors, dans ces *événements fondateurs et sursignifiants* qui ont la double valence de faire coupure et de faire origine, c'est la question de savoir si le temps ne pourrait pas être pensé comme "la polarité de l'origine et de l'horizon, d'un horizon renaissant chaque fois avec l'irruption de l'origine" ("Événement et sens," *Raisons pratiques*, "l'événement en perspective," n° 2, 1991). À la fin de cet article de 1991, Ricœur dit retrouver chez Benjamin une conception du temps voisine de celle qu'il cherche à esquisser à partir de sa réflexion sur le statut de l'événement. Il se réfère alors indirectement à un article essentiel de Jeanne Marie Gagnebin sur Walter Benjamin intitulé "Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin," *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3/1994 – article auquel se réfère directement une note de *Soi-même comme un autre* (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 169). Comme le montre en effet l'analyse de Jeanne Marie Gagnebin, chez Walter Benjamin, le surgissement de l'*Ursprung* (origine) ne se laisse pas réduire à ce qui est entendu ordinairement par *Entstehung* (genèse), et encore moins à ce que l'on entend par *Entwicklung* (développement). Lorsque Benjamin s'interroge en particulier sur l'écriture narrative et sur le surgissement de l'événement narratif, il tente au contraire de composer ensemble l'idée d'une *origine (Ursprung)* qui se dérobe et l'idée d'un discours qui la sauve (*Rettung*) de son retrait. Il y a en ce sens dans la rupture que représente le surgissement de l'événement narratif, des potentialités qui demandent à être "sauvées" et que seul le discours narratif est en mesure de sauver. On ne peut s'empêcher de penser ici aux analyses que Ricœur développait déjà à ce sujet dans *La symbolique du mal*. Comme il le soulignait alors avec force, le *récit* mythique est seul à même de préserver le caractère *événementiel* du mal dans son irréductibilité à un simple effet de la finitude humaine. À la différence de la spéculation philosophique qui laisse toujours échapper le *surgissement événementiel du mal*, le *récit* mythique en respecte la *contingence* et sauve avec elle les potentialités qu'il recèle en tant que *chiffre négatif de notre liberté*.

Il me semble en ce sens que l'aporie de *l'origine du mal* telle qu'elle est thématifiée dans *La symbolique du mal*, tout comme l'aporie de *l'origine du temps* telle qu'elle sera thématifiée dans *Temps et récit* renvoient toutes deux à une interrogation plus souterraine sur le statut des "événements sursignifiants" qui ne cesse d'accompagner, à chacune de ses étapes, l'élaboration de la philosophie ricœurienne de l'imagination.

- ¹² Paul Ricœur, "Événement et sens," *Raisons pratiques*, "l'événement en perspective," n° 2, 1991, 52. Sur cette question de l'événement, nous nous permettons de renvoyer à l'article important de François Dosse intitulé "L'événement entre *Kairos* et trace," publié dans *Paul Ricœur: Penser la mémoire* (Paris: Seuil, 2013), 261-276.
- ¹³ Nous empruntons cette dernière expression à *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 568-569. Comme l'écrit Ricœur dans son chapitre consacré à "L'oubli et la persistance des traces": "La tendance générale du présent ouvrage est de tenir le couple de l'action et de la représentation pour la matrice double du lien social et des identités qui instituent ce dernier," et il ajoute un peu plus loin "de fait, l'expérience *princeps* de la reconnaissance, qui fait couple avec celle de la survivance des images, se propose comme une telle expérience vive sur la voie du rappel des souvenirs; c'est dans cette expérience vive que s'atteste la synergie entre action et représentation."
- ¹⁴ Paul Ricœur, "Civilisation universelle et cultures nationales," (Paris: Seuil, 1955), 296. Il semble à ce titre que l'analogie entre le symbolisme de l'inconscient tel qu'il se donne à lire dans *l'imaginaire onirique* et le symbolisme spécifique à *l'imaginaire idéologique* pourrait être poussée beaucoup plus loin. Dans *l'Essai sur Freud*, en effet, Ricœur reprend à son compte les conclusions d'un article essentiel de Benvéniste de 1956 (article intitulé: "Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne" et repris au chapitre VII de *Problèmes de linguistique générale I* (Paris: Gallimard, 1966), 75-87) et défend la thèse selon laquelle les mécanismes qui gouvernent le symbolisme du rêve ne sont pas linguistiques *stricto sensu*, mais qu'ils traduisent plutôt une *confusion de l'infra-linguistique et du supra-linguistique*. Comme l'écrit Ricœur, ces mécanismes "sont d'ordre infra-linguistique, en tant qu'ils se situent en deçà du niveau où l'éducation installe le régime distinctif de la langue; ils sont d'ordre supra-linguistique, si l'on considère que le rêve, selon une remarque de Freud lui-même, trouve sa véritable parenté dans les grandes unités du discours, telles que proverbes, dictons, folklore, mythes; de ce point de vue, c'est plutôt au niveau de la rhétorique que de la linguistique qu'il faut instituer la comparaison." (*De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965), 388.) Si, dans *l'Essai sur Freud*, le but de ces remarques sur le statut de l'imaginaire onirique est de se démarquer nettement de la conception lacanienne de l'inconscient, il me semble qu'au-delà de ce contexte polémique, elles pourraient également s'appliquer à l'imaginaire idéologique. Dans son fonctionnement opératoire, l'idéologie paraît en effet impliquer constamment un certain mélange de l'infra-linguistique (dans la mesure où elle véhicule des images et des symboles susceptibles de nous affecter et de mobiliser notre action) et du supra-linguistique (dans la mesure où elle s'exprime dans des récits identitaires et ne cesse de faire appel aux ressources de la rhétorique).

- ¹⁵ Paul Ricœur, "L'idéologie et l'utopie," *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), 391-392.
- ¹⁶ Paul Ricœur, "L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl," *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1987), 285-295. Même si cet article ne pose pas directement la question de l'imaginaire social, puisque, comme l'indique son titre, il est consacré à une analyse de la "question-en-retour" dans la *Krisis* de Husserl, il établit néanmoins un parallèle entre la méthode husserlienne de réduction des idéalités logiques, mathématiques et philosophiques à la *Lebenswelt* et la méthode marxienne de réduction des idéalités religieuses, politiques et éthiques, bref de toutes les idéologies à la *praxis*. Or il me semble qu'en posant ainsi la question du sens de cette opération de réduction, en s'interrogeant à la fois sur le statut du terme ultime de la réduction (*Lebenswelt* dans un cas, *praxis* dans l'autre) et sur le statut épistémologique des idéalités et des idéologies une fois réduites à leur "sol d'être et de sens," Ricœur s'engage déjà implicitement dans une réflexion sur le statut de l'imaginaire social et sur la structure originellement symbolique de l'action humaine.
- ¹⁷ Nous empruntons cette expression au bel article qu'Olivier Abel consacre à ce thème du consentement dans la philosophie de Ricœur. Voir Olivier Abel, "Fragilité de l'approbation," *Foi et vie*, Volume CIII, n° 5, Décembre 2004, 45-56.