

## L'utopie: du réel au possible

Luz Ascarate

EHESS/Université pontificale catholique du Pérou (PUCP)

*Résumé:* Dans *L'idéologie et l'utopie*, Ricœur repense le rapport, hérité de Mannheim, entre ces deux concepts. L'objectif de notre contribution est de montrer que le concept d'utopie procède d'une reconstruction de la philosophie de l'imagination chez Ricœur dont la méthode est parente de la phénoménologie. Notre argumentation s'articule en trois temps. Dans un premier temps, notre attention se concentre sur la convergence entre Mannheim et Ricœur: l'attitude déviante par rapport à la réalité que génère l'utopie comme neutralisation, au sens phénoménologique du terme. Dans un second temps, nous insisterons sur la critique que Ricœur adresse à la sociologie de Mannheim qui privilégie la réalité au détriment de la fiction, au risque de faire disparaître l'utopie. Enfin, sur fond de cette divergence, nous chercherons à montrer l'importance, chez Ricœur, d'une phénoménologie génétique pour repenser la place constituante de *l'imagination productrice* dans l'espace social.

*Mots clés:* Mannheim, utopie, phénoménologie, imagination, idéologie

*Abstract:* In *Lectures on Ideology and Utopia*, Ricœur rethinks the relationship posed by Mannheim between these two concepts. We defend that the concept of utopia in particular gives rise to a reconstruction of the philosophy of imagination in Ricœur, whose method is related to phenomenology. Our argument will be articulated in three stages. First, our attention will be centered on the convergence between Mannheim and Ricœur: the deviant attitude towards reality that utopia operates as a neutralization in the phenomenological sense. Second, we will show the aspect of the Ricœurien analysis of the utopia that distinguished him from Mannheim: the Ricœurien critique to the disappearance of the utopia and its fictional potential caused by the privilege, given by Mannheim's Sociology, to reality. Third, on the basics of this divergence, we will seek to show the importance, at Ricœur, of a genetic phenomenology to rethink the constituent place of the *productive imagination* in the social space.

*Keywords:* Mannheim, Utopia, Phenomenology, Imagination, and Ideology

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 1 (2018), pp. 55-69

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.427

<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](#).

## L'utopie: du réel au possible

Luz Ascarate

Au début du XVI<sup>ème</sup> siècle, Thomas More et Érasme de Rotterdam vivent un échange intellectuel au cœur d'une forte amitié. Il en a résulté deux satires. La première, celle d'Érasme, se présente comme une critique sévère "de l'Église et des abus qui la corrompent."<sup>1</sup> On parle d'*Encomium Moriae*, (*Eloge de la folie*) dédié "à son cher Thomas Morus,"<sup>2</sup> sachant que *Moriae* vient du grec *μορία*, *μορος*, racine du nom de son ami. La deuxième satire, connue sous le nom populaire d'Utopie,<sup>3</sup> et qui est à l'origine de l'expression, a été écrite par More dans la ville où son ami Érasme est né.<sup>4</sup> La seconde satire est une réponse à la première. Si Érasme met l'accent sur les pathologies de la société de son époque, More se concentre sur les possibilités d'une nouvelle organisation idéale; raison pour laquelle son livre a été souvent compris comme un "éloge de la sagesse." Remarquons que, chez More, le mot utopie avait déjà une dimension littéraire et une dimension sociale.<sup>5</sup> Ces deux aspects sont clairement exposés par Ricœur dans sa reprise du concept d'utopie de Mannheim. Tout se passe comme si l'évocation de cette dispute ancienne rétroagissait dans la manière dont Ricœur lit Mannheim. Mannheim serait une sorte d'Érasme qui verse dans la face obscure de l'utopie tandis que Ricœur prendrait les habits conceptuels d'un More en soulignant les aspects positifs de l'utopie, c'est-à-dire la fonction constituante ou productrice de l'imagination.

Notre intention consiste ici à montrer que la réponse que Ricœur apporte à Mannheim sur le concept d'utopie ouvre la porte à une série de préoccupations présentes dans ses travaux postérieurs et nous donne la possibilité d'identifier le lieu fondateur de ses analyses sur l'aspect productif de l'imaginaire social. À cet égard, nous croyons que cette réponse se comprend uniquement à partir d'un cadre plus global concernant la place de la phénoménologie dans la philosophie de l'imagination chez Ricœur. Plus précisément, son intention, ou "son espoir" serait plutôt ici, comme il dit explicitement, d'"apporter quelque lumière à la question non résolue de l'imagination comme problème philosophique."<sup>6</sup>

En ce sens, les analyses de Ricœur sur l'idéologie et l'utopie constituent un exemple de l'"imagination sociale et culturelle." Cette dernière est déjà présente dans ses conférences données à Chicago en 1975 sur la question de l'imagination au sens philosophique. Selon George Taylor, dans *Les leçons sur l'imagination*, nous assistons au développement le plus complet d'une analyse qui part de l'imagination reproductrice (privilegiée dans la philosophie occidentale) et qui débouche sur une reformulation du concept d'imagination productrice. De cette manière, notre hypothèse est que la lecture ricœurienne du concept d'utopie de Mannheim donne lieu à une reconstruction de la philosophie de l'imagination chez Ricœur dont la méthode est parente de la phénoménologie au sens husserlien du terme.

Sur le choix du livre qui constitue notre bibliographie principale, il faut dire d'abord que *L'Idéologie et l'utopie* est le texte de Ricœur dans lequel le concept d'utopie fait l'objet de l'examen le plus approfondi. Dans ces leçons, Ricœur s'emploie à repenser d'abord le paradoxe de

l'idéologie posé par Mannheim. Il s'inspire explicitement de sa tentative de faire travailler ensemble idéologie et utopie—dans la recherche d'une solution au fameux paradoxe—en les considérant comme “des attitudes déviantes par rapport à la réalité.”<sup>7</sup> Ricœur avoue que le temps consacré dans ces conférences à l'idéologie était plus important, en comparaison du temps consacré à l'utopie. Cette disproportion reflète en même temps la situation de la littérature secondaire critique<sup>8</sup> sur cette question jusqu'aujourd'hui. Ainsi, la plupart des recherches sur les influences de Mannheim sur Ricœur—en prenant appui sur les mêmes leçons *L'Idéologie et l'utopie* comme point de départ—se sont concentrées principalement sur la question de l'idéologie, en contrepoint de laquelle le concept d'utopie apparaît de manière secondaire. Cependant, bien que la partie consacrée à l'utopie soit traduite dans une quantité moindre de pages, le fait que Mannheim reste l'interlocuteur direct dans cette partie a attiré notre attention et nous permet de considérer, à titre d'hypothèse de travail, ce concept comme la pierre angulaire pour comprendre son influence sur Ricœur et, d'une manière plus ambitieuse, pour comprendre des aspects de sa philosophie de l'imagination.

Dans ce qui suit, notre argumentation s'articulera en trois temps. En premier lieu, notre attention sera centrée sur la convergence entre Mannheim et Ricœur sur l'utopie définie comme attitude déviante par rapport à la réalité. En deuxième lieu, nous nous attarderons sur la critique que Ricœur adresse à la sociologie de Mannheim qui privilégie la réalité au détriment de la fiction, au risque de faire disparaître l'utopie. En troisième lieu, sur fonds de cette divergence avec le concept d'utopie de Mannheim, nous chercherons à montrer l'importance, chez Ricœur, d'une phénoménologie génétique pour repenser l'imaginaire social et, ainsi, d'une manière plus générale, la place de la phénoménologie dans sa philosophie de l'imagination.

### 1. Une attitude déviante...

Tant chez Mannheim que chez Ricœur, on identifie la même intention de penser ensemble idéologie et utopie comme des attitudes déviantes par rapport à la réalité. Une telle tentative doit faire face à certaines difficultés. Celles-ci ont été bien remarquées par Ricœur. Un premier groupe de difficultés relève des différences entre ces deux termes. L'utopie est “situationnellement transcendante” à la différence de l'idéologie qui est “immanente” (il y a de ce fait, selon Ricœur, un problème épistémologique implicite concernant le critère permettant de différencier ce qui est transcendant de ce qui est immanent.) La deuxième difficulté concerne le caractère fondamentalement réalisable de l'utopie, à l'opposé de la croyance commune qui voit l'utopie comme un rêve: L'utopie “ébranle l'ordre établi.”<sup>9</sup> L'utopie est toujours en voie de réalisation (elle est orientée vers le futur) à la différence de l'idéologie qui est la légitimation de ce qui est (elle est orientée vers le passé). L'idéologie est un concept polémique qui n'est jamais assumé par celui dont le discours ou la position sont qualifiés comme tels: l'idéologue, c'est toujours *l'autre*. En revanche, les utopies peuvent être reconnues par leurs auteurs au moins en tant qu'elles constituent un genre littéraire spécifique.

C'est en partie pour cette raison, selon Ricœur, que l'attitude avec laquelle nous nous approchons de l'idéologie est celle de la critique, par opposition à l'attitude de complicité avec laquelle, en tant que lecteurs, nous nous approchons de l'utopie. Une autre difficulté tient au caractère extrêmement pluriel des utopies qui nous empêche de faire un lien entre elles. Ainsi,

bien que nous puissions parler de l'idéologie en particulier, il faut parler des "utopies" au pluriel. Ce dernier aspect se reflète, selon Ricœur, dans la méthode d'approche de chacun de ces deux phénomènes: "la critique de l'idéologie est sociologique, là où l'étude des utopies est historique."<sup>10</sup> Finalement, une autre difficulté concerne le traitement marxiste, au moins orthodoxe, de l'utopie comme un type d'idéologie (Marx, Engels y Althusser.) Cependant, selon Ricœur, Mannheim (et on voit ici l'un des aspects de son importance aux yeux de Ricœur), nous permet d'aborder ces difficultés avec un bon outil sociologique en nous guidant dans la recherche d'un concept d'utopie.

## 2. ...du réel...

À travers ces aspects, nous pouvons dévoiler maintenant la typologie sociologique faite par Mannheim. Cette typologie est sans doute le point de discordance entre Mannheim et Ricœur. On le voit déjà dans leurs choix respectifs pour déterminer un foyer paradigmatique à l'utopie: le privilège de l'*Utopie* de More pour Ricœur, le choix de l'anabaptisme de Münzer pour Mannheim. La première utopie montre l'affinité entre la méthode historique et le genre littéraire par rapport aux "œuvres singulières"<sup>11</sup> et elle est l'exemple le plus fort de non-congruence avec la réalité. Pour Mannheim, cette non-congruence ne suffit pas à constituer "une utopie"; pour la définir pleinement, il faut en outre souligner sa prétention à devenir réelle. En ce sens, l'œuvre de More représente, pour Mannheim, un concept "'naïf' historiquement" et une approche seulement descriptive. Au contraire, le chiliasme de Münzer est "l'exemple le plus achevé d'une tentative de réalisation du rêve utopique"<sup>12</sup> dans sa recherche d'une révolution sociale et religieuse qui vise à exprimer les exigences d'une couche sociale opprimée.

À ces réflexions s'ajoute l'accent, mis par Mannheim, sur l'*antagonisme* entre les utopies: dans chaque utopie, il y a un aspect contre-utopique dirigé vers une autre utopie. L'antagonisme donne le dynamisme à la relation entre les utopies. En ce sens, Ricœur comprend la typologie de Mannheim comme étant en transition vers une dynamique dans laquelle chaque utopie propose un sens historique du temps. Ainsi, dans le chiliasme de Münzer, première axe de la typologie de Mannheim, le sens historique du temps est compris comme un *kairos* fondé sur la perspective du Royaume millénaire aspiré vers l'ici-bas. En ce sens, il s'oppose à l'utopie libérale où les idées fondent l'histoire. L'utopie libérale-humanitaire est le deuxième axe de cette typologie.<sup>13</sup> Cette utopie—apparue de la Renaissance aux lumières—conçoit le pouvoir de la pensée comme un processus d'éducation et d'information: elle fonde l'université. Son sens du temps présuppose une notion d'histoire comme une croissance, ou un progrès, vers la maturité analogue au développement de la vie individuelle. C'est aussi par cet aspect qu'il s'oppose au *kairos* du premier type. Le troisième type d'utopie pour Mannheim serait celle du conservatisme.<sup>14</sup> Le sens historique de cette utopie est orienté vers un passé qui nourrit le futur: une tradition qui dure et qui est transmise. Elle s'oppose ainsi au *kairos* du premier type et au sens du progrès du deuxième.<sup>15</sup>

Le point d'arrivée de cette typologie est le quatrième type d'utopie: le socialisme-communisme.<sup>16</sup> C'est ici où Ricœur marque explicitement son désaccord. Paradoxe il y a dans la mesure où le mouvement marxiste a la prétention d'être anti-utopique, assimilant l'utopie à un type d'idéologie. Mais, selon Mannheim, le socialisme-communisme est bel et bien utopique par

rapport aux premiers types d'utopie, rapport qu'il faut comprendre dans le sens d'un antagonisme mais aussi d'une synthèse: bien que cette utopie s'oppose aux types antérieurs d'utopies en les considérant comme "idéologiques," son sens historique conserve quelques-uns de leurs aspects. Du premier type, le socialisme-communisme maintient le sens "d'une rupture dans l'histoire"<sup>17</sup> fondée sur "la coupure entre une ère de la nécessité et l'ère de la liberté."<sup>18</sup> Du deuxième type, le socialisme-communisme maintient la structuration de l'histoire par étapes temporelles en gestation. Le troisième type accorde au socialisme-communisme la préservation, par le parti politique, des idéaux acquis de la révolution, une fois celle-ci achevée. Selon Mannheim, la contribution du quatrième type serait l'articulation du lointain—la construction du communisme—et du proche—les étapes nécessaires pour la réalisation de ce but—comme le socialisme. En ce sens, Mannheim identifie une "appréciation stratégique du temps" formulée, par exemple, dans la patience d'attendre le temps opportun en conservant leur idéal. Ici l'idée socialiste opère au sein de la réalité, c'est-à-dire en interaction avec les faits "réels."

Cette typologie qui est en même temps une histoire de l'utopie est ainsi, pour Mannheim, *une approximation progressive de la vie réelle*. La non-congruence avec la réalité est progressivement éliminée et Mannheim considère cette suppression comme un atout. C'est ici que Ricœur manifeste son désaccord.<sup>19</sup> Il n'est pas entièrement convaincu de la pertinence de cette typologie parce que elle conduit à un déclin des utopies (donc à la disparition du décalage par rapport à la réalité.)<sup>20</sup> C'est ici que se pose le rapport entre la critique adressée à la typologie de Mannheim et le recours, chez Ricœur, à la phénoménologie de Husserl. Comme nous le verrons par la suite, la phénoménologie de Husserl donnera à Ricœur les outils pour maintenir l'idée d'un "décalage par rapport à la réalité" de l'utopie, et comprendre ainsi son potentiel constitutif. Ces deux aspects de l'utopie seront omis dans la typologie de Mannheim, mais ils seront traités dans les deux derniers chapitres de *L'Idéologie et l'utopie* au cours desquels, afin de répondre au problème posé par la typologie de Mannheim, Ricœur aborde deux exemples de socialisme utopique du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Dans ces chapitres, en voulant être plus juste que Mannheim lui-même dans sa définition de l'utopie, il essaie d'aller plus loin que lui. Les socialismes utopiques de Saint-Simon et Fourier, qui ont été analysés par Engels dans un cadre marxiste critiqué par Ricœur, témoignent de deux choses importantes. D'abord, le fait que les communautés utopiques *peuvent* chercher, dans certaines circonstances, à se réaliser. Ensuite, que les utopies se réalisent d'une certaine manière, eu égard à leur valeur constitutive du social en tant que pouvoir de miner l'ordre établi. L'utopie, écrit justement Ricœur, peut être mieux définie "par sa revendication, qui est de miner l'ordre établi, que par le manque de congruence."<sup>21</sup> Ce point sera mieux développé dans la partie suivante de cet article.

Mais, avant de passer à la partie suivante, il nous faut dire que le fondement de la typologie de Mannheim consiste, pour Ricœur, dans la différence entre une approche sociologique, qui met l'accent sur la généralisation, et une approche historique, qui met l'accent sur la singularité des œuvres. C'est ici qu'une deuxième divergence se manifeste dans la préférence de Mannheim pour la sociologie plutôt que pour l'histoire. Selon Ricœur, cette préférence correspond à sa croyance dans le fait de pouvoir réduire l'élément individuel, qui est toujours objet de l'histoire, à la structure sociale. Cette même tendance est partagée d'une certaine manière par la caractérisation marxiste de l'utopie. En revanche, Ricœur défend l'importance de la singularité du point de vue historique. À cet égard, même si, à l'époque de Ricœur, selon lui,

l'histoire avait déjà rencontré la sociologie, le souci pour la singularité des événements—notion toujours valable selon ses propres mots plutôt que pour les généralisations—rend la possibilité pour l'histoire de ne pas être absorbée par la sociologie.<sup>22</sup> La préoccupation historique pour le “singulier” dans la constitution de l'imaginaire social sera possible à la faveur d'une phénoménologie génétique, outil mobilisé par Ricœur dans sa propre conception de l'utopie, comme nous le verrons.

3. ...au possible.

Roberto Walton a écrit un texte précieux<sup>23</sup> sur le lien entre imagination et histoire chez Ricœur dans *Temps et récit* et *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. La préoccupation pour le témoignage individuel et le statut épistémologique de l'historiographie, mises en lumière par Walton, a sans doute les mêmes racines que la deuxième divergence exposée. De la première divergence, l'importance donnée par Ricœur à l'aspect déviant de l'utopie n'est pas gratuite. En effet, elle n'exprime pas seulement son originalité face à Mannheim, mais revêt aussi des implications importantes dans sa philosophie de l'imagination par rapport à la fonction de neutralisation présente dans ce qu'il appelle “le ‘nulle part’ de l'utopie.” Cette philosophie permet aussi de donner un sens à la sociologie, différent de celui de Mannheim, qui inclut la manière imaginaire à travers laquelle les collectivités projettent réflexivement leur propre histoire, leurs attentes, leur espérance, dans le but d'achever leur projet d'émancipation. Quel est ici l'apport de Ricœur? La formulation philosophique de la fonction de neutralisation de l'imagination se présente dans ce qu'il appelle “le ‘nulle part’ de l'utopie.”

Tout d'abord, il faut comprendre le choix de Ricœur pour l'*Utopie* de More comme foyer paradigmatique de ce concept:

Je suggère donc que nous partions de l'idée centrale du “nulle part,” impliquée par le mot “utopie” lui-même et par les descriptions de Thomas More: un lieu qui n'existe en aucun lieu réel, une cité fantôme, une rivière sans eau, un prince sans sujets.<sup>24</sup>

Ricœur fait ressortir de cette œuvre le bénéfice d'extraterritorialité qui nous permet de revenir autrement à notre réalité.<sup>25</sup> Pour Ricœur, il y a donc un doute produit par l'utopie dans la croyance ordinaire qui caractérise notre rapport au monde social lorsque le monde devient étrange. C'est ici que Ricœur introduit les outils de la phénoménologie de Husserl. Le premier outil qu'il prend en ligne de compte n'est autre que le “devenir étrange” du monde généré par l'utopie, aspect déjà thématiqué par l'épochè chez Husserl et que nous appelons neutralisation:

Nous sommes ordinairement tentés d'affirmer que nous ne pouvons pas mener une autre vie que celle que nous menons actuellement. Mais l'utopie introduit un sens du doute qui fait voler l'évidence en éclats. Elle opère à la manière de l'épochè chez Husserl, quand il parle (dans les *Ideen I*) de l'hypothèse d'une mise entre parenthèses du monde—ce qui est une expérience purement mentale. L'épochè requiert la suspension de nos assertions sur la réalité.<sup>26</sup>

À ce propos, à la différence d'autres fonctions qui se rapportent à d'autres traditions de pensée, Ricœur, dans le texte encore inédit des *Lectures on imagination* (1975,) réserve la fonction de neutralisation ou fonction “suspensive” à la tradition phénoménologique, car c'est dans cette

tradition que figure le concept de neutralisation.<sup>27</sup> Dans "Imagination et métaphore" (1981,) par rapport à la théorie de la métaphore, Ricœur définit cette fonction comme "le rôle [...] de placer le processus entier dans la dimension de l'irréel."<sup>28</sup> Cela est généré par une suspension qui possède un moment négatif (on se rend absent "du tout des choses") et un moment positif (on projette de nouvelles possibilités.) En ce sens, elle est comprise en tant qu'épochè: "En un sens toute *épochè* est l'œuvre de l'imagination. L'imagination c'est l'*épochè*."<sup>29</sup> L'importance que Ricœur donne à l'aspect positif de la suspension en contrepoint de son aspect négatif, témoigne ainsi de sa divergence avec Mannheim quant au statut conceptuel de l'utopie.

Dans "L'imagination dans le discours et dans l'action" (1976,) Ricœur s'exprime dans les termes d'une phénoménologie de l'imagination sociale qui implique une fonction suspensive rapportée, d'une part, aux variations imaginatives qui rendent possible une génétique de l'imaginaire social et, d'autre part, à la distance critique du monde social qui rend possible l'émancipation. À cet égard, dans ses notes bibliographiques à partir desquelles il a préparé ses cours sur l'imaginaire social, il mentionne que "Depuis les 'pères' (Hobbes, Berkeley, Hume dont le poids reste énorme) quelques travaux dominent la scène et se prêtent à une fructueuse comparaison avec la Phénoménologie."<sup>30</sup> C'est donc la phénoménologie qui fait le lien entre les *Lectures on Imagination* et les *Lectures on Ideology and Utopia*. Il le montre explicitement dans ses *Lectures on Imagination* lorsqu'il présente les *Lectures on Ideology and Utopia*. Il dit ici que la sociologie de la culture aurait besoin des outils de la phénoménologie pour analyser les possibilités de l'imagination.<sup>31</sup>

Ce qui nous semble important est la possibilité d'émancipation que Ricœur rapporte à la fonction de neutralisation dans la phénoménologie de l'imaginaire social. Il s'agit là d'un véritable parallélisme avec l'ouverture vers la liberté que Ricœur identifie dans cette fonction phénoménologique de l'imagination. Remarquons que Ricœur présente cette fonction non seulement dans l'introduction au premier tome de sa *Philosophie de la volonté* (par rapport à la méthode eidétique ici utilisée,) mais encore dans ses textes des années 50 sur la phénoménologie, et dans les commentaires qui accompagnent sa traduction des *Ideen I*. C'est justement dans les commentaires à cette traduction que nous trouvons l'un des soubassements de sa notion d'utopie.

Ainsi, c'est dans ses commentaires des *Ideen I*, que Ricœur comprend la place de l'imagination aussi bien dans la réduction eidétique que dans la fonction de suspension de l'épochè. Dans son commentaire du paragraphe 111, Ricœur fait remarquer que "les rapports étroits entre imagination et neutralisation expliquent que l'imagination ait pu jouer un si grand rôle dans la 'destruction' du monde qui déshabitude de la croyance naïve à l'existence en soi."<sup>32</sup> En ce sens, la modification de la neutralité, selon Ricœur, "met en œuvre l'épochè"<sup>33</sup> et, ainsi, "a rendu possible la phénoménologie."<sup>34</sup>

Dès ses premiers travaux—au cours desquels il se confronte à la méthode phénoménologique, notamment dans l'article datant de 1939, "L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques"<sup>35</sup>—il rencontre ainsi des éléments qui vont lui permettre de formuler cette conception de la fonction suspensive de l'imagination. Dans cet article il rapporte déjà la méthode phénoménologique à la production et à l'activité en critiquant la tradition philosophique de la représentation. Ainsi, en considérant le concept d'utopie à partir de la fonction de neutralisation, nous ajoutons un autre argument pour renforcer la thèse suivante d'Amalric:

[...] 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.<sup>36</sup>

À partir de cette distinction, dans l'article "The Phenomenological Contributions of Ricœur's Philosophy of Imagination," George Taylor défend la thèse selon laquelle les variations imaginatives de Husserl sont réinscrites par Ricœur au cœur de l'imagination reproductive. Cependant, Taylor pense que le sens husserlien de l'intentionnalité est ce qui apporte le plus à la conception de l'imagination productrice chez Ricœur. George Taylor identifie justement, dans ce "nulle part" de la visée intentionnelle, le point de jonction entre les *Lectures on Imagination* et *Lectures on Ideology and Utopia*:

Ricœur strikingly elevates the application of phenomenological intentionality to imagination by requiring consideration of consciousness as the *consciousness of something* where the 'something' is no longer real, not even the absent that is elsewhere, but the 'absolutely nowhere' (Ricœur 2016\*, p. 14.15.) Ricœur requires us to think through what it means to have *consciousness of the 'absolutely nowhere.'* This to me is a remarkable contribution to the theory of intentionality. Consideration of what this *consciousness of* may entail is the task of a theory of productive imagination and one that Ricœur undertakes in his theory of fiction. Here his lectures on imagination rejoin with his lectures on ideology and utopia, because, we recall, the utopia is also the 'nowhere.' Ricœur poses whether a theory of fiction can connect the unreal with the real by reshaping it intentionally (2016\*, p. 14.13.) When the image has no original referent, then fictions may provide an original of their own (Ricœur 2016\*, 14.17.) Fictions may produce their own world, which may in turn enlarge our world (2016\*, p. 14.14.)<sup>37</sup>

Dans *L'Idéologie et l'utopie*, comme le souligne Taylor, l'utopie est rapportée au "nulle part."<sup>38</sup> La contribution phénoménologique de Ricœur à la pensée de l'utopie, à notre avis, revêt deux aspects principaux. D'une part, nous pouvons affirmer en effet avec Taylor que la fiction et l'utopie reçoivent une détermination du "nulle part" de l'intentionnalité. Cependant, cet aspect est placé, selon nous, uniquement du côté de l'objet-visé, en tant que celui échappe à la réalité. D'autre part, du côté de l'acte ou de la production de la conscience, c'est la fonction de neutralisation que nous venons de présenter, laquelle s'opère à travers l'utopie: "Le genre de neutralisation qui constitue l'imagination comme fiction est à l'œuvre dans l'utopie."<sup>39</sup> Cette fonction permettra l'introduction de deux nouveaux outils phénoménologiques mobilisés par Ricœur dans sa conceptualisation de l'utopie: les variations imaginatives que nous comprenons, à la différence de Taylor, comme *imagination productrice*; et la méthode génétique de la phénoménologie.

Dans son commentaire du paragraphe 4 des *Ideen I*, intitulé "La vision de l'essence et l'imagination," Ricœur affirme la proposition suivante: "La fonction d'illustration de l'imagination n'est pas négligeable: la fiction est le véritable révélateur de l'essence; la fonction d'exemple peut ainsi être jouée par autre chose que l'expérience; la fiction permet d'essayer des variations illimitées qui délivrent l'invariant eidétique."<sup>40</sup> Husserl affirme déjà aussi dans ce

paragraphe que “la liberté dans l’investigation des essences exige nécessairement que l’on opère sur le plan de l’imagination.”<sup>41</sup>

De la même manière, l’utopie permet des variations imaginaires sur des questions comme la société, le pouvoir et la famille en neutralisant leurs usages courants. “Le champ des possibles” s’ouvre ainsi au-delà de l’existant et nous permet de penser des manières de vivre radicalement autres. C’est la raison pour laquelle, selon Ricœur, “ce développement de perspectives nouvelles, alternatives, définit la fonction de base de l’utopie.”<sup>42</sup> En ce sens, l’utopie porte un potentiel critique qui joue en même temps un rôle constitutif: “N’est-ce pas par l’utopie—ce pas de côté—que nous pouvons radicalement repenser ce qu’est la famille, ce qu’est la consommation, ce qu’est l’autorité, ce qu’est la religion, etc.?”<sup>43</sup>

Bien que l’expression “rôle constitutif” appartienne ici à un langage phénoménologique, il faut la comprendre comme une expression synonyme d’“imagination productrice” qui est présente dans d’autres textes du philosophe. C’est justement par ce “rôle constitutif,” que nous nous opposons à la compréhension de Taylor à propos des variations imaginatives comme “imagination reproductrice.” Il est vrai que Ricœur lui-même fait la liaison entre les “variations imaginatives” et l’“imagination reproductrice” dans ses *Lectures on Imagination*.<sup>44</sup> Cependant, dans une interprétation qui croise lesdites conférences avec les *Lectures on Ideology and Utopia*, les variations imaginatives peuvent se comprendre à partir d’une imagination *productrice* de formes nouvelles de société. La lecture ricœurienne du concept d’utopie de Mannheim débouche donc sur une description phénoménologique de l’imagination qui rend explicite la nécessité de son aspect productif dans la configuration de l’espace social:

Le genre de neutralisation qui constitue l’imagination comme fiction est à l’œuvre dans l’utopie. C’est pourquoi je propose de considérer l’utopie, prise radicalement dans sa fonction d’introduire un “nulle part” dans la constitution de l’action sociale ou de l’action symbolique, comme la contrepartie de notre première conception de l’idéologie. Nous pourrions dire qu’il n’y a pas d’intégration sociale sans subversion sociale. La réflexivité du processus d’intégration s’effectue à travers un processus de subversion. Le point de vue de nulle part permet de mettre le système culturel à distance ; nous le voyons de l’extérieur précisément à cause de ce “nulle part.”<sup>45</sup>

Et c’est parce que “la libre variation des utopies” prime sur “la recherche de congruence avec la réalité” que l’utopie peut être une arme critique et, conséquemment, une expression de l’émancipation. Ainsi, selon Ricœur, dans la non-congruence avec la réalité—qui disparaît dans la typologie de Mannheim de l’utopie—l’imagination sociale est constitutive de la réalité sociale.

La mentalité utopique nous donne ainsi la possibilité de croiser imagination et émancipation dans la philosophie de l’imagination de Ricœur. Il s’agit d’une description de l’imagination qui manifeste la nécessité de son aspect productif dans la configuration de l’espace social et une source de changement non violent du social qui ne risque pas d’être moins révolutionnaire, comme le signale Ricœur à propos de la mentalité utopique: “c’est l’imagination et non la violence qui doit opérer la rupture avec le passé.”<sup>46</sup> À la différence donc de Marx, pour Ricœur, la pensée utopique n’est qu’une façon d’interpréter le monde et non de le transformer, mais de changer la réalité.<sup>47</sup> C’est dans ce sens que nous proposons de comprendre le concept d’émancipation et son potentiel de critique radicale de la société.

Nous venons de montrer que la neutralisation et les variations imaginatives de la phénoménologie permettent à Ricœur de sauvegarder l'aspect "neutralisant" ou "déviant" de l'utopie. Il peut ainsi dépasser les analyses insuffisantes de Mannheim qui font disparaître ce caractère de l'utopie à cause du primat qu'il donne à la réalité. En outre, par rapport à la préoccupation de Ricœur pour le "singulier" propre au point de vue historique, un troisième outil "méthodologique" s'impose: la méthode génétique de la phénoménologie qui lui permet d'opérer une analyse régressive de la signification. Cette analyse n'en reste donc pas à une phénoménologie d'orientation statique. Au contraire, prenant comme point de départ la fonction de neutralisation qui déploie une analyse statique des variations imaginatives, la méthode génétique suivie par Ricœur procède en spirale en direction des couches plus profondes de l'imaginaire:

Mon analyse de l'utopie et de l'idéologie est une analyse régressive de la signification. Elle n'est pas une analyse des idéal-types, mais plutôt une phénoménologie génétique au sens proposé par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*. Cette méthode nous permet d'atteindre le niveau de la description sans nous situer hors des connexions qui relient l'idéologie et l'utopie. Une phénoménologie génétique s'efforce de creuser sous la surface de la signification apparente jusqu'aux significations plus fondamentales. L'effort consiste à reconnaître la revendication d'un concept, qui est à première vue un simple outil polémique, pour tenter de légitimer le concept.<sup>48</sup>

De cette façon, un concept—l'utopie—qui peut apparaître, à première vue, comme un simple outil polémique, selon Ricœur, est légitimé comme "imagination constituante." On peut identifier deux sources dans cette méthode génétique. La première se situe du côté des *Méditations* où Husserl présente deux types de "fondation": une fondation de validité, proprement statique (*Geltungsfundierung*) et une fondation génétique (*Genesisfundierung*.) Il affirme dans ses *Méditations cartésiennes* que les descriptions de la phénoménologie *statique* "sont analogues à celles de l'histoire naturelle qui étudie les types particuliers et, tout au plus, les ordonne d'une façon systématique."<sup>49</sup> Et les descriptions de la fondation génétique correspondent aux "problèmes de la genèse universelle et de la structure génétique de l'ego."<sup>50</sup>

Dans l'interprétation ricœurienne de ce livre à laquelle nous avons déjà consacré un autre article,<sup>51</sup> Ricœur se livre à une interprétation paradoxale de "la pratique de la méthode" par rapport à son "interprétation idéaliste." La pratique de la méthode se comprend ainsi "comme description dévouée aux choses telles qu'elles se donnent," y compris la place d'autrui dans la genèse de la constitution. Comme "interprétation idéaliste," la phénoménologie de Husserl réduit l'altérité à l'explication de soi. L'herméneutique n'est donc que la radicalisation de la "pratique de la méthode" dont le sens apparaît avec la critique de l'idéalisme.

Comment comprendre alors le passage de la génétique d'une phénoménologie transcendantale idéaliste à une génétique ricœurienne du social?<sup>52</sup> On en trouve une bonne illustration dans l'article "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité" (1977) où Ricœur reconnaît "que Husserl lui-même donne deux appuis pour sortir du cercle enchanté de l'idéalisme subjectif."<sup>53</sup> Le premier est la conviction que le fil conducteur transcendantale est l'objet: "C'est seulement à partir de l'objet déjà constitué que l'on peut, rétroactivement, rétrospectivement, déployer les couches de sens, les niveaux de synthèse, faire apparaître des synthèses passives

derrière les synthèses actives.”<sup>54</sup> Le deuxième appui consiste à adresser la même exigence à la constitution de l’intersubjectivité: “la règle selon laquelle aucune analyse constitutive n’est possible sans le fil conducteur de l’objet ne vaut pas seulement pour la *Dingkonstituion* mais pour la constitution d’autrui.”<sup>55</sup> Cette interprétation ricœurienne du thème de l’intersubjectivité au sein de la phénoménologie a une importance essentielle pour refonder sa philosophie sociale, comme on le voit dans le concept fondateur d’utopie, et sa théorie des institutions.<sup>56</sup>

La deuxième source de la méthode génétique ricœurienne renvoie à l’apport spécifique de la psychanalyse par rapport à la phénoménologie. Comme le montre *l’Essai sur Freud*, Ricœur comprend la phénoménologie comme portée par une orientation uniquement téléologique tandis que la psychanalyse apporte en complément une orientation proprement “archéologique” du regard génétique. “C’est à titre de la praxis, écrit-il, irréductible à toute autre, que la psychanalyse ‘montre du doigt’ ce que la phénoménologie ne rejoint jamais exactement, à savoir ‘notre rapport à nos origines et notre rapport à nos modèles, le ça et le Surmoi’.”<sup>57</sup> La psychanalyse de Freud met l’accent sur l’inconscient, et, en termes phénoménologiques, “fonde” le conscient dans l’inconscient. Au contraire, la phénoménologie de Husserl, toujours selon Ricœur, “fonde” l’inconscient dans le conscient, et la passivité dans l’activité. L’orientation psychanalytique est ainsi “archéologique,” et l’orientation phénoménologique est proprement “téléologique.” Pour lui, il y a pourtant une similitude profonde entre la phénoménologie et la psychanalyse: le protagoniste d’une expérience vécue à la première personne, c’est-à-dire, “le sujet exerçant la réduction n’est pas un autre sujet que le sujet naturel, mais le même ; en tant que de méconnu il devient reconnu. En cela la réduction est l’homologue de l’analyse, lorsque celle-ci professe: ‘où était ça doit advenir je’.”<sup>58</sup> De la même manière, lorsque Ricœur nous présente une génétique de l’imaginaire social à partir de l’idéologie et l’utopie, il faut maintenir cette double direction de son regard phénoménologique particulier: un aspect téléologique et un aspect archéologique.

Reconnaissons, que ces deux orientations ont été aussi incluses par Husserl lui-même dans sa perspective de la phénoménologie génétique. Comme le souligne justement Fink, la méthode phénoménologique “questionne-en-retour la vie crédule à l’égard du monde et réduit alors cette dernière à l’expérience constituante transcendantale du monde recouverte par l’aperception de l’homme”<sup>59</sup> en donnant un regard aussi archéologique que téléologique à l’expérience du sujet. Dans les *Husserliana* XV, Husserl lui-même nous parle d’une *Phänomenologische Archaölogie*, en se référant à ses descriptions sur l’intersubjectivité<sup>60</sup>. La ‘téléologie universelle husserlienne’ est ainsi “une ‘téléologie de la constitution du monde’ dont le premier stade est celui des ‘proto-instincts’ (*Hua Mat* VIII, 249 ss.) et le dernier est celui de la vie active, volontaire et rationnelle, qui finalement conduit à la ‘vie dans l’humanité’ (*Hua* XV, 599).”<sup>61</sup> La cohabitation entre une orientation archéologie et une orientation téléologique dans la phénoménologie husserlienne nous apparaît ainsi évidente, comme en témoigne la publication du volume XLII des *Husserliana* XLII intitulé: *Problèmes limites de la phénoménologie. Analyse de l’inconscient et des instincts. Métaphysique. Etique tardive*—texte que Ricœur n’a malheureusement pas connu.

Ces outils phénoménologiques peu travaillés dans les commentaires des conférences sur l’idéologie et l’utopie nous donnent des pistes nouvelles pour apprécier autrement la philosophie de l’imagination chez Ricœur. À ce propos, dans l’introduction au manuscrit en anglais, George Taylor confesse qu’il nous manque une analyse profonde des implications de son herméneutique

dans la théorie sociale et politique; et, à cet égard, "The publication of the présent volume, Ricœur's lectures on ideology and utopia, should go far toward addressing this need."<sup>62</sup> À ce propos, notre conviction dans cet article a été que, notamment par rapport aux implications de la phénoménologie dans sa théorie sociale et politique en ce qui concerne l'imagination productrice, la deuxième partie de cette œuvre répond aux questions que les autres publications de Ricœur ont laissées irrésolues.

Si l'on accompagne en outre l'explicitation de ces implications avec une lecture attentive des textes inédits des années 70 conservés au Fonds Ricœur, il devient possible d'envisager une explicitation de sa philosophie de l'imagination au sens le plus global du terme. Sans développer ce dernier axe, et en le laissant sur le mode d'une promesse, nous finirons cette contribution par la lecture du début du troisième document du classeur 3 des archives du Fonds Ricœur qui correspond à ses notes de préparation du colloque Eliade organisé à Chicago en décembre 1973:

The theme of the material I am about to present can be stated very simply: the imagination, considered in its productive capacity, has a structure which is productive of visions of totality on at least three levels: knowledge, religion, and the psyche. The three disciplines, which I claim are so intimately related by the structure of imagination, are thus metaphysics [...], history of religions, and depth psychology [...]. Metaphysics seeks the knowledge of that which is in totality, and in this sense it is not different from Ontology.<sup>63</sup>

Comment faut-il comprendre une philosophie de l'imagination qui réunit en soi une métaphysique au sens d'une ontologie, une histoire des religions et une psychologie des profondeurs? Et pourquoi Ricœur n'a-t-il pas publié tous ses manuscrits dédiés à l'imagination à l'exception, sans compter quelques articles, de ses conférences qui concernent l'imagination culturelle et sociale? Ne peut-on considérer cette dernière comme une espèce de propédeutique à la philosophie générale de l'imagination? Serait-il possible de comprendre métaphoriquement ce chemin au sens d'une philosophie hégélienne qui, mutatis mutandis, part d'une phénoménologie de l'esprit jusqu'à l'appréhension du système? Ou n'attendait-il pas un temps plus éloigné des phantasmes des philosophies totalisantes? N'est-ce pas qu'il avait l'espoir d'arriver à un temps idéal pour la formulation d'une philosophie de l'imagination qui pourrait se concilier avec la voie longue de l'herméneutique? Si cette hypothèse a quelque chance de validité, la vraie question est de savoir si nous sommes déjà prêts pour assumer ce défi.

- <sup>1</sup> Tristan Vigliano, "Erasmus, la folie d'un *Eloge*," *Lumière et vie*, 299 (2013): 86. Aussi: "contient en germe toute la Réforme" (*ibid.*)
- <sup>2</sup> Erasmus de Rotterdam, *Eloge de la folie*, traduit du latin par Thibault de Laveaux (Turin, Mill et une nuits, 1997.)
- <sup>3</sup> *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicæ statu, deque nova insula Utopia*
- <sup>4</sup> Il faut avouer que ces années d'amitié proche ont précédé des années d'intenses désaccords. Cfr. Marie Delcourt, "L'amitié d'Érasme et de More entre 1520 et 1535," *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 50 (1936): 7-29.
- <sup>5</sup> Laïth Khaled Ibrahim, "Qu'est-ce que l'utopie?," *Dirasat. Human and Social Sciences*, 43, no. 1 (2016): 307.
- <sup>6</sup> Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, 17.
- <sup>7</sup> Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, p. 18.
- <sup>8</sup> Quelques exemples: Michel, Johann. "Le paradoxe de l'idéologie revisité par Paul Ricœur," *Raisons politiques* 11, no. 3 (2003); Philippe Schepens, "Le concept d'idéologie analysé depuis une position phénoménologique," *Semen* 30 (2011), <http://journals.openedition.org/semen/8951>; Roy Alfaro Vargas, "Paul Ricoeur's Ideology Concept," *Rev. Ciencias Sociales* 119 : 153-161 (2008).
- <sup>9</sup> *Ibid.*
- <sup>10</sup> *Ibid.*, 359.
- <sup>11</sup> *Ibid.*
- <sup>12</sup> *Ibid.*, 363. Aussi: Karl Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979), 190ss.
- <sup>13</sup> Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, 197ss.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, 206ss.
- <sup>15</sup> Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, 366.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, 215.
- <sup>17</sup> Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, 367.
- <sup>18</sup> *Ibid.*
- <sup>19</sup> Néanmoins, Ricœur s'accorde avec Mannheim sur le fait que, si l'on peut bien imaginer une société sans idéologie, considérer une société sans utopie reviendrait à créer une société sans dessein: la perte du dépassement de la réalité nous conduirait à une *facticité* qui signifierait la ruine de la volonté humaine, en face de laquelle, selon Mannheim, la nature et l'évolution de l'humanité doivent prendre "un caractère totalement nouveau" (cfr. Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, 372. Aussi: Mannheim,

*Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, 236.) Ce caractère la situe comme une condition de possibilité de la volonté et la liberté humaines dans toute société, à la différence de l'idéologie dont le déclin total, selon Mannheim, signifie simplement une perte pour la classe dominante. C'est pour cette raison que nous sommes d'accord avec Tower sur le fait que l'utopie est plus importante que l'idéologie pour les deux philosophes (Lyman Tower Sargent, "Ideology and Utopia, Karl Mannheim and Paul Ricœur," *Journal of Political Ideologies*, 13 (3,) [2008].)

- <sup>20</sup> Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, 360.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, 375. En échos—mais sans influence directe—à Ricœur, Henri Desroche propose une sociologie de l'espérance fondée sur des représentations religieuses de l'imaginaire social en accentuant la potentialité de l'imagination productive pour la constitution du monde social (*cfr.* Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1972)
- <sup>22</sup> Il faut remarquer, cependant, que, quelques années plus tard, Ricœur fera allusion à une autre œuvre de Mannheim, *Le problème des générations* (Karl Mannheim, *Le problème des générations* [Paris, Nathan, 1990) pour souligner le lien entre sociologie et histoire chez le sociologue: "Karl Mannheim, à son tour, a aperçu combien la dynamique sociale dépendait des modalités d'enchaînement des générations, prises au nouveau potentiel de la 'localisation' dans l'espace sociale" (Paul Ricœur, *Temps et récit*, v. 3. *Le temps raconté* [Paris, Seuil, 1985], 203.)
- <sup>23</sup> Roberto Walton, "El papel de la imaginación en la reconstrucción de la historia," in *Imagen y sentido*, eds. Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi, (Ciudad de México: Nautilium, 2016.)
- <sup>24</sup> Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, p. 36.
- <sup>25</sup> Parallèlement, tant Boltanski dans son œuvre *Énigmes et complots*, que Borges dans sa nouvelle "Thème du traître et du héros", qui est l'inspiration de Boltanski dans ladite œuvre, supposent le croisement de l'histoire et de la fiction dans la constitution de l'espace social (*cfr.* Boltanski, L., *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris, Gallimard, 2012.)
- <sup>26</sup> Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, 394.
- <sup>27</sup> *Cfr.* Paul Ricœur, *Lectures on Imagination*. Enregistrement du cours donné à Chicago en 1975. Tapuscrit inédit en cours de publication par George Taylor. Nous remercions George Taylor de nous avoir permis de consulter le texte. Nous ne pouvons cependant le citer, les *Lectures* étant en cours de publication.
- <sup>28</sup> Ricœur, P., "Imagination et métaphore." IIA365a, [communication à la Journée de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression, Lille, 1981]. *Psychologie médicale* 14 (1982), pp. 1883-1887, p. 1886.
- <sup>29</sup> *Ibid.*
- <sup>30</sup> Paul Ricœur, "Imagination. Bibliographie (1973-1975)." *Archives du Fonds Ricœur*, CL 002, page 30599. Nous remercions les Archives du Fonds Ricœur de nous avoir permis de consulter les textes inédits.

- <sup>31</sup> Cfr. Ricœur, *Lectures on Imagination*. Enregistrement du cours donné à Chicago. Tapuscrit inédit en cours de publication par George Taylor.
- <sup>32</sup> Paul Ricœur, notes à Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, introduction, traduction et notes de Paul Ricœur (Paris, Gallimard, 1950,) 370-371, n. 4.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, 366, n. 1.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, 368, n. 1. Husserl serait certainement d'accord avec Ricœur sur ce point, comme lui-même le souligne à propos de l'imagination et la perception, le "principe des principes" (Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, 78) de la phénoménologie: "We cannot attempt to carry out a phenomenology of perception in a fully adequate way and complete it on its own account without taking into consideration the phenomena closely related to perception. By taking these phenomena into consideration in the analyses to which we now turn, what we have learned thus far will be freshly illuminated, supplemented, and enriched. Our immediate aim is the phenomenology of *phantasy*" (Edmund Husserl, *Phantasy, Image Consciousness and Memory* [1898-1925] traduit par John B. Brough, [Dordrecht: Springer, 2005], p. 1).
- <sup>35</sup> Paul Ricœur, "L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques," édition par Jérôme Porée, Avant-propos Olivier Abel, *Studia Phænomenologica* 13 (2013): 21-50.
- <sup>36</sup> Jean Luc Amalric, "Événement, idéologie et utopie". *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 5, no. 2 (2014) : 11, <https://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/267>.
- <sup>37</sup> George Taylor, "The Phenomenological Contributions of Ricœur's Philosophy of Imagination", *Social Imaginaries* 1, no. 2 (2015): 20.
- <sup>38</sup> Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, 37.
- <sup>39</sup> *Ibid.*
- <sup>40</sup> Paul Ricœur, notes à Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, 24, n. 2.
- <sup>41</sup> Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, 226.
- <sup>42</sup> Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, 36.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, 37.
- <sup>44</sup> Cfr. Ricœur, *Lectures on Imagination*. Enregistrement du cours donné à Chicago. Tapuscrit inédit en cours de publication par George Taylor.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 378.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 380.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 408.

<sup>49</sup> Edmund Husserl., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1966, 65.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Cfr. AUTEUR (2017.)

<sup>52</sup> Selon Johann Michel, Ricœur s'aligne dans l'héritage des travaux de la socio-phénoménologie d'Alfred Schütz: Johann Michel, *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales*, Bruxelles, Peter Lang, 2015, 19.

<sup>53</sup> Paul Ricoeur, "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité." In *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986: 281-302, 288.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 289.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 290.

<sup>56</sup> Sur le fondement phénoménologique de la philosophie des institutions chez Ricœur, voir les réflexions de Johann Michel (*ibid.*, 75 ss.)

<sup>57</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, 406.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 379.

<sup>59</sup> Eugen Fink, *Sixième Méditations cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, traduit par Nathalie Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, 62.

<sup>60</sup> Cfr. Edmund Husserl, "Phänomenologische Archaologie," *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, édité par Iso Kern, vol. XV, (La Haya: Nijhoff, 1973.)

<sup>61</sup> Rosemary Rizo Patrón, *Reflexiones metafísicas husserlianas en el contexto de la nueva visión sistémica de la vida*, conférence donnée à Buenos Aires, le 19-21 octobre 2016, VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (texte inédit.)

<sup>62</sup> George Taylor, "Editor's Introduction," Ricœur, P., *Lectures on Ideology and Utopia*, (New York: Columbia University Press, 1986,) ix.

<sup>63</sup> Paul Ricoeur, "Images and imagination," *Archives du Fonds Ricoeur, Image and Imagination*. Cours et colloque Éliade, Chicago, CL 3, 30746.