

Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale: l'utopie de l'humanité comme une et présente en chacun.

Paolo Furia

Università degli studi di Torino (UNITO)

Résumé: Il s'agit dans cet article de montrer certains liens existant entre la conception militante de l'utopie que Ricœur a proposée dans les textes rassemblés dans *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* des années 60 et la notion philosophique d'utopie développée dans les conférences et les recherches des années 70. Les enjeux purement éthiques de l'utopie, dans la mesure où ils visent à la fois l'accomplissement de l'humanité dans son universalité et dans sa singularité, sont surtout envisagés dans le cadre du discours militant de Ricœur, don't *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* est une bonne illustration. Cette utopie de l'humanité accomplie était déjà présente et active pendant le militantisme de jeunesse de Ricœur dans le cadre du socialisme révolutionnaire anti-soviétique. Elle fournit un arrière-plan extra-philosophique à la conception philosophique de l'utopie comme l'un des deux pôles de l'imagination sociale, ainsi qu'aux analyses consacrées à Marx, au personnalisme de Mounier et à l'imagination transcendantale de Husserl.

Mots-clés: Utopie, Humanité, Singularité, Imagination.

Abstract: The aim of this article is to show some links between the militant conception of utopia, claimed by Ricœur within the 1960's texts published in *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, and the philosophical notion of utopia developed within the lectures and the researches of the following decade. The ethical stake of utopia is clearly and expressly formulated by the engaged discourse of the philosopher. It consists in the accomplishment of humanity both as a totality and within every single person. This utopia of the accomplished humanity was already there during the early years of Ricœur's activism, when he was anti-soviet revolutionary socialist. It provides an extra-philosophical background for the edification of a philosophical understanding of utopia as one of the two poles of social imagination, but also for the theoretical analysis on Marx, Mounier and Husserl and its theory of transcendental imagination.

Keywords: Utopia, Humanity, Singularity, and Imagination.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 1 (2018,) pp. 12-27

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.420

<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](#).

Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale: l'utopie de l'humanité comme une et présente en chacun.

Paolo Furia

Cet article se propose de mettre en lumière le concept d'utopie élaboré dans les textes militants de Ricœur des années 60 rassemblés dans *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* (ouvrage publié en 2016 et préfacé par Olivier Abel.)

Dans un premier moment il s'efforce de légitimer et de montrer l'intérêt d'une exégèse des textes extra-philosophiques de Ricœur pour éclairer la conception ricœurienne de l'utopie. Puis, dans un second temps, il examine la façon dont, dans ces textes militants des années 60 consacrés à l'utopie ecclésiale, Ricœur tente de répondre à ce qu'il diagnostique comme le manque de sens de la société moderne. Pour Ricœur, en effet, les églises sont la source d'une puissance utopique en ce qu'elles sont capables de témoigner d'une parole porteuse de sens susceptible de répliquer au désenchantement de notre société. L'utopie est précisément pensée dans ces textes comme la visée d'une humanité accomplie, à la fois comme totalité des hommes et comme destin singulier de chaque personne. Dans un troisième temps, enfin, l'article montre comment l'utopie de l'humanité accomplie, à la fois comme totalité et comme singularité, affecte la conception philosophique de la reconnaissance de l'autre, en examinant la relation existant entre l'aperception analogique de l'ego théorisée par Husserl et la dialectique de l'idéologie et de l'utopie thématifiée dans *Idéologie et utopie*.

1. Philosophie et textes militants

Le rapprochement entre les textes "militants" de Ricœur et les ouvrages philosophiques ne va pas de soi, dans la mesure où l'on risque d'enfreindre une condition posée par Ricœur lui-même et qui joue clairement comme un principe de charité herméneutique dans son ouvrage: à savoir de considérer sa pensée philosophique comme autonome, sans faire référence à ses convictions. Comme l'écrit Daniel Frey:

Ricœur l'a répété à de multiples reprises: son œuvre relève d'un bout à l'autre du logos philosophique, même s'il apparaît que ce dernier est souvent irrigué par des sources bibliques. Il a à intervalles réguliers appelé ses lecteurs à distinguer d'une part les sources non-philosophiques de sa pensée, et d'autre part les arguments proprement philosophiques qu'il entendait soumettre à la discussion au sein d'un espace public laïc. Les premières, Ricœur les désignait comme ses "convictions"; les seconds, qui manifestent une exigence d'universalité et de distanciation vis-à-vis des appartenances, Ricœur les plaçait sous le signe de la "critique."¹

Il est néanmoins possible de transgresser cette condition par deux ajustements fondamentaux. Le premier vient du fait que la philosophie naît de l'extérieur d'elle-même. Les

motifs fondamentaux d'une pensée philosophique jaillissent de l'expérience vécue par celui qui s'engage sur le chemin de l'interrogation philosophique.² Il s'agit là d'une idée ricœurienne, que l'on peut avec de bonnes raisons appliquer aux textes de Ricœur lui-même. Le second ajustement est représenté par la spécificité des textes que l'on veut comparer avec les concepts philosophiques et, vice versa, par la spécificité des concepts que l'on veut examiner à la lumière des convictions exprimées dans les textes militants.

Dans cet article, notre but est de mettre en lumière le concept d'utopie élaboré dans les textes militants rassemblés dans *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* (2016.) Nous essayerons d'esquisser quelques-unes des implications philosophiques de ce concept, en nous référant aussi à d'autres textes militants et à des articles ou ouvrages plus théoriques. En effet, les textes de *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* sont une véritable source extra-philosophique, qui tire ses contenus et sa perspective de la réalité sociale dans laquelle Ricœur militait dans les années 60: celle des communautés protestantes françaises à l'aube des mouvements de mai 1968.

À bien y regarder, l'interdiction ricœurienne de confondre ce qui est philosophique et ce qui ne l'est pas peut être interprétée comme un autre chapitre de l'articulation épistémologique entre "expliquer et comprendre."³ Bien sûr, l'ordre du monde vital est celui d'où les convictions ressortent: elles ne peuvent pas être déduites d'un certain cadre disciplinaire et catégoriel. D'autre part, un moment d'analyse et de diagnostic de cet ordre s'avère nécessaire afin d'en dégager des convictions qui ne soient pas déraisonnables. L'ordre de l'explication précise et définit des disciplines scientifiques—caractérisées chacune par ses propres objectifs, champs d'investigation, méthodes, modalités spécifiques d'interrogation et d'enquête qui doivent être respectés afin de pouvoir "mieux comprendre" le problème que l'on est en train d'explorer et qui relève de l'ordre du monde de la vie (dans son caractère pré-disciplinaire.) Autrement dit, la conviction, de même que la compréhension, enveloppe un diagnostic de la réalité; cependant le diagnostic, comme l'explication, développe la perspective qui anime la conviction de façon à ce qu'elle soit communicable au-delà du terrain de l'expérience—que celle-ci soit singulière ou collective.⁴

Si le problème de l'utopie est donc abordé par la philosophie, mais aussi par la sociologie, la littérature, des textes militants aux formes diverses, avant que ces différentes perspectives n'interagissent pour mieux comprendre leurs enjeux complexes, il faut commencer par reconnaître leurs spécificités.⁵ Dans les nombreuses pages qu'il consacre—dans *L'Idéologie et l'utopie*—à la conception sociologique de l'utopie développée par Karl Mannheim,⁶ Ricœur a dû opérer un travail constant de "traduction," pour ainsi dire, entre l'horizon sociologique dans lequel Mannheim construit sa typologie et sa critériologie et les ambitions de son propre discours philosophique. Dans les textes militants, Ricœur envisage la question de l'utopie à partir de ses convictions personnelles; dans les ouvrages de philosophie, enrichis de maintes confrontations avec les sciences sociales, Ricœur propose une véritable théorie de l'utopie qui peut être adoptée ou bien rejetée, quelle que soit la conviction de l'interlocuteur. Cela ne signifie pas, évidemment, qu'il n'existe pas de lien chez Ricœur entre sa conviction utopique et sa conception philosophique de l'utopie. À l'inverse, s'il est exact que les convictions inspirent et animent les diagnostics socio-philosophiques, il apparaît légitime de faire interagir les déclarations de Ricœur sur l'utopie, contenues dans les textes de *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, avec celles à caractère philosophique exposées dans ses livres suivants.

Il convient d'ailleurs de préciser un autre aspect de cette question. Les textes contenus dans *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* ne sont pas des textes de théologie et moins encore de philosophie de la religion, mais plutôt, comme précisé plus haut, de véritables textes militants: ils sont issus de l'enregistrement et de la transcription, par le pasteur Ennio Floris, de trois discours prononcés par Ricœur à l'église protestante d'Amiens, alors dirigée par Michel Leplay. Ces textes envisagent l'idée de l'église en tant que communauté et sa présence dans la société contemporaine, à la lumière de ses transformations socio-économiques et culturelles. Comme le souligne Olivier Abel:

Paul Ricœur a développé une réflexion très originale à ce sujet, réflexion que l'on peut considérer à la fois comme militante et témoin d'une époque charnière, et comme banc d'essai ou comme laboratoire de thèmes philosophiques développés par ailleurs ou ensuite pour eux-mêmes.⁷

Un texte militant, qui s'adresse à une audience spécifique et qui envisage un thème émanant de l'intérieur d'un lieu social, d'un choix éthique et d'une communauté vivante, peut donc bien être le témoignage d'une époque et un laboratoire de thèmes philosophiques repris ailleurs. On pourrait ajouter que, si des textes comme ceux-ci abordent des questions à caractère philosophique, elles y sont envisagées de façon plus directe et engagée. Il ne faut donc pas s'étonner du fait que, ici, dans le premier des textes de *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, on puisse trouver une déclaration explicite sur l'utopie, qui, certes, devait avoir un sens pour les églises protestantes de son temps, mais qui, en même temps et manifestement, exprime une ambition beaucoup plus vaste:

[...] La tâche n'est pas de récrimination et de regret; mais de témoigner d'un sens fondamental. Comment? Si le mot n'était suspect ou ambigu, je dirais: plaïdons pour l'utopie. J'appelle utopie cette visée d'une humanité accomplie, à la fois comme totalité des hommes et comme destin singulier de chaque personne. C'est bien la visée qui peut donner un sens: vouloir que l'humanité soit une, vouloir qu'elle se réalise en chaque personne.⁸

La présente déclaration suit quelques remarques sur la société contemporaine, également décrite en ces termes: "société de la prévision, de la décision rationnelle, société aussi de l'envahissement technique dans la consommation, dans les loisirs et à tous les niveaux de la vie quotidienne."⁹—La société de consommation se caractérise "par une maîtrise croissante de l'homme sur les moyens et un effacement de ses buts, comme si la rationalité croissante des moyens révélait progressivement l'absence de sens."¹⁰ La crise du sens est, dans le même temps, la crise du sujet, mais elle n'implique pas la crise de la rationalité, qui au contraire revêt la forme d'une cage universelle, où "tout devient instrument, ustensile, dans le règne universel du manipulable."¹¹ Ainsi, avec ce divorce entre la rationalité d'un côté et le sujet et le sens de l'autre, Ricœur écrit: "Nous découvrons que les hommes manquent de justice, certes, d'amour sûrement, mais plus encore de signification."¹²

Le diagnostic ricœurrien anticipe l'idée taylorienne de la pathologie de la modernité¹³— "notre modernité" qui " vit simultanément de la rationalité croissante de la société et de l'absurdité croissante de la destinée,"¹⁴—et la position d'un sociologue comme Alain Touraine,

selon lequel la modernité la plus récente est marquée par le divorce entre la rationalité et le sujet.¹⁵ L'analyse critique adressée par Ricœur à la société se reflète dans ses dialogues philosophiques. Le divorce entre raison et sujet conduit à un manque de sens qui est exactement l'objet de sa critique envers le structuralisme, qui, dans les années 60, incarnait le rêve d'une rationalité universelle, dans la mesure où il entendait donner aux sciences sociales la même rigueur qu'aux sciences naturelles.¹⁶ Dans cette société sans sujets et caractérisée par le nivellement instrumental de la raison, selon Ricœur, les hommes manquent de justice, d'amour, mais surtout de signification.

Quel est alors le point de vue qui rend possible une description des manques d'une société? C'est précisément celui de l'homme et de ses exigences éthiques, de ses aspirations à la justice, à l'amour et à la signification. Bien entendu, il n'existe pas de réalité fondamentale ou naturelle du sujet, ni même un quelconque développement transcendantal de l'esprit, qui offre un point de vue, pour ainsi dire, scientifique à partir duquel observer les manques de la société. Dans ce cas-là, Ricœur répèterait à la lettre la mouvance des Lumières, qui a été intégrée dans les "grandes narrations." Cependant, ces dernières se sont effondrées et Ricœur ne prétend pas répéter à la lettre l'esprit des Lumières. Il en reprend, toutefois, l'esprit: celui du désir d'émancipation, enraciné dans un sujet qui ne se réduit pas à l'appartenance à des conditions de production. L'homme, son désir de justice, d'amour et de signification, n'est donc pas ici une "nature." Le fond de son aspiration éthique demeure impénétrable: d'ailleurs, il est attesté par l'expérience du mal et du chagrin qu'il produit. On pourrait dire que le manque de sens, de justice et d'amour est la *ratio cognoscendi* du fond éthique et qu'il est lié à cette *ratio cognoscendi*: il ne peut pas être naturalisé, ni hypostasié. Le manque de sens, de justice et d'amour doit être ressenti par les hommes qui partagent une même époque, un même destin. La pathologie de la modernité, avant de faire l'objet d'une science ou d'une philosophie sociale, doit être vécue, bien qu'à différents niveaux de prise de conscience.

2. L'utopie de l'humanité comme totalité et comme singularité

Examinons donc la réponse donnée par Ricœur à l'absence de sens propre à notre temps. Elle ne peut être ni la récrimination ni le regret, mais plutôt l'utopie. L'élément "militant" de cette utopie réside, bien sûr, dans l'idée que les églises ont pour tâche de "témoigner d'un sens fondamental." Mais la définition que Ricœur donne de l'utopie est ici pleinement philosophique, formelle, à la limite opposée aux romans utopiques, dans lesquels l'esprit de l'utopie se décline dans des projets de toute sorte, riches en détails organisationnels et normatifs. Ricœur donne à son utopie un contenu qui s'effondre dans la pure forme: l'horizon d'une humanité accomplie, dans le même temps comme totalité des hommes et comme destin singulier de chaque personne.

Il peut sembler démodé que Ricœur utilise une formule si profondément kantienne pour exprimer l'utopie de son temps, alors que la critique antihumaniste commençait à s'imposer comme un lieu commun de la culture contemporaine. Il faut d'ailleurs préciser que cet horizon kantien n'est pas traité ici en tant que tel: Ricœur demeure plutôt dans le sillage d'une critique à l'égard de la société dominée par la consommation, par la rationalité instrumentale et par l'équivalence technologique du savoir et du pouvoir. Ainsi, face aux revendications nationalistes et ethnocentriques qui sont loin d'être effacées pour de bon, à l'époque de la décolonisation et du

développement de l'économie globalisée, "il s'agit que prévalent sur les particularismes et les égoïsmes, les besoins de l'humanité prise comme un tout."¹⁷ De plus, à partir du moment où la rationalité économique produit des relations universelles sous le signe de l'anonymat, l'appel à l'humanité doit être lu en même temps comme la récupération de la singularité de chaque être humain. L'arrière-plan de cette idée est déjà spinoziste, comme cela sera affirmé dans la Dixième Etude de *Soi-même comme un autre*: "Je dis, comme Spinoza: plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu."¹⁸ C'est à cette attention spécifique pour la singularité que nous devons la double formulation de l'utopie de Ricœur, tout à la fois kantienne et spinoziste, universaliste et personnaliste: que l'humanité soit une et qu'elle s'accomplisse dans chaque personne.

C'est dans le deuxième texte contenu dans *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, intitulé *Présence des Églises au monde*, que Ricœur développe le plus largement sa démarche utopique. Ce texte est divisé en trois parties: dans la première, le philosophe reprend son diagnostic de la contemporanéité et analyse le rapport entre rationalité instrumentale et manque de sens. Dans la deuxième partie, Ricœur aborde sa réponse au manque de sens en distinguant deux niveaux: si le second est spécifique aux Églises et aux groupes chrétiens, le premier, sur lequel nous nous concentrerons, vaut pour sa part à la fois "pour des croyants et des incroyants qui, tous ensemble, pourraient s'appeler humanistes."¹⁹ Ricœur s'adresse ici à une audience militante et l'on pourrait donc croire que l'utopie qu'il propose concerne simplement les hommes d'église qui veulent actualiser leur engagement à la lumière des transformations sociales décrites plus haut. A bien des égards, toutefois, l'utopie proposée par Ricœur est une utopie de l'humanité frustrée par une société qui a oublié son rapport originel au sens. En effet, le concept d'utopie est ici au service d'un discours intégralement humaniste, grâce auquel Ricœur souhaite rassembler les voix de tous ceux qui sont préoccupés par le sort de l'humanité comme telle. En complexifiant le rapport entre le niveau de la conviction et le niveau de l'analyse socio-philosophique, l'on trouve donc ici l'idée qu'il peut exister deux types de convictions: celles qui émanent d'un cadre axiologique partagé à l'intérieur d'un groupe particulier et celles qui découlent d'un diagnostic de la réalité, laquelle, bien que ressortant elle-même d'un certain ensemble d'interrogations éthiques, peut être partagée par des groupes bien différents. Cette idée sera reprise par Ricœur dans des textes beaucoup plus tardifs, où le philosophe soutiendra la thèse selon laquelle il est toujours possible de trouver des convergences parmi des convictions éprouvées, au-delà des fondements que chacun (et que chaque groupe) veut en donner:

Il m'a paru que c'est au niveau des convictions éprouvées ou, comme dit John Rawls, des convictions "bien pesées" (*considered*), plutôt qu'à celui de la réflexion seconde tournée vers leurs fondements ultimes, que s'esquissent les réponses à la demande d'éthique posée par les scientifiques et les politiques [...]. Dans une société démocratique, ces convictions, prises au plan de leur effectivité culturelle, présentent une convergence forte, alors même qu'elles admettent des démarches fondationnelles gravement divergentes.²⁰

La distinction entre convictions "bien pesées" et convictions "ultimes" recoupe celle entre morale de responsabilité et morale de conviction. La distinction, de dérivation wébérienne, parmi les deux morales doit être sauvegardée:

Ma conviction profonde est que nous ne pouvons pas avoir une conception unifiée de la morale; nous ne pouvons pas nous unifier nous-mêmes moralement, parce que nous poursuivons des choses incompatibles: d'une part, une certaine pureté des buts et des intentions, d'autre part, une certaine efficacité des moyens. Ces deux mots, pureté, efficacité, peuvent d'ailleurs se dégrader l'un dans l'autre: pureté-purisme, efficacité-machiavélisme. Mais justement la vie morale repose sur une dialectique de l'absolu souhaitable et de l'optimum réalisable. On ne peut pas échapper à cette tension. Au contraire, plus cette tension est reconnue, plus il y a signe de santé morale.²¹

Si la morale de conviction se réduisait au plaidoyer pour une action sociale intégralement inspirée par un choix éthique fondamental clos, elle serait en soi antidémocratique: elle empêcherait la création d'un plan de convictions partagées avec les hommes et les groupes qui ne se réfèrent pas au même fondement éthique. Voilà pourquoi Ricœur s'oppose à l'idée d'un parti religieux: "L'idée d'un parti religieux, ou d'un syndicat religieux, repose sur la confusion des deux niveaux: on essaie d'introduire, au niveau de la morale de responsabilité, ce qui appartient à la morale de conviction."²² Au contraire, une morale de conviction valable doit nourrir le niveau de la morale de responsabilité, pour qu'elle ne se dégrade pas en un pur machiavélisme: "Et lorsque nous nous trouvons sur le plan de la discussion politique, du choix social, de l'éducation publique, nous nous trouvons avec tous les hommes, en essayant d'introduire le plus possible de ces exigences."²³

Dans *Présence des Églises au monde*, la thématique de l'utopie se greffe sur la tension entre morale de responsabilité et morale de conviction: "L'utopie est une application de cette conception dialectique de la morale."²⁴ Dans le langage religieux, le terme "utopie" est synonyme d'espérance;²⁵ mais, dans le cadre d'un projet qui puisse rassembler toutes les pensées humanistes, le mot utopie est aussi synonyme d'idéal.²⁶ Il est évident qu'ici, le philosophe conçoit l'utopie comme une dimension hybride qui relève en même temps de la foi et de la raison: en tant qu'espérance, elle se rattache à la promesse divine de l'accomplissement de l'humanité dans la vie éternelle, enfin unifiée dans la grâce de Dieu; mais en tant qu'idéal, l'utopie prend la forme kantienne du "royaume de fins" – horizon régulateur impliquant le respect de tous et de chacun et l'accomplissement de la paix parmi les hommes. Toutefois, il n'est pas possible de démontrer rationnellement l'existence d'un tel royaume, ni de prouver que l'histoire humaine soit marquée par un destin progressif dont le royaume de fins serait le point d'arrivée.²⁷ José Humberto Flores a expliqué cette idée comme suit:

La perspective utopique implique un idéal, et un idéal qui est humain, capable d'orienter les activités économiques et politiques. Il faut préciser qu'il s'agit d'un idéal humain pour deux raisons: la première, c'est d'affirmer l'humanité en tant que totalité; la seconde, c'est d'affirmer la personne comme singulière. L'idéal indique à la fois un projet universaliste pour tous les hommes et un projet d'accomplissement de chaque homme singulier. L'idéal, affirme Ricœur en suivant Kant, est le principe régulateur de la praxis, le paradigme normatif et l'instance critique des réalisations humaines [...] Ainsi, l'utopie n'implique aucune garantie de progrès; elle implique un but, mais non une fin [...]. Ce but consiste en un impératif moral, qui est objet de la vie éthique et non de la force du destin.²⁸

Ricœur avoue que le choix du terme utopie se prête à des malentendus: "Je sais bien que ce mot n'est pas bien vu, qu'il ne fait pas sérieux... je le prends aussi dans son sens ironique: le mot est démodé, et c'est un peu de la provocation de parler d'utopie."²⁹ En tout cas, le mot "utopie" veut ici indiquer le "non-lieu" à partir duquel il est possible d'entrevoir un sens, une direction de l'action humaine qui échappe au calcul prévisionnel. Si, dans les textes philosophiques suivants cette conception aboutit à une pensée de l'imagination sociale, oscillant entre les deux pôles de l'idéologie et l'utopie, dans *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, le "non-lieu" de l'utopie est surtout la possibilité de redécouvrir un sens de plus en plus oublié de la raison comme "raison intégrale," qui ne se réduit pas au calcul moyens-fins et qui implique la conscience tout à la fois de la finitude et de l'ouverture du sujet humain (singulier et collectif.) C'est précisément le rattachement de la raison et du sujet—sujet post-cartésien qui a perdu toute prétention à l'auto-fondation, mais qui est en même temps marqué par une intentionnalité et une téléologie propres—qui permet d'ouvrir l'espace pour une telle conception d'utopie en tant qu'horizon sensé de la finalité. La discussion sur l'utopie dans *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* anticipe donc déjà la tâche principale que se fixeront, la décennie suivante, les cours sur *L'Idéologie et l'utopie*: celle de distinguer l'utopie (en couple avec l'idéologie) de la science et, par suite, de ramener l'utopie au cœur d'une philosophie de l'action, au détriment des prétentions d'objectivité des théories de l'action inspirées par la science.

Cette approche conduit Ricœur à rechercher des alliances, peut-être inattendues, avec des démarches bien différentes et, à première vue, anti-utopistes. C'est sur ce terrain-ci que se joue le rapport tout à fait complexe du philosophe avec Marx et le marxisme. Il est bien connu que, dans *L'Idéologie et l'utopie*, Ricœur consacre plusieurs communications à Marx et à Althusser. Le souci de Ricœur sera de dégager, dans la pensée de Marx et des marxistes qui l'ont suivi, un noyau utopiste au-delà du refus marxiste de l'utopisme des socialistes "humanistes" (selon la définition qu'en donna Engels.) Il existe une trace visible de ce souci dans le texte *Présence des Églises au monde*, lorsque Ricœur affirme:

Des marxistes que j'aime beaucoup ont eu ce sens que la véritable fonction du marxisme n'était pas de faire une analyse des sociétés, mais de faire une projection de l'homme. Par exemple: Ernst Bloch, en Allemagne, dans son livre *Le principe de l'espoir*, ou Lukács pour lequel c'est un certain futurisme. Prenons aussi Sartre: toute sa protestation contre la technocratie, les structuralismes, repose sur ce processus de totalisation.³⁰

Il n'est pas incorrect d'entrevoir un lien entre cette déclaration et le marxisme dont Ricœur a fait preuve dans d'autres textes militants de sa jeunesse. Parmi ceux-ci, rappelons ce que le jeune philosophe a affirmé en faveur d'un Marx relu dans une perspective humaniste dans un texte écrit trente ans avant les textes de *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*:

Nous devons à Marx l'évacuation d'un certain nombre de fantômes qui constituent le vieil idéalisme. Le marxisme est une réaction de santé contre l'orgueilleux spiritualisme qu'il secrète. L'idéalisme souffle à l'homme: Tu es un pur esprit, tu n'es dans le temps et dans l'espace qu'en apparence. Le temps et l'espace sont des modalités de l'esprit que tu portes en toi. L'histoire ne fait que dérouler successivement un jeu d'idées que tu peux produire dans ton intelligence. Ton corps n'est qu'une idée, ou une image, et tes besoins une contingence de la conscience. Ta pensée n'est pas affectée par tes mains ni par ta faim [...]

Hypocrite spiritualisme! Tout son venin est dans ce “comme si.” L'homme est un être qui fait semblant d'être pur esprit. C'est la grande dénonciation marxiste.³¹

Quelques années après la fin de la Seconde Guerre Mondiale, Ricœur s'exprime de la façon encore plus explicite à propos de la question prolétarienne:

Marx garde sa vérité en ceci que cette protestation et cette exigence de justice restent verbales hors de la force historique du prolétariat [...] On peut aujourd'hui douter que le prolétariat doive nécessairement réussir par lui-même à faire l'humanité: du moins il est certain qu'il n'y aura pas d'humanité tant que la question prolétarienne subsistera. Les intellectuels et les artistes ne peuvent entretenir qu'une idée abstraite de l'homme, un humanisme réservé à quelques-uns. Cet humanisme reste futile et mensonger s'il repose sur la violence de l'exploitation et s'il ne rencontre pas le développement d'une humanité en extension, affranchie de l'exploitation économique.³²

Dans les années 30 et 40, Ricœur publiait ses premiers écrits dans *Esprit*, la revue fondée par le père du personnalisme, Emmanuel Mounier, et dans d'autres maisons d'édition comme *Temps Présent*. Sous la rubrique “Qui sommes-nous?” du site de la société éditrice *Temps Présent*, il est dit que ses bulletins exprimèrent:

L'action et la pensée de militants chrétiens clairement engagés à gauche, convaincus de trouver dans l'Evangile un appel à une libération humaine, inséparablement spirituelle et sociale. Ces militants se sont situés dans une optique résolument anticapitaliste et socialiste, inspirée par la rencontre d'un marxisme humaniste et d'un christianisme révolutionnaire.³³

Le poids de cet arrière-plan militant, qui a nourri les conceptions philosophiques du jeune Ricœur est souvent sous-estimé. L'idée de démontrer la dimension humaniste du marxisme (d'ailleurs légitimée par la théorie de l'aliénation proposée par Marx lui-même dans les *Manuscrits de 1844*, tout du moins selon l'interprétation qu'en donnera Ricœur dans ses cours sur l'idéologie et l'utopie) rassemblait toute une génération d'intellectuels d'inspiration religieuse, protestante mais aussi parfois catholique³⁴ d'après-guerre. À vrai dire, il s'agit d'une idée qui n'a pas été totalement abandonnée. Le philosophe Domenico Jervolino, qui compte parmi les plus importants des interprètes italiens de Ricœur, a récemment proposé l'hypothèse de travail d'un “communisme de la finitude”:

Ma recherche, qui s'inspire en particulier de la leçon de notre très cher et regretté Paul Ricœur, inclut aussi un rapport avec une certaine lecture de Marx, dans la perspective d'une fécondation mutuelle entre phénoménologie herméneutique (où herméneutique est entendu comme adjectif,) marxisme critique et philosophie de la libération. “Communisme de la finitude” c'est la formule avec laquelle [...] j'ai voulu exprimer, à partir du début des années 90, l'exigence de repenser l'idée de communisme sur la base d'un nouveau paradigme.³⁵

La conception ricœurienne de l'utopie implique donc l'abandon des aspects structuralistes et positivistes du marxisme orthodoxe, afin de récupérer ses visées humanistes

plus ou moins cachées. Il paraît utile, afin de bien comprendre la dimension politique de l'utopie ricœurienne, de tenir compte de la réception spécifique du marxisme dans l'itinéraire intellectuel de Ricœur.

En ce qui concerne la formulation de l'utopie, dans *Présence des Églises au monde*, Ricœur reprend le double horizon anticipé dans *Être protestant aujourd'hui*: "Il faut, à la fois, vouloir que l'humanité forme un tout (c'est très banal, et c'est très difficile, parce que tout s'y oppose) [...]. Mais en même temps, nous avons à tenir l'autre front: c'est une lutte pour la personnalisation."³⁶ On a déjà affirmé que le projet humaniste avancé par Ricœur s'appuie sur la tension entre le "côté Lumière" de l'universalisation et le "côté Spinoza" de la singularisation. Il est possible d'établir un lien entre ce double horizon de l'utopie et l'analyse que, dans *L'Idéologie et l'utopie*, Ricœur consacre à la troisième et à la quatrième étapes du processus d'aliénation décrit par Marx dans le *Premier Manuscrit*. Ricœur fait porter son attention sur le fait que, selon le jeune Marx, en se dépossédant des produits de son propre travail et de l'activité même de production, l'homme perd aussi sa propre humanité (troisième étape) et, ainsi, l'humanité des autres (quatrième étape.) Il nous faut donc opposer à l'homme aliéné, l'homme "complet" de la société communiste: c'est-à-dire, l'homme qui possède sa propre humanité générique (*Gattungswesen*)³⁷ et, en même temps, sa personnalité spécifique, qui lui permet d'entretenir des interactions sociales authentiques.

Cependant, il ne convient pas d'affirmer que Ricœur a emprunté à Marx sa double formulation de l'utopie de l'humanité comme un tout et en tant que singularité. Il faudrait plutôt avancer l'hypothèse que l'interprétation avancée par Ricœur de la théorie de l'aliénation de Marx s'enracine dans une certaine attitude personnaliste à laquelle ce philosophe n'a jamais renoncé. Il y a en effet, dans la tradition du personnalisme, et plus précisément dans le livre *Le personnalisme* d'Emmanuel Mounier, un précédent explicite de la dialectique entre totalité humaine et personne singulière avancée par Ricœur. D'un côté, contre tout idéalisme et réductionnisme, Mounier défend une conception de la personne comme existence incarnée d'une singularité; de l'autre, il oppose à l'individualisme, axé sur l'auto-affirmation du "je," l'ouverture primitive de la personne aux autres:

L'ordre de la personne nous apparaît maintenant dans sa tension fondamentale. Il est constitué par un double mouvement, en apparence contradictoire, en fait dialectique, vers l'affirmation des absolus personnels résistant à toute réduction, et vers l'édification d'une unité universelle du monde des personnes. Cette unité ne peut pas être une unité d'identité par définition, la personne est ce qui ne peut pas être répété deux fois. Cependant il y a un *monde* des personnes. Si elles formaient une pluralité absolue, il serait impossible à une seule d'entre elles, moi, vous, de les penser ensemble, impossible de prononcer à leur propos ce nom commun de personne.³⁸

Il n'y a aucune raison de douter du fait que, dans ses textes militants, Ricœur ait repris et adapté l'approche personnaliste à son propre discours. D'ailleurs, la critique que le philosophe a formulée à l'égard du personnalisme en tant que démarche conceptuelle est bien connue; en un mot: "le personnalisme n'était pas assez compétitif pour gagner la bataille du concept."³⁹ Voilà pourquoi Ricœur, dans ses textes philosophiques, a préféré s'appuyer sur d'autres écoles pour supporter sa propre conception humaniste. Parmi ces écoles de pensée elles, la phénoménologie se distingue tout particulièrement.

3. L'imagination phénoménologique et l'humanité

Le moment est venu de se demander comment l'utopie de l'humanité, tout à la fois comme totalité et comme singularité, entre dans l'horizon philosophique de notre auteur.

On peut approcher la question de manières différentes. Néanmoins, il nous semble que la réception à juste titre plus répandue de la conception ricœurienne de l'utopie dans le cadre de la philosophie de l'imagination en tant que telle ne facilite pas notre tâche. Certes, cette réception a le mérite de saisir le trait le plus proprement philosophique de l'utopie, à savoir, son rôle constitutif de la réalité en tant qu'expression incontournable de l'imagination sociale.⁴⁰ Il faut aussi reconnaître que Ricœur lui-même n'a pas repris directement et expressément la question de l'utopie de l'humanité comme un tout et dans chacun dans ses ouvrages ultérieurs ou dans ses articles philosophiques consacrés à l'utopie; toutefois, cela n'implique pas qu'il n'y ait pas de traces du discours militant même à cet endroit. La tâche que nous nous sommes assignés ici consiste précisément à faire ressortir ces traces.

Un point d'entrée de l'utopie des textes militants dans le cadre de la réflexion philosophique autour de la dichotomie "idéologie-utopie" passe par une fonction spécifique de l'imagination élaborée par la phénoménologie husserlienne. Dans *L'imagination dans le discours et l'action* (1976,) la variation imaginative du sujet individuel est posée comme fondement de la constitution du monde historique. Ailleurs, Ricœur fera ses propres objections à l'opération de dérivation du monde historique de l'expérience individuelle. Dans ce contexte-ci, l'important est que, avec la *Vème Méditation*, Husserl ne se borne pas à rendre compte, du point de vue phénoménologique, de la constitution active de la communauté, des institutions, des cultures comme des "personnes de second degré," mais il fonde, grâce à l'imagination, un principe immédiatement doué de valeur éthique. Nous nous référons au principe d'analogie parmi les êtres humains dotés de corps vécus: le principe selon lequel le soi est, en effet, comme un autre. Comme l'écrit Ricœur commentant Husserl:

[...] Chacun de nous peut, en ligne de principe, exercer comme tout autre la fonction du "je" et s'imputer à lui-même sa propre existence. [...] Mais, auparavant, il doit être rappelé que le principe d'analogie a malheureusement été le plus souvent faussement interprété dans les termes d'un argument, au sens du raisonnement par analogie: comme si, pour attribuer à un autre le pouvoir de dire "je," il me fallait comparer son comportement au mien et procéder par un argument de quatrième proportionnelle fondé sur la prétendue ressemblance entre le comportement d'autrui perçu du dehors et le mien éprouvé dans son expression directe. L'analogie impliquée dans le couplage n'est à aucun titre un argument. C'est le principe transcendantal selon lequel l'autre est un autre moi semblable à moi, un moi *comme* moi. L'analogie procède ici par transfert direct de la signification "je." Comme moi, mes contemporains, mes prédécesseurs et mes successeurs peuvent dire "je."⁴¹

D'après Ricœur, il est donc d'une importance fondamentale que l'analogie entre mon corps propre et celui d'autrui ne soit pas une certitude qui provienne de la structure déductive de la rationalité. Il s'agit d'un savoir immédiat, qui n'a rien à voir avec une quelconque forme d'intuition mystique mais qui correspond à une fonction transcendantale de l'imagination.

Ce n'est pas par hasard que, dans la cinquième Méditation, Husserl appuie sa notion d'aperception analogique à celle de transfert en imagination. Dire que vous pensez *comme moi*, que vous éprouvez comme moi peine et plaisir, c'est pouvoir imaginer ce que je penserais et éprouverais si j'étais à votre place. Ce transfert en imagination de mon "ici" dans votre "là" est la racine de ce que nous appelons intropathie, laquelle peut aussi bien être haine qu'amour.⁴²

Ainsi, l'imagination a une fonction éthique: celle de produire une reconnaissance de l'autre comme moi-même, dans le sens d'égal à moi-même, dans son être distinct. L'égalité, la justice, mais aussi les sentiments comme la haine et l'amour en découlent: pouvoir ressentir, par principe transcendantal, comme l'autre ressent; pouvoir me reconnaître dans l'autre.

De plus, dans le texte *L'imagination dans le discours et l'action* (1976) qui suit immédiatement les cours sur l'idéologie et l'utopie (1975,) Ricœur montre les résultats de ses recherches sur ce sujet en les liant aux possibilités proprement éthiques de l'imagination transcendantale. Ricœur soutient que: "La vérité de notre condition est que le lien analogique qui fait de tout homme mon semblable ne nous est accessible qu'à travers un certain nombre de *pratiques imaginatives*, telles que l'idéologie et l'utopie."⁴³

La reconnaissance de soi-même comme un autre, en tant qu'elle est aussi la condition de possibilité de la transmission historique, est "*une condition si enfouie et si oubliée qu'elle constitue seulement un idéal pour la communication, une Idée au sens kantien.*"⁴⁴ Ce qui, juste avant, apparaissait comme transcendantal, est présenté maintenant comme le fond oublié dans le flux de l'histoire qui ne cesse d'engendrer des dissymétries parmi les hommes: rapports d'autorité, manipulation et distorsion systématique des conditions du discours, exploitation et méconnaissance. On peut dire ainsi que la reconnaissance de soi-même et de l'autre en tant qu'égaux, restituée par l'imagination, est en même temps le fond transcendantal perdu et dissimulé dans le flux de l'histoire. Il s'avère possible d'accéder à ce fond perdu à travers certaines pratiques imaginatives, à savoir, l'idéologie et l'utopie.

Ce détour par l'idéologie et l'utopie s'avère néanmoins à son tour problématique, dans la mesure où ces deux pratiques imaginatives dont toute l'histoire découle sont loin de représenter simplement le principe transcendantal de l'analogie de l'ego. Elles doivent alors être soumises à une évaluation critique qui permet de distinguer une fonction positive d'une autre négative. Avec la fonction négative de distorsion, idéologie et utopie, au lieu de mettre en lumière le principe transcendantal, renforcent les dissymétries parmi les hommes en produisant des barrières, en empêchant la réciprocité et la mutualité et en générant des logiques d'opposition et de conflit:

Ces pratiques imaginatives ont pour caractéristiques générales de se définir comme mutuellement antagonistes et d'être vouées chacune à une pathologie spécifique qui rend presque méconnaissable sa fonction positive, c'est-à-dire sa contribution à la constitution du lien analogique entre moi et l'homme mon semblable. Il en résulte que l'imagination productrice, évoquée plus haut—et que nous tenions pour le schématisme de ce lien analogique, ne peut être restituée à elle-même qu'à travers la critique des figures antagonistes et semi-pathologiques de l'imaginaire social. Méconnaître le caractère inéluctable de ce détour serait ce que j'appelais à l'instant aller trop vite trop loin.⁴⁵

Dans ce texte, Ricœur continue à procéder à l'analyse de la juxtaposition de l'idéologie et de l'utopie, en montrant les pathologies réciproques, qui doivent être considérées comme des "détours inéluctables."

En ce qui concerne l'idéologie, l'imagination sociale sert un système donné d'interaction entre les hommes, qui va jusqu'à perdre le sens de sa temporalité. Ainsi, l'idéologie transforme le quotidien, avec toutes ses virtualités inachevées, en un ordinaire fixe et trivial:

La pathologie naissante du phénomène idéologique procède de sa fonction même de renforcement et de répétition du lien social dans des situations d'après-coup. Simplification, schématisation, stéréotypie et ritualisation procèdent de la distance qui ne cesse de se creuser entre la pratique réelle et les interprétations à travers lesquelles le groupe prend conscience de son existence et de sa pratique.⁴⁶

Cela signifie, comme Mannheim le souligne, qu'il existe une non congruence entre l'idéologie et la réalité. À ce titre, si le cadre de référence utilisé par Mannheim afin de montrer cette non congruence est encore fondamentalement marxiste (ce que Ricœur n'a pas manqué de remarquer,) il faut encore rappeler que, selon Ricœur, l'image est consubstantielle à la réalité: la non congruence entre l'idéologie et la réalité, selon lui, doit donc être une non congruence interne à l'imagination, dans la mesure où l'idéologie, dans sa fonction de distorsion, cache la réalité temporelle du monde de la vie, en figeant les stéréotypes et les images partagées par un groupe social ou par une société entière.

Dans tous les cas, ce qui est le plus important pour Ricœur, c'est que la fonction de distorsion de l'idéologie, tout comme celle de l'utopie, n'est que la dégradation, la pathologie de leur fonction originelle, assurée par la co-extension de l'image et de la vie. Ce que l'on pourrait appeler "le principe de l'humanité," celui selon lequel soi-même est comme un autre, est en fait régi par l'imagination, qui assure, comme on l'a vu, la possibilité pour chacun de se mettre à la place d'autrui grâce au déplacement de la variation imaginative. Ainsi, l'utopie n'est pas seulement l'horizon à-venir où le "principe d'humanité" s'annonce comme pleinement accompli par rapport aux idéologies toujours particulières, qui, à la manière de Mannheim, ne seront rien de plus que les réifications symboliques des dissymétries du lien social. L'idéologie, en tant que pratique imaginative, partage aussi avec l'utopie le fait d'avoir une fonction originelle où le "principe d'humanité" s'annonce comme pleinement accompli. En bref, on pourrait ainsi soutenir que, d'après Ricœur, l'idéologie et l'utopie, dans leur fonction non faussée, révèlent au même titre le "principe d'humanité."

Pour conclure, on peut convoquer à l'appui de notre thèse interprétative une citation très significative de *L'idéologie et l'utopie* concernant la lutte des classes:

[...] Le concept primordial d'idéologie comme intégration ne peut être utilisé dans la pratique politique, si ce n'est pour sauvegarder, y compris dans les situations conflictuelles, la problématique de la reconnaissance. Si je comprends que la fonction de distorsion n'a pu apparaître que là où est déjà présente la structure symbolique de l'action, alors je sais au moins qu'il peut y avoir des conflits de classe en raison d'un processus d'intégration sous-jacent. Les conflits de classe ne sont jamais des situations de guerre totale. La réalisation du caractère intégrateur de l'idéologie aide à maintenir la lutte des

classes à son niveau approprié, là où il ne s'agit pas d'anéantir l'adversaire, mais d'effectuer la reconnaissance. Pour le dire en termes hégéliens, la lutte est pour la reconnaissance et non pour le pouvoir. La fonction d'intégration sous-jacente à l'idéologie nous évite de porter le conflit jusqu'au degré de la destruction—celui de la guerre civile.⁴⁷

Il nous semble en effet que cette citation permet d'éclairer le lien entre démarche militante et perspective philosophique ricœurienne à propos de l'idéologie et de l'utopie. Premièrement, il s'agit de l'un des lieux non fréquents (bien que moins rares que cela puisse paraître à une lecture négligente) dans lesquels Ricœur explicite l'importance du problème de la reconnaissance avant l'écriture de *Parcours de la reconnaissance* (2004.) Ici, la question hégélienne de la reconnaissance voit le jour en tant que véritable enjeu du conflit social. Deuxièmement, Ricœur se montre très clair lorsqu'il précise que la fonction intégrative primaire de l'idéologie ne peut avoir d'autre usage politique que celui de préserver la problématique de la reconnaissance.

Il faut donc comprendre l'idéologie comme la dimension de la reconnaissance accomplie, ou, en d'autres termes, comme la fonction transcendentale qui inspire et dirige le conflit social. Si une idéologie existante méconnaît les altérités émergentes, le but de ces dernières consistera, par le biais de la pensée utopique, à réaliser une société nouvelle, dans laquelle l'objectif de la reconnaissance sera achevé. L'appel même à la thématique hégélienne de la reconnaissance dans le cadre de la réflexion philosophique sur l'utopie montre ainsi comment l'horizon utopique de l'humanité accomplie comme totalité et en chacun, formulée dans les textes de *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, a inspiré la philosophie pratique de Ricœur jusqu'à ses ouvrages les plus récents.

- ¹ D.Frey, "Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul Ricœur," *Études Ricœuriennes*, Vol. 3, N. 2 (2012): 72. L'auteur se rapporte surtout à P. Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- ² Cf. P. Ricœur, *Lectures 3. Le philosophique et le non philosophique*, Paris, Seuil, 1994. Dans ce volume, on trouve une série de textes philosophiques écrits pour la plupart entre 1952 et 1956, où trois questions sont développées: "Qu'est-ce que la philosophie? Où sont ses frontières? Qu'est-ce qui qualifie un mode de penser et d'expression comme philosophique?"(p. 82) Ricœur soutient que la philosophie doit reconnaître sa dette envers des sources extra-philosophiques si elle veut honnêtement s'affirmer comme autonome.
- ³ Cf. *Expliquer et comprendre*, dans P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 161-181.
- ⁴ Selon Ricœur la compréhension "précède, accompagne, clôture et ainsi *enveloppe* l'explication. En retour, l'explication développe analytiquement la compréhension" (*Ivi*, p. 181, italiques de l'auteur.)
- ⁵ Cf. P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1986,) pp. 159-180 & pp. 269-284.
- ⁶ Ricœur ne considère pas la philosophie comme la voie privilégiée d'accès au monde de la vie en tant que tel, contrairement à d'autres versions de l'herméneutique philosophique. La confrontation avec d'autres démarches est au contraire impliquée par la philosophie elle-même. Comme l'écrit Johann Michel: "On oublie trop souvent que sa philosophie pratique s'est confrontée, non comme supplément d'âme, mais par nécessité interne, à la plupart des sciences humaines et sociales qui ont fleuri depuis le XIXème siècle. De cette réflexion épistémologique, il ne ressort pas une démarche qui chercherait à donner des leçons aux praticiens des sciences sociales, du haut d'une posture sans doute trop hautaine [...]" (J. Michel, "Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales," dans *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XLI, N. 125 [2003]: 125.)
- ⁷ P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* (1967,) Texte établi et postface par O. Abel et A. Romele, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 7.
- ⁸ *Ivi*, p. 15.
- ⁹ *Ivi*, p. 14.
- ¹⁰ *Ibidem*.
- ¹¹ *Ivi*, p. 15.
- ¹² *Ibidem*.
- ¹³ Cf. C. Taylor, *Les malaises de la modernité* (1991,) tr. fr. de C. Melançon, Paris, Cerf, 1994.
- ¹⁴ P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, cit., p. 15.

- ¹⁵ "De sa forme la plus dure à sa forme la plus douce, la plus modeste, l'idée de modernité, quand elle est définie par la destruction des ordres anciens et par le triomphe de la rationalité, objective ou instrumentale, a perdu sa force de libération et de création" (A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p.15.)
- ¹⁶ Ricœur s'adresse non sans ironie à la perspective philosophique qui se cacherait derrière l'apparente objectivité de la méthode structuraliste dans le champ de l'anthropologie. Dans le cadre d'une des réunions organisées par le groupe d'étude "Esprit," le philosophe dit en effet à Claude Lévi-Strauss la chose suivante: la "philosophie implicite qui entre dans le champ de votre travail" n'est qu'"une forme extrême de l'agnosticisme moderne; pour vous il n'y a pas de message: non au sens de la cybernétique, mais au sens kérygmatic; vous êtes dans le désespoir du sens; mais vous vous sauvez par la pensée que, si les gens n'ont rien à dire, du moins ils le disent si bien qu'on peut soumettre leur discours au structuralisme" (P. Ricœur et C. Lévi-Strauss, *Autour de la "Pensée sauvage"*, 1963, p. 17.)
- ¹⁷ P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, cit., pp. 15-16
- ¹⁸ *Ivi*, 16.
- ¹⁹ *Ivi*, 46.
- ²⁰ P. Ricœur, "Préface au Temps de la responsabilité," dans ID, *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 289.
- ²¹ P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, cit., pp. 46-47.
- ²² *Ivi*, p. 50.
- ²³ *Ibidem*.
- ²⁴ *Ivi*, p. 51
- ²⁵ Dans les textes militants, Ricœur n'envisage pas les rapports conceptuels entre utopie et religion. Dans *L'idéologie et l'utopie*, le philosophe distingue deux étapes du millénarisme: celle pré-utopique, ou passive, et celle utopique, ou active. Le millénarisme devient utopie quand il inspire l'action pour le changement de la réalité et l'accomplissement du Royaume de Dieu sur terre. Cf. P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 361.
- ²⁶ "Nous sommes responsables de maintenir un but lointain pour les hommes, appelons-le un idéal, en un sens moral, et une espérance, en un sens religieux" (*Ivi*, pp. 51-52.)
- ²⁷ On peut affirmer que la position ricœurienne demeure ici kantienne et non hégélienne. Le recours à l'utopie comme "non-lieu" de la totalisation de l'humanité est la réponse, d'inspiration kantienne, à la prétention hégélienne de résoudre dans un esprit objectif les contradictions de l'humanité.
- ²⁸ J. H. Flores, *La utopia de Paul Ricoeur*, 2013, <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1235684831.pdf>, p. 8.

- ²⁹ P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, cit., p. 52.
- ³⁰ *Ibidem*
- ³¹ P. Ricœur, "Nécessité de Karl Marx," *Être* 2/5, (1937-1938): p. 6.
- ³² P. Ricœur, "Pour un Christianisme prophétique," dans *Les Chrétiens et la Politique*, ed. AA.VV., Paris, Temps Présent, 1948, p. 94.
- ³³ <http://www.temps-present.fr/temps-present.php>.
- ³⁴ Le texte *Masse et personne*, publié dans un numéro d'Esprit du 1951, écrit à quatre mains par Ricœur et l'écrivain catholique Jean-Marie Domenach, est un bon exemple, entre autres, de collaboration œcuménique. En dépit de leur confession religieuse d'appartenance différente, ces deux auteurs convergent vers la nécessité de focaliser l'attention des églises sur les contradictions de la culture bourgeoise et sur le devoir de protéger la personne des processus de massification contemporaine. Cf. P. Ricœur, J.-M. Domenach, "Masse et personne," *Esprit*, janvier 1951, pp. 9-18.
- ³⁵ D. Jervolino, "Comunismo della finitudine," dans *Metafisica e violenza*, ed. AA.VV., Atti del Convegno, Gallarate, 2008, p. 230.
- ³⁶ P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, cit., pp. 52-54.
- ³⁷ "La position de Marx implique sur ce point la question du Gattungswesen de l'humanité, son être générique" (P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, cit., p. 67.)
- ³⁸ E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 46.
- ³⁹ P. Ricœur, "Meurt le personnalisme, revient la personne...," dans *Esprit*, janvier 1983, p. 113.
- ⁴⁰ Cf. surtout G. Taylor, "Ricœur's Philosophy of Imagination," *Journal of French Philosophy*, Vol. 16 (2009,) 93-105 et M. Fössel, "Action, normes et critique. Paul Ricœur et les pouvoirs de l'imaginaire," *Philosophiques*, Vol. 41, n2 (2014) 241-252, où l'imagination est entendue comme un pouvoir sémantique opérant dans le langage et notamment dans la métaphore et le récit.
- ⁴¹ P. Ricœur, "L'imagination dans le discours et dans l'action," dans *Du texte à l'action*, pp. 226-227.
- ⁴² *Ivi*, pp. 218-219. Italiques de l'auteur.
- ⁴³ *Ivi*, p. 228.
- ⁴⁴ *Ibidem*. Italique de l'auteur
- ⁴⁵ *Ibidem*.
- ⁴⁶ *Ivi*, p. 230
- ⁴⁷ P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, cit., p. 289.