

## Critique des idéologies, critique des utopies

Gonçalo Marcelo

CECH, Univ. de Coimbra/Católica Porto Business School

**Résumé:** Cet article vise à décrire les rapports dialectiques entre l'idéologie et l'utopie dans la philosophie sociale de Paul Ricœur et à les interroger sous l'angle de la critique. L'article montre le rôle de la critique dans le cadre de la philosophie ricœurienne et décrit la présence de plusieurs types, fonctions et objets de la critique dans cette philosophie, en soulignant l'importance, dans le contexte de ses rapports avec la théorie critique, de la critique généalogique, normative et reconstructive. Rappelant que les formes pathologiques d'idéologie et d'utopie doivent être critiquées, mais aussi que les idéologies et les utopies, au sens positif, peuvent aussi être des outils critiques, l'article vise à cerner certains problèmes non résolus de l'approche ricœurienne à cette question mais aussi à montrer que la fonction critique de la philosophie ricœurienne a beaucoup à nous apprendre encore aujourd'hui.

**Mots-clés:** *idéologie, philosophie sociale, Ricœur, théorie critique, utopie*

**Abstract:** This paper aims at describing the dialectical relation between ideology and utopia in Ricœur's social philosophy and to look at them through the angle of critique. The paper shows the role of critique within Ricœur's philosophy and describes the presence of several types, functions and subjects of critique in this philosophy, emphasizing the importance, in the context of its relation with Critical Theory, of genealogical, normative and reconstructive critique. Recalling that pathological forms of ideology and utopia must be criticized, but also that both ideologies and utopias, in a positive sense, can also be important tools of critique, the paper aims at pinning down some unresolved problems of the Ricœurian approach to this topic but also at showing that the critical aspect of Ricœur's philosophy still has a lot to teach us today.

**Keywords:** *Critical Theory, ideology, Ricœur, social philosophy, utopia*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 1 (2018), pp. 28-41

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.430

<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](#).

# Critique des idéologies, critique des utopies

Gonçalo Marcelo

## Introduction

Cet article part d'une perplexité, à savoir: pourquoi Ricœur, de qui l'on peut à juste titre affirmer qu'il était un penseur *du* politique et certainement quelqu'un qui exerçait une vigilance critique à l'égard des événements de *la* politique de son temps—Ricœur, qui définissait sa propre démarche philosophique comme une dialectique tensionnelle entre la critique et la conviction—, n'a-t-il pas exercé une influence plus importante sur la philosophie politique et sociale et la théorie critique?

Un premier élément de réponse peut certes être repéré dans le fait qu'il n'ait pas écrit de livre en se concentrant spécifiquement sur la "théorie critique" et que même ses réflexions les plus importantes pour le domaine politique et social se trouvent dispersées dans des écrits dont la thématique est plus vaste; tel est le cas de l'analyse du "paradoxe politique" dans *Histoire et vérité*,<sup>1</sup> de la définition de son approche herméneutique du social dans *Du texte à l'action*<sup>2</sup> et *Hermeneutics and the Human Sciences*<sup>3</sup> ou de la définition des rapports intersubjectifs de reconnaissance dans le *Parcours de la reconnaissance*.<sup>4</sup> Les exceptions sont donc, en ce qui concerne le domaine du politique, les recueils de textes, dont *Lectures 1: autour du politique*<sup>5</sup> et le plus récent *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*<sup>6</sup> et, bien sûr, pour le domaine du social, et notamment de l'imaginaire social, *L'idéologie et l'utopie*.<sup>7</sup> Mais même ces exemples, c'est-à-dire, d'une part des cours qu'il n'avait pas au départ prévu de publier, et d'autre part des recueils de textes, semblent, au moins à première vue, se voir accorder un statut légèrement moins important que celui des livres soigneusement préparés avec une unité interne à part entière.

Soyons clairs. Notre thèse n'est pas, loin s'en faut, que les domaines du politique et du social seraient totalement marginaux dans la pensée de Ricœur, ni qu'ils n'aient pas été l'objet de ceux qui s'intéressent à la philosophie ricœurienne. Et qu'il suffise ici de rappeler l'interprétation de la philosophie de Ricœur comme une philosophie de l'agir humain, proposée par Johann Michel,<sup>8</sup> l'explicitation faite par Pierre-Olivier Monteil de son approche du politique,<sup>9</sup> la reconstruction opérée par David Kaplan de ce que serait la "théorie critique"<sup>10</sup> de Ricœur ou encore, quoi que d'une manière beaucoup plus modeste, notre propre tentative de rendre clair ce qu'est sa philosophie sociale.<sup>11</sup> Mais il nous semble qu'il y a encore du travail à faire non seulement dans la reconstruction des contributions de Ricœur concernant aussi bien le champ social et politique que l'action spécifiquement politique et la visée de changement social. Cet article visera plutôt le social que le politique. Cependant, pour essayer de comprendre l'arrière-plan d'où toutes ces questions découlent, nous partirons d'une réflexion plus générale sur les décisions philosophiques de base de Ricœur.

L'article vise aussi, en prolongeant l'effort de David Kaplan, à mettre en relief l'élément critique de la philosophie ricœurienne et à expliciter quelques-uns de ses enjeux et de ses usages les plus importants pour ensuite envisager l'importance de la critique dans le cadre de la dialectique entre l'idéologie et l'utopie.

Dans une première section de l'article, il sera donc question de mettre en relief les horizons et les limites de l'herméneutique ricœurienne et de montrer le rôle de la critique dans ce cadre théorique général; dans la deuxième section, il s'agira de mener un travail descriptif concernant la présence de plusieurs types, fonctions et objets de la critique dans sa philosophie, en soulignant surtout le rôle médiateur de la critique chez Ricœur et l'importance, dans le contexte de ses rapports avec la théorie critique, de la critique généalogique (immanente,) normative (en quelque sorte transcendante) et reconstructive (suivant le fil de son herméneutique "comme recollection du sens"); dans la troisième section il s'agira enfin d'expliquer les rapports dialectiques entre l'idéologie et l'utopie dans sa philosophie sociale et de les interroger sous l'angle de la critique—les formes "pathologiques" de l'idéologie et de l'utopie méritent bien d'être critiquées et dans cette section nous aborderons aussi certains problèmes non résolus de l'approche ricœurienne de cette question; finalement, dans notre brève conclusion nous nous efforcerons, en soulignant l'originalité de la philosophie ricœurienne, de montrer que sa fonction critique a beaucoup à nous apprendre encore aujourd'hui.

## I – Horizons et limites de l'herméneutique ricœurienne: critique et conflit

S'il est vrai que la fonction critique a droit de cité dans la philosophie ricœurienne et que la critique y joue plusieurs rôles et vise des buts différents, il faudra encore, pour bien la cerner, d'abord décrire la manière dont elle délimite les horizons épistémologiques de cette philosophie et définit, en même temps, l'un de ses gestes primordiaux.

En effet, et surtout après le tournant herméneutique des années soixante, il nous semble que malgré les infléchissements d'idées et les intérêts différents de cette philosophie à multiples foyers, un élément reste clair pour Ricœur: sa philosophie est une herméneutique "sans absolu"<sup>12</sup> car, comme il le répète à plusieurs reprises, "entre l'herméneutique et le savoir absolu il faut choisir."<sup>13</sup> D'un point de vue théorique et méthodologique elle s'exerce par le biais du conflit des interprétations, limitant les prétentions illégitimes d'une raison ou d'une connaissance qui se prendraient pour absolues. Sous cet angle, la critique a une fonction négative, elle est non seulement limitation de la connaissance en tant que telle, mais aussi de chaque point de vue théorique particulier; mais, comme pour la critique kantienne, cette fonction négative est la condition de possibilité d'un résultat positif, à savoir, la dialectique entre les différentes interprétations dont le résultat est, à notre sens, une pensée *élargie*, un perspectivisme réglé.

Il nous serait impossible de rappeler toutes les nuances de l'herméneutique ricœurienne mais soulignons la manière dont il refuse de penser d'une manière trop figée et oppositionnelle le rapport entre deux pôles différents dont la dialectique s'exprime de plusieurs manières: entre l'appartenance et la distanciation, la tradition et l'innovation, la conviction de départ et le passage au crible de la critique. En effet, dans cette dynamique se joue l'un des aspects les plus importants de la philosophie ricœurienne car elle permet de répondre à la question sur les buts ultimes de la philosophie. Malgré sa préférence pour les thématiques bien précises et son évitement des

questions trop massives en philosophie, c'est pourtant cette question qui, pour Ricœur, constitue l'enjeu du débat entre Gadamer et Habermas<sup>14</sup> et donc, indirectement, la différence de méthode entre une philosophie herméneutique des traditions et une théorie critique au sens fort.

Ricœur vise à garder la tension entre appartenance et critique, afin de laisser également les fonctions constitutives de l'idéologie et de l'utopie se critiquer et se corriger l'une l'autre. Ce n'est pas que Ricœur ignore l'importance de ce débat. Comme il l'affirme en effet: "[un tel débat] met en jeu le geste philosophique de base. Ce geste est-il l'aveu des conditions historiques auxquelles toute compréhension humaine est soumise sous le régime de la finitude? Ou bien ce geste est-il, en dernier ressort, un geste de défi, un geste critique?." Mais Ricœur récuse aussitôt d'énoncer ce débat "dans les termes d'une alternative" et il défend au contraire l'idée "d'une herméneutique qui rendrait justice à la critique des idéologies, qui en montrerait la nécessité du fond même de ses propres exigences."<sup>15</sup> Il va même plus loin, en affirmant que, pour lui, une herméneutique sans un projet de libération est "aveugle" tandis qu'un projet d'émancipation sans expérience historique est "vide."<sup>16</sup> Cette herméneutique critique doit donc partir de l'expérience historique concrète des sociétés réellement existantes (et non d'une construction normative abstraite) mais cette appartenance de départ doit aussi laisser suffisamment d'espace pour l'exercice d'une fonction de distanciation critique dont la visée est le changement, la transformation sociale et, si possible, l'émancipation.

En effet, chez Ricœur la contrepartie critique d'une réflexion de teneur normative (par exemple, d'une théorie des institutions justes comme on en trouve quelques éléments dans *Soi-même comme un autre*<sup>17</sup> et qui a été explorée, entre autres, par George Taylor<sup>18</sup> et Gilbert Vincent<sup>19</sup>) est une critique dont la visée ultime est la libération de ceux qui souffrent de l'état présent des choses. Ainsi, pour "l'homme agissant et souffrant" (pour reprendre la formule de *Soi-même comme un autre*,) cette visée d'affranchissement est, au moins si l'on puise dans les écrits des années 1970,<sup>20</sup> explicitement affirmée. Notons juste en passant que cette visée transformatrice est peut-être le versant pratique d'une radicalité qui, comme l'a montré George Taylor, marque cette période des années 1970, et qui trouve dans la métaphoricité,<sup>21</sup> antérieure à toute catégorisation logique, son versant ontologique.

En l'énonçant dans ces termes, nous anticipons déjà sur l'une des manières dont la philosophie ricœurienne est étroitement liée aux buts d'une théorie critique, au sens traditionnel qui lui a été attribué, de différentes manières, par l'école de Francfort. Mais avant de rentrer dans la manière dont cette critique s'opère dans *L'idéologie et l'utopie*, faisons donc un détour pour rappeler l'importance de la critique philosophique, les objectifs et méthodes de la théorie critique, ainsi que les différents types de critique que nous pouvons trouver chez Ricœur, pour nous interroger ensuite sur les rapports critiques entre l'idéologie et l'utopie dans sa philosophie.

## II – L'éventail des possibilités de la fonction critique chez Ricœur

On ne saurait exagérer l'importance de l'exercice critique dans la définition de la tâche de la philosophie—au moins depuis la manière dont les rapports entre *mythos* et *logos* ont été envisagés dans la philosophie grecque—, et notamment de la nécessité de *rendre raison* (*logon didonai*,) évoquée par Platon dans le livre VII de la *République*, non seulement de nos croyances et traditions, mais aussi de la justification de nos actions. Il va aussi de soi que le tournant

transcendantal inauguré par Kant lie le sort de la philosophie à la critique et laisse une empreinte indélébile sur toute la philosophie moderne postérieure. Bien évidemment, l'adhésion de Ricœur au "kantisme post-hégélien"<sup>22</sup> et à la philosophie des limites jalonnée par les antinomies fait aussi partie du cadre théorique général de sa pensée que nous avons évoqué dans la section précédente.

Il nous est impossible de décrire ici dans tous ses détails les transformations de la critique tout au long de l'idéalisme allemand, ou la manière dont la dialectique de la raison mise en avant par Hegel s'appuie fortement sur une conception immanente de la critique, d'ailleurs reprise et "matérialisée" par Marx. Soulignons juste, pour le dire vite, que cette fonction critique, qui pour Kant était la seule à permettre à la raison théorique un dépassement légitime de la fausse alternative entre le dogmatisme et le scepticisme, fût absolument fondamentale pour ce que, depuis les années 20 du vingtième siècle, l'on nomme l'École de Francfort.

Disons, pour faire bref, que ce mouvement—lequel avait un "centre," formé par Horkheimer et Adorno, et une "périphérie" constituée par une constellation dont Walter Benjamin et Erich Fromm étaient les auteurs principaux—, avait comme éléments principaux: 1) la croyance dans la possibilité de la transformation morale et même du progrès social par le biais de la critique, inspirée par un hégélianisme de gauche, surtout chez Horkheimer; 2) une méthodologie de la critique immanente puisée chez Kant, Hegel et Marx mais appliquée à la réalité sociale et selon laquelle les normes et valeurs que nous adoptons ne sont pas des idéaux abstraits auxquels nous arrivons d'une manière totalement constructiviste (à la Rawls) mais, au contraire, sont déjà présents dans la réalité sociale et doivent donc être repris et réalisés dans ce qui n'est plus qu'un développement intrinsèque; 3) une vision de la société basée sur un marxisme hétérodoxe qui la voit comme le lieu de conflits et de luttes, de domination et de tentative d'émancipation—et ceci d'une manière totalement différente des présupposés déterministes du matérialisme dialectique de l'orthodoxie marxiste, y compris du marxisme "scientifique" prôné plus tard par Althusser.

Il va sans dire qu'un mouvement tellement complexe et pluriel ne se laisse pas capturer par une quelconque description sommaire.<sup>23</sup> Mais il est intéressant de récupérer la position de départ de l'École de Francfort, énoncée dans sa formulation la plus pure dans le volontarisme programmatique d'Horkheimer dans le texte inaugural de 1937, *Théorie traditionnelle et théorie critique*,<sup>24</sup> où la pratique critique est décrite comme effort de médiation entre la théorie et la pratique. Selon Horkheimer la dénonciation des rapports de domination serait une contribution qui aiderait la société à s'émanciper.

Dans tout ce cadre théorique, la distinction entre croyances dominantes et conceptions alternatives est très importante, tout comme l'est l'entrelacement entre les dimensions descriptives et normatives des concepts mis en avant. En effet, la Théorie Critique essaye de faire le diagnostic des "pathologies sociales" à travers la mise en forme d'une histoire critique du présent, notion d'ailleurs reprise plus tard par Foucault. En ce sens, la stratégie adoptée n'est pas toujours celle de l'exclusion et de la purification (même si la critique dont il est ici question assume parfois cette forme, notamment dans son opération critique des formes de la conscience "fausse et idéologique") mais aussi une stratégie de combat contre les positions théoriques dominantes qui ont une prise sur la société. Ainsi, la mise en relief des possibilités alternatives reste bien sûr l'un des enjeux majeurs de la Théorie Critique, stratégie dont le but est, soulignons-

le, la transformation sociale. Et ici nous trouvons une première similarité importante avec le projet philosophique de Ricœur car la "possibilité alternative" qui vise à "briser la réalité" correspond précisément à l'une des fonctions positives majeures de l'utopie, telle qu'elle est analysée par Ricœur.<sup>25</sup>

L'influence de la théorie critique chez Ricœur est explicitement avouée, surtout par le biais de sa réception de Habermas et de son idéal d'une raison communicationnelle, lequel reste, au moins chez Habermas, un idéal régulateur, au sens de Kant. Cependant, pourrions-nous demander: quel type de critique peut-on trouver chez Ricœur? Y aurait-il une conception unifiée de la critique dans sa philosophie?

Il nous semble que la réponse à cette question doit être négative car une lecture plus attentive de l'œuvre ricœurienne révèle plutôt une pluralité d'usages de la notion de critique, lesquelles présentent plutôt un "air de famille," comme le dirait Wittgenstein. De la notion de critique on pourrait donc dire, y compris chez Ricœur, et pour reprendre l'expression de la métaphysique d'Aristote par rapport à la plurivocité de l'être que Ricœur et Heidegger aimaient citer, qu'elle "se dit de multiples manières."

Essayons donc de repérer quelques-uns de ses usages et sens principaux, sans prétention d'exhaustivité. Nous avons déjà mentionné le rôle de la critique et du conflit des interprétations dans la délimitation du cadre théorique et épistémologique de cette philosophie. Mais précisons maintenant que, dans ce cadre, même si elle est fondamentale, elle ne correspond presque jamais au point de départ de la réflexion. C'est-à-dire que la critique ne vise jamais à vide. Elle est toujours la critique du donné ou d'un certain objet théorique. L'exception en est, bien sûr, la métaréflexion sur l'opération critique elle-même; c'est-à-dire ce que, selon l'expression fameuse de Marx dans le contexte de sa polémique contre le manque de radicalité des "hégéliens de gauche," l'on désigne comme étant "la critique de la critique." Mais il n'y a, à notre connaissance, rien de tel chez Ricœur. Chez lui, la critique ne vise jamais à vide et si "critique de la critique" il y a, c'est plutôt pour refuser son autonomie absolue et son déracinement vis-à-vis des structures préalables de croyance ou de tradition.

Il est donc intéressant de noter que chez Ricœur la critique occupe presque toujours une position médiane et qu'il comprend comme étant le moment d'une certaine "perte d'innocence" nécessaire pour mener à bien l'effort de la réflexion. Examinons quelques exemples. Dans la dialectique entre la critique et la conviction, y compris et peut-être surtout lorsqu'il est pour lui question de justifier le bien-fondé de sa foi religieuse la critique opère le passage entre la première et la "seconde naïveté," critique qui, dans ce cas, équivaut à l'exercice du soupçon. Ce type de critique pose l'hypothèse de la conscience fautive (sous le triple angle de l'aliénation économique chez Marx, de l'inversion des valeurs dans le christianisme chez Nietzsche, et de l'emprise de l'inconscient et du jeu de rapports pulsionnels chez Freud)<sup>26</sup> et elle sera un effort de purification mais aussitôt dépassé par la visée de la seconde naïveté.

On observe un tel mouvement, lorsque, dans la petite éthique de *Soi-même comme un autre*, il s'agit de dépasser l'innocence de la visée de la vie bonne (l'estime de soi et la sollicitude comprises au sens d'une expression spontanée et immédiate dans le cadre des rapports intersubjectifs de base) et de la faire passer au crible de la norme: ce qui en résulte, c'est ce que Ricœur appelle la "sollicitude critique," c'est-à-dire une sollicitude capable non seulement de

passer le test de l'universalisation, mais aussi de dépasser les "conflits de normes" en exerçant la sagesse pratique du "jugement moral en situation."<sup>27</sup>

À la description de ces fonctions très générales de la critique dans le contexte de la philosophie ricœurienne nous pourrions peut-être ajouter quelques indications sur 1) les "types" de critique qu'on y trouve; et 2) les objets (ou les phénomènes) auxquels ces différents "types" s'appliquent. Disons un mot sur les "types." Nous avons mentionné la critique comme exercice du soupçon. Cette critique n'est pas, en tant que telle, pratiquée par Ricœur (même si l'expression heureuse lui appartient) et elle est toujours rapportée aux "maîtres du soupçon." Mais elle est extrêmement importante car elle confère, en effet, le statut de "preuve" aux phénomènes qui sont, comme Ricœur aime bien le dire, capables de subir sa "traversée." Par exemple, dans *Soi-même comme un autre* l'homme capable en route vers l'attestation de ses capacités doit donc faire la "traversée du soupçon" pour arriver à "l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant."<sup>28</sup>

On aurait tendance à voir dans ce type de critique une "critique généalogique" dans la mesure où une telle critique pourrait s'énoncer comme la reconduction d'un champ de phénomènes à sa signification originaire pour en déchiffrer le sens, voire le déconstruire ou en détruire la possibilité—après tout, Nietzsche est bien sûr à l'origine aussi bien d'une "critique généalogique" que d'une "philosophie du soupçon" et, à vrai dire, dans le cas de Nietzsche, les deux critiques sont équivalentes: la philosophie du soupçon de Nietzsche est une critique généalogique et le diagnostic de "l'inversion de tous les valeurs" n'est plus que son aboutissement.

Cependant, force est de constater que, pour Ricœur, cette critique n'est précisément pas généalogique; ou, pour l'exprimer autrement, si elle l'est, elle échoue dans ses objectifs car elle ne réussit à dénoncer que les formes dégradées d'un phénomène (par exemple, du phénomène religieux, ou des prétentions illégitimes du *cogito*) sans réussir à éliminer la possibilité du religieux ou de la conscience médiatisée par une herméneutique de soi passant par les signes, les symboles et les textes—et, avec cette délimitation très précise, la critique comme exercice du soupçon est pour Ricœur très utile.

Toutefois, il ne serait pas exact de dire qu'il n'y a pas de critique généalogique à l'œuvre dans la philosophie ricœurienne. L'idée même de critique généalogique repose sur une méthode d'analyse de la signification originaire d'un certain phénomène et de la manière dont, par un ensemble de glissements et détournements de sens, il peut se transformer, en son contraire, ou du moins en quelque chose de très différent. Il s'agit là d'un deuxième sens de la critique généalogique, lequel découle aussi des problèmes de son application et du rapport entre la théorie et la praxis. C'est une question de savoir, par exemple, comment un idéal en soi éthiquement et/ou politiquement valable, comme celui de l'abolition des rapports horizontaux de domination, et de l'affirmation de la solidarité parmi les hommes, comme l'était l'idéal communiste, peut à un moment donné devenir la perversion de la "dictature du prolétariat."

Et ce type de critique se trouve bien chez Ricœur, surtout lorsqu'il évoque les "promesses non tenues du passé"<sup>29</sup> et l'importance des idéaux fondateurs de l'idéologie dans son sens constitutif. Un exemple serait celui de l'Europe et, plus précisément, de l'Union Européenne, dont le "modèle social" repose sur une "idéologie" qui, à l'origine, était un projet de paix et développement. Avec le tournant néo-libéral des politiques européennes à partir des années 1980 et suite à la traversée de la crise économique de 2008, une critique généalogique pourrait se

demander jusqu'à quel point l'idéologie actuelle s'est détournée de son sens initial ou a été incapable d'être à la hauteur de ses propres promesses. En prenant en compte cet aspect décisif, nous comprenons aussi de quelle manière une "critique des idéologies" peut s'opérer non seulement par le biais de la correction apportée par l'utopie, mais aussi d'une critique généalogique qui est aussi, du même coup, une critique immanente (c'est-à-dire, et pour le répéter, une critique dont les critères sont internes au domaine auquel ils s'appliquent.)

Un autre type de critique, non plus immanent mais "transcendant," dans la mesure où les critères d'évaluation sont externes à ce qui est évalué, est la critique proprement normative, et que nous trouvons aussi bien sûr dans cette philosophie, l'exemple le plus évident étant l'appropriation de Kant et Rawls faite dans la huitième étude de *Soi-même comme un autre*.<sup>30</sup> En effet, le caractère universalisant de la norme morale, qu'elle corresponde à la formulation de l'impératif catégorique en termes de respect pour autrui, ou à un autre principe moral quelconque, apparaît d'abord comme une imposition complètement étrange à la visée de la vie bonne. Elle lui vient, sans doute "du dehors." Et cela ne revient pas à affirmer qu'une critique normative soit nécessairement illégitime car elle sert à poser les critères d'une évaluation possible. En effet, elle joue un rôle dans l'appréciation des traditions. Certes, toute tradition n'est pas nécessairement aliénante, comme une partie de la pensée des Lumières l'a peut-être pensé. Mais trouver le bien fondé, la raison d'être et la légitimité de la dite tradition dans le simple fait de son antiquité, dans "l'autorité de la tradition" n'est pas acceptable non plus. Et exercer un tel type de critique implique donc, dans certains cas, l'adoption des critères externes que nous avons mentionnés.

Or, se pose ici un problème que nous ne ferons qu'évoquer: celui de la validité de l'universalisme car, si elle ne veut pas devenir arbitraire et, bien au contraire, servir d'assise au dépassement du relativisme moral, la critique normative doit s'appuyer sur des valeurs qui aient au moins une prétention à dépasser leur origine historique d'apparition et leurs contextes spécifiques d'application. C'est le cas, notamment, des droits de l'homme. C'est par un type de raisonnement universaliste que nous arrivons à rejeter, par exemple, des traditions oppressives, basées sur la violence, indépendamment de leur contexte d'application. Il n'en demeure pas moins, cependant, que la question de savoir jusqu'à quel point Ricœur adopte une perspective universaliste est épineuse. À notre avis, même si l'universalisme joue un rôle majeur dans *Soi-même comme un autre*, la philosophie pratique de Ricœur est quand même, en dernière analyse, contextualiste, en ce sens que même si les normes morales visent l'universel, leur application ne peut jamais être absolue ou aveugle. Telle est précisément la raison pour laquelle cette philosophie aboutit à la notion de sagesse pratique.

Un autre type de critique trouve aussi un écho considérable chez Ricœur et peut en un sens définir toute son approche herméneutique de la réalité sociale. Ici nous songeons à ce que Axel Honneth appelle une "critique reconstructive,"<sup>31</sup> qui est partiellement basée sur ce que Michael Walzer définit tout simplement comme "interprétation," et qu'il faut distinguer de la "découverte" (Platon) ou de l'"invention" (Rawls) dans le domaine de la critique sociale.<sup>32</sup> Cette forme de critique est à rapprocher de la notion ricœurienne de la philosophie comme "recollection du sens," telle qu'elle apparaît dans *l'Essai sur Freud*,<sup>33</sup> à condition, cependant, de ne pas la prendre au pied de la lettre et de ne pas la limiter à la réponse aux maîtres du soupçon au sujet de la religion et de la conscience mais, au contraire, de la comprendre comme incluant la



dialectique entre l'appartenance et la distanciation dans l'effort de dépassement d'une critique simplement destructive. Cette "recollection du sens" serait alors juste une interprétation rigoureuse (des phénomènes, des théories, des traditions) qui n'est pas réductionniste et essaie de "sauver le sens": maintenir une certaine tradition vivante en la réinterprétant, accorder à une théorie son bien fondé même si elle peut avoir des limitations, etc.

Finalement, et même si Ricœur lui-même ne l'utilisait pas souvent, au moins dans ce qu'il écrivait, nous trouvons aussi bien sûr évoquée chez lui la critique ironique présente dans certaines utopies comme forme de mise à distance de l'emprise de l'idéologie.<sup>34</sup> Soit aussi dit en passant que cette forme de critique, à laquelle personnellement nous tenons beaucoup, n'est pas du domaine exclusif de l'utopie, et a toujours joué un rôle majeur dans la philosophie et la littérature, que ce soit sous la plume de Socrate, Erasme, Voltaire et, aujourd'hui, peut-être Zizek.

Il serait impossible d'analyser ici dans tous ses détails la question des "objets" de la critique chez Ricœur mais, bien sûr, il suffirait de suivre le fil de l'évolution de ses livres pour pouvoir y décerner les *Leitmotiven* de la critique ricœurienne: de la critique du naturalisme dans *Le volontaire et l'involontaire*<sup>35</sup> à celle des abus de mémoire<sup>36</sup> ou de demandes de reconnaissance<sup>37</sup> dans ses derniers ouvrages, en passant bien sûr par la critique des excès de la philosophie du soupçon, ou celle de l'élimination du sujet dans le structuralisme<sup>38</sup> ou la sémantique de l'action sans agent.<sup>39</sup> D'autres critiques, moins thématiquement analysées mais aussi importantes peuvent aussi y être trouvées comme celle de la "critique de la raison."<sup>40</sup> Reste à mentionner la manière dont la fonction critique joue dans le couple dialectique idéologie/utopie, et c'est là une des contributions majeures de Ricœur pour la philosophie sociale.

### III – Critique des idéologies, critique des utopies

Étant donné tout cet éventail (non-exclusif) de formes de critique chez Ricœur, comment comprendre les rapports entre l'idéologie et l'utopie, ainsi que la nécessité de critiquer aussi bien les idéologies que les utopies, pour bien distinguer les formes constitutives des formes pathologiques de ces deux phénomènes? Nous terminerons cet article avec la très brève récapitulation de la dialectique entre ces deux notions, mais aussi en annonçant ce qui nous semble être certains problèmes non totalement résolus de l'approche ricœurienne dans ce domaine et quelques suggestions d'élargissement de la fonction critique de cette dialectique.

La manière dont la dialectique entre l'idéologie et l'utopie opère chez Ricœur est complexe et non-linéaire. Car si l'idéologie et l'utopie, en tant que phénomènes pratiques, sont intimement liées à l'exercice du pouvoir, légitime ou illégitime, et si l'une comme l'autre admettent une distinction entre formes constitutives et pathologiques, chacune permet de constituer le point de vue à partir duquel l'autre peut être critiquée et, d'autre part, aucune n'est à l'abri du regard critique. Ces rapports peuvent être circulaires mais, selon Ricœur, ce dont il s'agit c'est de comprendre comment transformer le cercle en spirale;<sup>41</sup> autrement dit, d'évoluer à partir de la compréhension du bon usage de la fonction idéologique et de la fonction utopique.

Quelques observations s'imposent. D'abord, il est clair que dans cette dialectique la fonction critique est plus clairement du côté de l'utopie car si l'idéologie renforce l'appartenance par le biais de la répétition et de la légitimation, il revient à l'utopie d'introduire de la distanciation et de critiquer la réalité donnée en ramenant à une "exploration du possible."<sup>42</sup>

Néanmoins, d'une part, nous avons déjà vu qu'une critique interne de l'idéologie par elle-même (critique immanente et possiblement généalogique) est possible. D'autre part, la connexion intrinsèque entre l'idéologie et l'utopie et la manière dont Ricœur semble privilégier la critique "utopique" des idéologies nous semble aussi insuffisante.

Jusqu'à un certain point, l'utopie est transcendante par rapport à l'idéologie. Elle revendique un point de vue "de nulle part"<sup>43</sup> et contribue ainsi à briser les formes pathologiques des idéologies réifiées qui s'accrochent au pouvoir et n'admettent aucune alternative envisageable. À ce titre, Ricœur insiste aussi sur le privilège des utopies pratiques sur les utopies littéraires qui n'ont pas de prise sur le réel. Bref, une utopie intéressante et qui nous met sur le chemin de la transformation sociale est l'utopie qui n'est pas une fuite de la réalité (escapiste,) n'est pas statique (ne correspond pas à l'image figée du tableau) et est au moins "partiellement réalisable" même si elle ne vise pas à se réaliser "à tout prix" ni "tout court" car l'utopie ne correspond pas non plus à un programme politique<sup>44</sup> (et ici trouvons-nous autant de critères pour évaluer les utopies, et autant de formes par lesquelles les idéologies peuvent servir comme outils de critique des utopies: en les ancrant dans l'expérience historique et en montrant les dangers de certains chemins, telle l'expérience de la "Terreur" lorsque l'on veut faire complètement "table rase" de l'expérience historique ou tout simplement éliminer les traditions à coups de force, etc.)

Mais nous ne voyons pas pourquoi l'on devrait limiter la critique des idéologies à la formulation d'une critique utopique, ni la critique des utopies à un renvoi à l'idéologie. Il est possible que, en dépit du très grand intérêt de *L'idéologie et l'utopie*, le caractère spécifique de ce cours ait empêché Ricœur d'ouvrir l'éventail des possibilités de critique de ces deux notions. À force de vouloir montrer le bien fondé de cette dialectique, il est possible que sa description des rapports entre idéologie et utopie soit restée un peu trop schématique et doive donc être pensée davantage. C'est notamment une question de savoir jusqu'à quel point Ricœur admet, dans les textes sur l'idéologie et l'utopie,<sup>45</sup> la possibilité d'une critique spécifiquement normative; critique qui, dans le contexte des idéologies et des utopies qui se profilent dans notre imaginaire social, interrogerait les valeurs sur lesquelles elles se basent, et les critiquerait, les refuserait ou les corrigerait au nom de principes qui peuvent très bien être transcendants à la manière dont ces idéologies et ces utopies se constituent, mais qui peuvent ne pas être sans importance pour une évaluation éthique ou politique de ces formes de notre imaginaire.

Il est aussi clair que d'autres problèmes mentionnés par Ricœur dans *L'idéologie et l'utopie* restent encore partiellement à résoudre. Il est par exemple très difficile de déterminer les critères nous assurant que la critique de l'idéologie que nous voulons mettre en avant n'est pas elle-même idéologique au sens pathologique du terme (même s'il nous apprend que nous ne pouvons jamais nous passer de l'idéologie constitutive et de la médiation symbolique). Et on peut en dire autant en ce qui concerne les critères permettant de faire le partage entre les utopies "réalistes" ou "partiellement réalisables" et les utopies qui représentent au contraire une fuite de la réalité. En d'autres termes: quel serait le degré parfait de détermination d'une utopie? Et serait-il même possible de dire à l'avance, lorsque le *pouvoir être* n'a précisément pas été donné, ce que serait le souhaitable? En d'autres termes: ce qui semble échapper à la réalité ne peut-il pas se révéler faisable au cours du temps, et ce qui semble idyllique ne risque-t-il pas de devenir dystopique?

Ici, nous devons admettre que nous n'avons pas de réponses définitives à ces questions. Au contraire, nous les voyons comme des défis à relever, des invitations à penser toujours mieux les phénomènes de l'idéologie et de l'utopie. La critique est un rôle primordial de la philosophie et, en termes de philosophie sociale, elle exige non seulement des diagnostics du temps présent mais aussi, jusqu'à un certain point, une anticipation critique de ce qui est à venir. Le degré de détermination n'est pas donné à priori, et l'effectuation des pouvoirs du possible se joue aussi dans le va-et-vient entre l'imagination productrice et les conditions changeantes d'une réalité mutable. Parfois la réalité vient à dépasser l'imagination; mais quoi qu'il arrive, le donné n'est jamais à l'abri du regard critique, et c'est là peut-être l'une des tâches principales de la philosophie.

## Conclusion

Pour conclure, il faut sans doute insister sur l'importance et l'originalité de l'approche ricœurienne de l'idéologie, de l'utopie, et de leurs rapports réciproques. Il nous semble que l'emphase mise sur l'aspect constitutif de l'idéologie est très importante, et que l'aspect pratique et transformateur que revêt l'utopie dans la philosophie ricœurienne peut donner lieu à toute une nouvelle approche de la critique sociale. En effet, il ne nous semble pas exagéré d'affirmer que la notion ricœurienne d'utopie inaugure un paradigme alternatif, une manière spécifique de critique philosophique. Cependant, force est de constater qu'il n'est peut-être pas suffisamment consistant et défini pour pouvoir répondre à tout ce que nous pourrions attendre de lui.

Les enjeux sont massifs. D'une part, ils sont liés à la manière dont nous envisageons la marge de liberté et de capacité à comprendre le monde des acteurs sociaux eux-mêmes. Pour Ricœur, les agents ne sont pas "dupes"<sup>46</sup> raison pour laquelle la "critique" ne doit pas être seulement exercée par le "savant," à la manière de la "sociologie critique" de Bourdieu. Au contraire, Ricœur est beaucoup plus proche de la "sociologie de la critique" de Boltanski et Thévenot<sup>47</sup>, où les acteurs sociaux sont eux-mêmes capables de faire sens de leurs propres contextes sociaux, de justifier leurs actions et de mettre en avant les dispositifs de la critique. Dans ce contexte, la notion d'utopie— dans sa fonction qui est de mettre à distance la réalité et en quelque sorte de la "briser"— est d'une très grande importance.

D'autre part, il faudrait aussi envisager, dans l'exercice de cette critique, des dimensions additionnelles, tels que les ordres normatifs dominants (idéologiques) et les manières que nous avons d'essayer de les changer, par le biais notamment d'une transformation du langage, comme le souligne Judith Butler.<sup>48</sup> Si, par exemple, mes demandes de reconnaissance n'arrivent même pas à se formuler, faute d'un langage approprié à exprimer la spécificité de mon identité (obnubilée par l'ordre normatif dominant et le langage qu'il institue), c'est sur le langage même, et sur sa dimension idéologique sous-jacente, qu'il faut travailler, par le biais de la critique.

Finalement, il nous semble qu'il faudrait aussi élargir la notion d'idéologie au-delà du seul exercice du pouvoir et de sa justification possible. En effet, il ne paraît pas exagéré de l'élargir jusqu'à inclure tous les types de théories dominantes et des descriptions des phénomènes qui se réifient et n'admettent pas d'alternative. Bref, un "paradigme" peut être idéologique, et sa force épistémologique alléguée peut servir à cacher et disqualifier toute description alternative. Dans ce cas, la fonction épistémologique de l'utopie serait aussi au service du pluralisme

ricœurien des interprétations. Dans le domaine de l'action humaine, et notamment de l'action politique, la fonction politique de l'utopie est là aussi claire: chaque fois que le discours officiel, le récit dominant, s'arroge la prétention de déclarer qu'il "n'y a pas d'alternative" (le célèbre T.I.N.A. — There Is no Alternative, popularisé par Margaret Thatcher) la fonction utopique serait là pour relativiser cette prétention.

Il est donc clair que la fonction critique se décline de différentes façons et joue plusieurs rôles. Poursuivre ses buts et donc renouveler l'un des gestes primordiaux de la philosophie serait aussi, nous semble-t-il, encore une manière de rendre hommage à Ricœur.

- 1 Paul Ricœur, "Le paradoxe politique " in *Histoire et vérité* (Paris, Seuil, 1967), 294-321.
- 2 Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris, Seuil, 1986.)
- 3 Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. John B Thompson (Cambridge, Cambridge University Press, 1981.)
- 4 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris, Stock, 2004.)
- 5 Ricœur, *Lectures 1: autour du politique* (Paris, Seuil, 1991.)
- 6 Ricœur, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* (Paris, Seuil, 2017.)
- 7 Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George Taylor (New York, Columbia University Press, 1986.)
- 8 Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (Paris, Cerf, 2006.)
- 9 Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique* (Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.)
- 10 David M. Kaplan, *Ricœur's Critical Theory* (Albany, State University of New York Press, 2003.)
- 11 Gonçalo Marcelo, "Making Sense of the Social. Hermeneutics and Social Philosophy" in *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* vol. 3, n.º 1 (2012): 66-85.
- 12 Ricœur, "Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz " in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris, Seuil, 1994, p. 246.)
- 13 Ricœur, *Cours sur l'herméneutique* (Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, 1971,) p. 228.
- 14 Ricœur, "Herméneutique et critique des idéologies," in *Du texte à l'action*, op. cit., pp. 367-416.
- 15 Ricœur, "Herméneutique et critique des idéologies," in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 367.
- 16 Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, op. cit., p. 236.
- 17 Voir Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990,) surtout les études 7-9.
- 18 George Taylor, "Ricœur and Just Institutions" in *Philosophy Today* vol. 58, issue 4 (2014): 571-590.
- 19 Gilbert Vincent, "Au croisement de l'épistémologie et de l'ontologie" in *Philosophy Today* vol. 58, issue 4 (2014): 545-570.
- 20 Surtout "Herméneutique et critique des idéologies" et les *Lectures on Ideology and Utopia*, op. cit.
- 21 Ricœur, *La métaphore vive* (Paris, Seuil, 1975.)
- 22 Ricœur, "La liberté selon l'espérance " in *Le conflit des interprétations* (Paris, Seuil, 1969,) p. 412.
- 23 Pour une description plus détaillée des origines de l'École de Francfort, voir Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (London: Heinemann, 1973.)

- 24 Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique* (Paris, Gallimard, 1996.)
- 25 Ricœur suit Mannheim dans cette description de la fonction utopique de "briser" la réalité donnée. Voir, par exemple, *Lectures on Ideology and Utopia*, p. 179.
- 26 Ricœur, "L'interprétation comme exercice du soupçon" in *De l'interprétation. Un essai sur Freud* (Paris, Seuil, 1965,) 42-46.
- 27 Sur tout ce mouvement, voir la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 279-344.
- 28 Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 35.
- 29 Cette formule est récurrente chez Ricœur. Elle s'applique, par exemple, à l'idéal de l'Europe. Voir Ricœur "Quel Éthos nouveau pour l'Europe," in *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, dir. P. Koslowski (Paris, Cerf, 1992,) p. 113.
- 30 Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 237-278.
- 31 Axel Honneth, "Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of 'Critique' in the Frankfurt School," in *Pathologies of Reason: on the Legacy of Critical Theory*, trans. James Ingram (New York, Columbia University Press, 2009,) pp. 43-53.
- 32 Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.)
- 33 Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., pp. 38-41.
- 34 Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, op. cit., p. 303.
- 35 Ricœur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Aubier-Montaigne, 1950.)
- 36 Voir le deuxième chapitre de Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Seuil, 2000,) "La mémoire exercée: us et abus," pp. 67-111.
- 37 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., pp. 338-339.
- 38 Voir surtout Ricœur, "Structure et herméneutique" in *Le conflit des interprétations* (Paris, Seuil, 1969), pp. 31-63.
- 39 Voir la troisième étude de *Soi-même comme un autre*, op. cit., "Une sémantique de l'action sans agent," pp. 73-108.
- 40 Gonçalo Marcelo, "Ricœur e a Tarefa Filosófica de uma Crítica da Razão" in *Dissertatio. Revista de Filosofia. Volume Suplementar 6 (2018/1)* [sous presse]
- 41 Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, op. cit., p. 312.
- 42 Ibid., p. 309.
- 43 Ibid., p. 17.

44 Ibid., p. 290.

45 Ici je me réfère, outre les Lectures on Ideology and Utopia, aussi à Ricœur, "L'idéologie et l'utopie, deux expressions de l'imaginaire social" in *Du texte à l'action*, op. cit., pp. 417-432.

46 Voir aussi, à ce sujet, Johann Michel, *La sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée* (Paris, Presses Universitaires de Rennes, 2012,) surtout le premier chapitre, "Construire une sociologie herméneutique en venant de Ricœur," pp. 21-40.

47 Voir surtout Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur* (Paris, Gallimard, 1991.) Ce n'est pas le lieu ici de reconstituer les influences réciproques entre ce mouvement de sociologie dite "pragmatique" ou "compréhensive" (dans la lignée de Weber) et la philosophie de Ricœur (qu'il s'agisse de son herméneutique ou de sa philosophie de l'action.) Cette influence réciproque est explicitement avouée par Ricœur et les sociologues. Mais qu'il suffise ici de rappeler que dans cette approche, le sociologue reconstruit les dispositifs critiques des acteurs sociaux eux-mêmes, plutôt que de vouloir les éclairer d'un point de vue surplombant auquel le théoricien critique seul aurait accès.

48 Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York, Fordham, 2005.) Il est rare de voir des approches comparatives de Ricœur et Butler. Cependant, force est de constater certaines similarités, surtout lorsque, dans ce livre, Butler souligne l'importance du récit de vie (proche de la notion ricœurienne d'identité narrative), de la quête de reconnaissance et, avec Levinas, de la primauté éthique de l'autre. Mais l'apport décisif de Butler à cette discussion réside précisément dans sa capacité à bien cerner une dimension additionnelle de cet ensemble de problèmes que nous discutons ici. En effet, l'une des manières dont un ordre normatif dominant peut être oppressif est le langage ordinaire lui-même, dans lequel les possibilités d'expression de notre identité authentique peuvent être en manque. Or, les ordres normatifs sont eux-mêmes idéologiques et c'est donc par le biais de leur critique qu'une possibilité d'expression plus accomplie—susceptible de donner lieu à une reconnaissance plus appropriée—peut être mise au jour.