

La conflictualité productive chez Ricœur

Jean-Paul Nicolai

Chercheur associé au fonds Ricœur

Résumé

Plus profond encore que celui du *différend*, se trouve chez Lyotard le concept de *discrepance*, qui souligne l'altérité bienvenue dans la rencontre des autres. Nous proposons une compréhension de l'anthropologie ricœurienne reposant sur cette idée, dès lorsqu'elle est associée à un autre concept, celui d'*ergodicité*, qui permet de penser le *même* dans la discrepancy. Nous retenons l'exemple du procès et de l'acte de juger pour l'illustrer. Nous montrons ensuite que le procédé ricœurien de mise en dialogue de pensées rivales relève de cette anthropologie, et que Ricœur présente une pleine cohérence. Pour cela, un autre concept est introduit qui décrit le mécanisme de compréhension toujours recommencé, au sens où chaque nouvelle pensée doit pouvoir être comprise – aux deux sens du terme – dans le regard porté sur le monde. Ce mécanisme a un nom dans d'autres disciplines, difficilement traduisible en français : *l'encompassing*. Pour l'illustrer, nous prenons comme exemple le « débat » de Ricœur avec Jakobson dans *La métaphore vive*.

Mots-clés : conflit ; différend ; discrepancy ; compromis ; ergodicité ; encompassing ; Ricœur ; Jakobson.

Abstract

Deeper still than that of the *differend*, we find in Lyotard the concept of *discrepancy*, which underlines the welcome alterity in the encounter with others. We propose an understanding of Ricœurian anthropology based on this idea, when it is associated with another concept, that of *ergodicity*, which makes it possible to think the same in the discrepancy. We illustrate it with the trial and the act of judging. We then show that the Ricœurian process of putting rival thoughts into dialogue stems from this anthropology, and that Ricœur presents full coherence. For this, another concept is introduced which describes the mechanism of understanding always restarted, in the sense that each new thought must be able to be encompassed in the gaze cast on the world. *Encompassing* is a concept in modelling disciplines, which is difficult to translate into French. To illustrate this, we take as an example Ricœur's "debate" with Jakobson in *The Rule of Metaphor*.

Keywords: Conflict; Dispute; Discrepancy; Compromise; Ergodicity; Encompassing; Ricœur; Jakobson.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 13, No 1 (2022), pp. 51-67

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2022.581

<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](#).

La conflictualité productive chez Ricœur

Jean-Paul Nicolai

Chercheur associé au fonds Ricœur

Ricœur est salué pour sa mise en dialogue constante de pensées *a priori* contradictoires. Une analyse approfondie de son procédé, insistant sur la forme de dialectique à laquelle il a recours, est proposée par Gonçalo Marcelo¹ : la mise en conflit de pensées rivales pour mieux en offrir une conciliation qui se refuse à être une synthèse définitive, rouvrant ainsi sur des conflits futurs. Tandis que dans la dimension pratique – ce que nous appellerons son anthropologie – la résolution des conflits relèverait du compromis.

À nos yeux, le concept de conflit des interprétations ou l'usage très exigeant de l'idée de sagesse pratique justifient pourtant de chercher une pleine cohérence entre l'anthropologie de Ricœur et son procédé, entre sa philosophie et sa méthodologie. Nous souhaitons montrer que le conflit et sa résolution sont le cœur même de l'anthropologie que Ricœur construit, au-delà de l'homme capable. Une nouvelle analyse du procédé ricœurien dans cette perspective fait apparaître un paradigme épistémologique différent à la fois du compromis et de la dialectique proposée par Marcelo, même si ce dernier mouvement est indéniablement présent dans le déroulé argumentaire de Ricœur.

Pour aller dans cette direction, il convient d'abord de noter la multiplicité des formes de conflit. Le *différend*, au sens de Jean-François Lyotard, est sans doute le type de conflit le plus discuté. Pour le philosophe, le monde est un monde de phrases qui s'articulent selon différents régimes ou jeux de langage. Le différend se produit quand deux jeux de langage sont incompatibles : on ne peut s'entendre, comme si on ne parlait pas la même langue. Régler un différend consiste à créer un métarégime qui englobe les deux régimes. Ce n'est bien sûr pas toujours possible, car, chez Lyotard² comme chez Ricœur, il n'y a pas de surplomb de tous les régimes de discours. Un tel *a priori* reconnaît à tous la même importance dans la constitution du discours du monde : « [...] n'importe qui peut raconter, c'est la puissance du commun³. »

Les *ordres de grandeur* spécifiques à chaque *cité* de Boltanski et Thévenot provoquent de tels différends : on ne parle pas la même langue dans la cité de l'entreprise et dans celle de la famille.

¹ Gonçalo Marcelo, « From Conflict to Conciliation and Back Again. Some Notes on Ricœur's Dialectic », *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 38 (2010), 341-66.

² « Problème. Étant donné : 1° l'impossibilité d'éviter les conflits (l'impossibilité de l'indifférence), 2° l'absence d'un genre de discours universel pour les régler ou si l'on préfère la nécessité que le juge soit partie, trouver, sinon ce qui peut légitimer le jugement [...], du moins comment sauver l'honneur de penser » (Jean-François Lyotard, *Le différend* [1983] (Paris : Éditions de Minuit, 2013), 10).

³ Jean-François Lyotard, *Instructions païennes* (Paris : Galilée, 1977), 40.

Dans un registre proche, mais plus profond encore, il y a le conflit issu de la *pluralité des universaux* qu'étudie Olivier Abel. Abel conteste l'optimisme normatif habermassien (et kantien) de l'éthique de la discussion, qui voudrait toujours possible de définir les procédures permettant d'éprouver la possible universalisation des visées de chacun. Il part de « l'hypothèse inverse, qui fait davantage crédit au tragique : le conflit ne se trouve pas seulement entre des désirs ou des visées incompatibles, mais parfois entre des règles ou des normes, disons des "devoirs", incompatibles, et ayant pourtant accédé à l'impératif de possible universalisation⁴ ».

Une forme de conflit très différente est de nature hobbesienne : c'est le conflit d'intérêt entre deux personnes disposant des mêmes représentations, et qui, justement parce qu'elles vont en inférer toutes deux le même caractère désirable d'une chose ou d'une situation donnée, vont s'affronter pour en obtenir la possession. Le conflit va, ici, entraîner, via des comportements stratégiques, la mise en évidence de différences accessoires qui seront mises en avant pour mieux masquer cette violence du même. Ce type de conflit peut alors être confondu avec des conflits d'universaux ou des différends⁵.

Pour Ricœur, nous ne serons jamais vraiment les mêmes, et c'est d'ailleurs ces différences qui nous enrichissent et qui suscitent le conflit. Lyotard partage cette vision et apporte un second concept au-delà du *différend* pour penser ce qui nous rend unique dans cette proximité qui nous rassemble : la *discrépance*, qui traduit l'idée d'écart au régulier, et d'une certaine façon qui permet de reconnaître à chacun sa différence dans le même⁶. Le monde idéal de Lyotard est un monde de « petits récits », sans prétention à la domination. L'éthique implicite est celle d'une finalité qui ne viserait aucune congruence entre ces multiples récits, au mieux des redondances, des échos, et des reconnaissances partielles. Mais aucune recherche de congruence kantienne, d'assujettissement à un modèle quelconque, à un souci final de retrouver une unité pré-donnée, synthèse transcendantale d'une hétérogénéité rencontrée. Lyotard voudrait imaginer une loi morale et une loi politique à partir de la discrépance⁷. Ce serait sans doute accepter l'écart entre

⁴ Olivier Abel, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *Esprit*, vol. 7 (1993), 63.

⁵ Comme l'a justement remarqué l'un des rapporteurs anonymes, d'autres formes de conflit pourraient être notées chez Ricœur au-delà du langage (des conflits dans le domaine de l'action humaine) ou en deçà (le volontaire et l'involontaire par exemple). Nous ne pouvons justifier ici pourquoi, pour la plupart de ces formes de conflit, nous pensons néanmoins qu'elles se ramènent aux trois formes que nous présentons.

⁶ En mathématique, la *discrépance* est la déviation, parfois asymptotique, d'une situation considérée comme régulière. C'est aussi une mesure inverse au fait de remplir l'espace dans toutes les directions : ce dont la propriété d'ergodicité (voir plus loin) rend compte pour les processus aléatoires.

⁷ « Pour Kant l'idée de justice est associée à celle de finalité. Or "finalité", cela veut dire : une espèce de convergence, d'organisation, de congruence générale d'une multiplicité donnée allant vers son unité [...] si nous abandonnons cette idée de congruence, et si nous mettons à sa place l'idée au contraire d'une "discrépance", la question est de savoir si l'on peut faire une loi morale et une loi politique avec elle » (Jean-François Lyotard et Jean-Loup Thébaud, *Au juste* (1979) (Paris : Christian Bourgois, 2006), 195).

l'attendu et le rencontré, accepter cette discordance, cette dissonance qui est source d'un nouveau irréductible à *l'a priori*.

Qu'est-ce que la discrédance peut nous dire sur les conflits et leur résolution dans l'anthropologie de Ricœur ? Nous répondrons d'abord à cette question formellement, avant de prendre l'exemple du procès et de l'acte de juger pour l'illustrer. Pour cela, nous aurons besoin d'un concept, l'*ergodicité*, qui permet de penser le même dans la discrédance. Dans une deuxième partie, nous proposerons un autre concept qui met en lumière la cohérence entre le travail théorique de Ricœur et son anthropologie, telle que nous l'aurons relue. Il s'agit d'un mécanisme de compréhension toujours recommencé au sens où chaque nouvelle pensée doit pouvoir être comprise – aux deux sens du terme – dans le regard porté sur le monde. Ce mécanisme a un nom dans d'autres disciplines, difficilement traduisible en français : *l'encompassing*. Pour l'illustrer, nous prendrons comme exemple le « débat » de Ricœur avec Jakobson dans *La métaphore vive*⁸.

I. L'anthropologie du conflit chez Ricœur

I. A. Discrédance et ergodicité

Ricœur combat toute pensée *systématique* qui prétendrait au vrai de façon définitive et univoque. Depuis *Histoire et vérité*, le vrai n'est pour lui accessible que comme plausible. C'est dans le conflit entre récits/interprétations que se joue la phase de validation d'un récit commun⁹.

En revanche, sa pensée est par nature *systémique*, au sens où les interactions entre individus et les dynamiques intertemporelles sont omniprésentes, car nécessaires à la constitution du soi autant que du nous. Il n'a pas néanmoins l'irénisme de Husserl d'une quelconque harmonie leibnizienne des monades qui proviendrait d'une communauté de nature. Ricœur pense d'emblée l'intersubjectivité en termes de conflit entre croyances hétérogènes, éventuellement rivales. Notre relation au monde passe par les autres, l'interprétation des signes et des discours visant à renforcer ou inverser nos convictions. Leur témoignage est incontournable dans cette quête du vrai et du réel, et le signe important de notre cohabitation ; mais la multiplicité des témoignages oblige à penser le conflit au cœur même de cette représentation du monde qui ainsi se construit.

Ce qui me constitue, comme ce qui nous constitue collectivement, passe par une revendication de singularité, entraînant un « conflit ouvert entre réflexivité et altérité¹⁰ ». La mise

⁸ Paul Ricœur, *La métaphore vive* (1975) (Paris : Seuil, 2002).

⁹ « Le rôle de la falsification est tenu ici par le conflit entre interprétations rivales. Une interprétation ne doit pas seulement être probable, mais plus probable qu'une autre. [...] il est toujours possible de plaider pour ou contre une interprétation, de confronter des interprétations, d'arbitrer entre elles, de viser à un accord, même si cet accord demeure hors d'atteinte » (Paul Ricœur, *Du texte à l'action* [1986] (Paris : Seuil, 1998), 226).

¹⁰ Paul Ricœur, *Le juste 2* (Paris : Esprit, 2001), 95.

en récit, que Ricœur articule entre identité narrative et moyen de trouver la bonne distance entre chacun, va avec une ontologie de l'action dans un monde de singularités. Le récit permet cet équilibre toujours en reconstruction.

Comme chez Lyotard, le récit « avale » les différends inévitables dus à la rencontre des jeux de langage incompatibles¹¹. Néanmoins, cette neutralisation du différend par la narration n'évite pas le conflit, lorsque – et c'est par essence le cas dans la vision idéale de Lyotard – chacun peut être le narrateur¹².

La résolution du différend par l'invention d'un idiome pourrait servir de parangon, de composante archétypale à toute ontogénèse de la référence, forcément collective. Le différend est d'abord source de mutisme interloqué, d'interdit, puis de travail imaginatif pour répondre à cet appel à une réconciliation¹³. Mais rien ici ne garantit que sera inventé ce qui permettra à ces deux régimes de phrases de se considérer jusqu'à se comprendre.

Chez Ricœur, l'apprentissage par la mise en récit des histoires des autres et de soi permet une ontogénèse du monde commun. Il se fait en configurant ces histoires puis en en tirant leçon – « le monde devant le texte » qu'il est possible d'habiter. On notera que la thèse aujourd'hui la plus solide en paléanthropologie, pour expliquer le développement spectaculaire de l'homme sur la Terre, est la capacité humaine à apprendre des autres¹⁴.

Une façon utile de penser l'anthropologie ricœurienne est alors de considérer que chacun se considère capable (d'actions, de narrations, etc.) mais considère également les autres comme capables. D'une certaine façon, c'est la même hypothèse que celle que faisait Heidegger à propos du *Dasein*. Je suis à la fois dans le monde des autres et configurateur d'un monde dans lequel sont les autres que j'imagine me configurant... Pour que dans ce cadre l'on puisse apprendre ensemble, il faut faire une hypothèse, celle que justement chacun peut tirer leçon de l'histoire des autres.

Cette hypothèse, nous la nommons ergodicité, en référence à une propriété statistique qui permet d'inférer des lois sur l'ensemble d'une population à partir de l'observation de trajectoires individuelles¹⁵. Elle s'interprète anthropologiquement comme la possibilité d'inférer de

¹¹ Lyotard, *Le différend*, 219 et 228.

¹² « L'universalisation des instances narratives ne peut pas se faire sans conflit. Les traditions sont opaques les unes aux autres. Le contact entre deux communautés est immédiatement un conflit, puisque les noms et les récits de l'une sont exclusifs de ceux de l'autre » (Lyotard, *Le différend*, 226).

¹³ « Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrase ne peut pas l'être encore. [...] C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes » (Lyotard, *Le différend*, 29-30).

¹⁴ Robert Boyd, Peter J. Richerson et Joseph Henrich, « The Cultural Niche. Why Social Learning is Essential for Human Adaptation », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 108, sup. 2 (2011), 10918-25.

¹⁵ Le *Larousse* donne comme définition de l'adjectif ergodique : « Se dit, pour un processus aléatoire stationnaire, d'une hypothèse selon laquelle les caractéristiques statistiques, déduites des valeurs

l'observation de l'histoire d'un des individus des lois concernant l'ensemble de la population. Sous l'hypothèse d'ergodicité, les individus ne sont pas les mêmes, mais ils sont issus d'une même matrice et l'histoire de chacun aurait pu être l'histoire de chaque autre. Dans les catégories du politique, on pense à l'idée de fraternité.

On peut être surpris d'apercevoir dans une étude sur Ricœur un concept inspiré de la statistique ! On trouve certes de nombreuses références dans son œuvre à des notions comme celle d'idéal-type de Weber ou à la théorie des systèmes dynamiques de von Wright, mais sa pensée reste d'une grande méfiance face à tout systématisme. Pour notre part, nous voyons dans l'ergodicité la formulation d'une hypothèse essentielle – mais rarement explicitée – pour que l'anthropologie retenue rende compte de la capacité humaine d'inférer des histoires des autres (leur trajectoire individuelle) des leçons pour tous. Notre usage du terme ergodicité reste donc métaphorique¹⁶.

Si la discrépance rend compte de ce que chacun a d'irréductible, elle ne permet pas en revanche de considérer ce qui, au contraire, nous rassemble. Sous contrainte d'ergodicité, il devient néanmoins possible de penser la dynamique du monde assez simplement à partir de la discrépance. La rencontre des autres est chaque fois un apport de nouveauté au travers de leur spécificité. Cet élément de nouveauté enrichit qui nous sommes, modifie nos représentations et nos outils permettant d'interpréter ce monde et donc de le configurer. L'hypothèse d'ergodicité joue alors un rôle essentiel, car nous ne nous enrichissons de l'histoire des autres que parce que nous la considérons pertinente pour nous.

Penser de façon systémique revient à penser l'endogénéité des lois et des individus qui se constituent dans le temps. Dans une vision réaliste, il s'agit d'un naturalisme. L'approche phénoménologique et herméneutique conduit à penser que chacun configure le monde et imagine que les autres en font autant. Il y a alors une dynamique de ce système qui est par nature homéostasique – c'est-à-dire tout écart de certaines constantes produit une évolution visant à les ramener à leur valeur initiale – mais qui peut vivre des ruptures modifiant radicalement l'ensemble de ces constantes. En d'autres termes, maintenir la contrainte d'ergodicité conduit deux individus qui se rencontrent à une transformation d'eux-mêmes visant à neutraliser/absorber la nouveauté que cette rencontre produit. Chacun imaginant que la vie de

moyennes calculées à partir des valeurs à un même instant d'un grand nombre de réalisations différentes du processus considéré, coïncident avec celles qui sont déduites des valeurs successives dans le temps d'une quelconque de ces réalisations. »

¹⁶ Les avancées en matière de psychologie philosophique autour du narratif comme celles concernant l'analyse statistique de corpus textuels justifient selon nous l'emprunt métaphorique de ce concept à la statistique, mais il n'est pas possible de détailler ce point ici.

l'autre aurait pu être la sienne, les systèmes de représentations et de valeurs vont être modifiés. Nous ne partagerons jamais avec les autres exactement le même point de vue, mais notre point de vue est constamment modifié par des événements et parmi ceux-ci la rencontre d'autres points de vue.

I. B. Le procès et l'acte de juger

Que se passe-t-il lorsque le point de vue de l'autre est *radicalement* autre ? Jusqu'où ma capacité d'empathie qui pose l'hypothèse d'ergodicité peut-elle absorber ce radicalement autre – un assassin, par exemple ?

La finalité courte de l'acte de juger est de trancher un conflit¹⁷. Étudions dans cet exemple la façon dont l'équilibre se rétablit en absorbant le conflit.

Dans les fonctions du procès, Ricœur souligne celle qui consiste pour le juge à *prendre position*, que l'on peut traduire par s'inscrire *dans* l'histoire des protagonistes et, ce faisant, réagencer ces histoires en positionnant l'ensemble des acteurs à une certaine distance (narrative) les uns des autres¹⁸.

Chacune des parties devra reconfigurer sa propre histoire, ses propres arguments, à l'aune du dit du juge. L'effort requis est plus ou moins important et parfois relève d'une forme de deuil. L'impact sur l'ensemble du système ne s'arrête pas là. Le Droit s'écrit au travers de chaque jugement, pour reprendre avec Ricœur la métaphore de Dworkin sur le roman du Droit qui s'écrit à plusieurs mains. Et cette écriture dynamique du Droit écrit aussi les règles de la Cité et la façon de vivre-ensemble. C'est la finalité longue à l'acte de juger qu'envisage Ricœur. Il y a chaque fois l'enjeu d'une convergence, d'une forme d'apprentissage, non pas d'un *réel* qui préexisterait et que l'on découvrirait, mais de quelque chose qui se construit en même temps que le processus se déploie : une élaboration endogène de *ce qui nous constitue*.

Mais il n'est pas toujours possible d'accepter le verdict – cette réécriture de l'histoire par un tiers, quand bien même serait-il le juge. Dans ce cas, la radicalité de ce « juste » discours peut entraîner un refus, et la fraternité ne concerne plus alors tous les hommes. La dynamique du monde configuré par celui qui ne reconnaît plus ses frères enregistre une rupture. Les deux

¹⁷ « L'acte de juger, la finalité courte de cet acte est de trancher un conflit – c'est-à-dire de mettre fin à l'incertitude –, sa finalité longue est de contribuer à la paix sociale, c'est-à-dire finalement à la consolidation de la société comme entreprise de coopération, à la faveur d'épreuves d'acceptabilité qui excèdent l'enceinte du tribunal et mettent en jeu l'auditoire universel » (Paul Ricœur, *Le juste 1* (Paris : Esprit, 1995), 10).

¹⁸ Le plus *plausible* aux yeux du juge s'impose et il *doit* correspondre au plus *juste*. Compte tenu de la fonction, la voix du juge est entendue comme disant le *vrai* sans que la prétention à convaincre soit requise du fait de la *force du Droit* qui fera respecter cette parole. De fait, cette voix favorise l'assimilation en une histoire *validée* comme la plus plausible de l'ensemble des histoires proposées *aux yeux de la communauté*. Elle devient ainsi non seulement *connaissance commune*, mais également *la* réalité qu'il faut accepter.

rivaux, ces *hommes capables*, voient leurs mondes s'éloigner suite à une réorganisation de ce qui les constitue.

L'anthropologie nous semble devoir être pensée ainsi, comme ces histoires qui nous lient et nous transforment par la rencontre et les actions des autres, mais qui peuvent nous déchirer lorsque nous ne sommes plus capables de maintenir l'hypothèse d'ergodicité, lorsque nous rencontrons (ou croyons rencontrer) le radicalement autre. Il est certain que Ricœur n'explore pas suffisamment ces moments de rupture. Son travail sur le mal radical ne lui permet pas de penser le radicalement autre dans les mêmes catégories que le reste de son anthropologie. La juste mesure de la *phronèsis* devient alors parfois le juste milieu aristotélicien d'une pensée à l'équilibre, d'une Cité déjà vertueuse où l'exercice de la vertu revient mécaniquement à une homéostasie où les ruptures sont oubliées.

II. Le procédé ricœurien d'articulation des pensées rivales

II. A. *Encompassing*

Il n'existe pas de mot français pour traduire parfaitement l'idée anglaise d'*encompassing*. Elle signifie à la fois inclure, englober, comprendre, etc. D'une certaine façon, un modèle, une théorie, *encompass(es)* un ou une autre si il ou elle la *comprend*, au sens de la contenir et au sens d'en appréhender l'idée. Lorsque l'on étudie deux pensées, plutôt que de les confronter, de chercher un consensus sur le plus grand dénominateur commun, il peut être plus riche de chercher la pensée la plus simple qui puisse les « comprendre » toutes deux – le plus petit multiple commun, pour filer la métaphore mathématique.

Encompassing ne prétend pas identifier une pensée qui permettrait d'en dériver toutes les autres – il n'y a toujours pas de surplomb. Il s'agit plutôt d'identifier ce qui est irréductible dans chacune, et d'en vérifier le caractère axiomatique. La démarche n'est pas la confrontation dans l'espoir de convaincre et/ou de parvenir au consensus, mais de laisser libres les choix axiomatiques une fois révélés – considérés comme autant d'instanciations différentes d'un même modèle plus vaste – et, en revanche, de mettre à disposition de tous, y compris de ceux qui feraient d'autres choix axiomatiques, la richesse des concepts apportés par une pensée.

Parfois, certaines convictions affichées n'ont finalement aucun rôle logique dans la construction de la pensée et se surajoutent en quelque sorte aux conclusions. Parfois ces convictions ont véritablement un rôle axiomatique et infléchissent le raisonnement dans une direction. Le résultat peut alors être modifié en changeant de point de départ sans abandonner la pertinence de certains concepts ou raisonnements.

D'une certaine façon, *encompassing* souligne l'usage de la raison qui veut qu'un raisonnement soit juste conditionnellement à une hypothèse et que reconnaître cette justesse n'impose pas de valider l'hypothèse de départ. Va avec cet usage de la raison le postulat que les représentations (les choix axiomatiques) de chacun font partie du système – le monde de la vie que nous configurons. Dès lors, seul un système intégrant/comprenant toutes ces représentations différentes peut prétendre rendre compte du système qui constitue le monde dans une

anthropologie du type de celle de Ricœur¹⁹. Et le penseur de ce système, par sa prise en compte des points de vue de chacun et l'apport de son propre point de vue, contribue à son homéostasie.

Philippe Mongin propose de trouver un critère pour classer entre elles des interprétations concurrentes, de façon à réduire le champ des plausibles et à ne pas donner raison au relativiste contre le positiviste : « Depuis Nietzsche, on représente souvent les interprétations – comme les valeurs – en guerre les unes contre les autres ; ce qu'on oublie de dire est que le combat, s'il a lieu, prendra la forme spéciale d'un enveloppement²⁰. » L'enveloppement, nous le rapprochons de *l'encompassing*. Pour Mongin, une interprétation l'emporte sur une autre si elle reprend une partie de son contenu, exclut le reste et fait comprendre pourquoi elle procède à la division. Mongin prétend ainsi à la constitution d'ordres partiels et locaux qui résistent à un relativisme total. Notre propos est différent. Il s'agit de *s'enrichir* de ces interprétations rivales et non de seulement chercher à les hiérarchiser localement.

II. B. Jakobson dans *La métaphore vive*

Pour illustrer cette démarche que nous souhaitons attribuer à Ricœur, nous prenons un exemple loin de son ouvrage sur le conflit des interprétations : la discussion des idées de Jakobson dans *La métaphore vive*²¹. Suivons méthodiquement celle-ci, pas à pas tout au long de l'ouvrage pour mieux identifier la façon de travailler de Ricœur.

Dans la préface, Ricœur s'oppose d'emblée à Jakobson (10), mais, page suivante, il reprend ouvertement à ce dernier l'expression de *référence dédoublée* qui sera une clef dans son propre travail. Voilà qui est symptomatique d'une démarche d'*encompassing*.

Dans la première étude, Ricœur cite Jakobson qui montre que la métaphore « ignore la différence entre mot et discours et opère à tous les niveaux stratégiques du langage : mot, phrase, discours, style » (23-4). C'est un point clef de l'analyse ricœurienne. Notons néanmoins qu'il s'appuie sur l'autorité de Jakobson alors qu'il montre plus loin que son biais sémiotique ramène de fait la métaphore à la substitution de noms...

Dans la troisième étude, Jakobson apparaît page 99 en incise, associé aux structuralistes pris comme un ensemble, à propos de l'importance pour eux de l'axe paradigmatique (il cite la contribution de Jakobson à la publication de l'UNESCO sur les *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales*). Ricœur, lui, souligne l'importance de l'axe syntagmatique pour ce qui

¹⁹ Au-delà de l'anthropologie ricœurienne, l'idée d'un monde de la vie constitué des représentations de chacun reste valable. Elle présuppose l'usage par tous de la raison, en considérant d'une part que les choix axiomatiques sont libres et que les raisonnements peuvent être justes... ou non ! Il est donc possible d'intégrer dans ce monde des pensées anti-idéalistes militantes. Néanmoins, elle n'échappe pas à une posture phénoménologique au sens où c'est *chacun* qui pense ce monde de la vie en y englobant la pensée des autres, sous réserve de la justesse de leurs raisonnements...

²⁰ Philippe Mongin, « Waterloo ou la pluralité des interprétations », *Littérature*, vol. 1 (2012), 84-113, ici 109-10.

²¹ Ici, la pensée de Ricœur joue directement le rôle de « pensée rivale ».

concerne la métaphore, développant ainsi l'un des thèmes de l'ouvrage, que la métaphore comme discours – l'énoncé métaphorique – relève de ce dernier axe.

À la quatrième étude, page 148, Jakobson fait à nouveau figure d'autorité sur un autre point important pour Ricœur, toujours avec la même référence à l'ouvrage de l'UNESCO : la polysémie est la règle, les contextes servent à réduire les possibles pour espérer rendre univoque le message adressé. Trois pages plus loin, Ricœur souligne l'avancée relative de Jakobson vis-à-vis de Saussure (en cinquante ans précise-t-il, sans doute malicieusement) : dorénavant la métonymie fonctionne par associations, comme la métaphore (ici le recueil *Essai de linguistique générale* sert de référence).

Page 156, Jakobson est une fois de plus mis en avant comme autorité, pour mieux casser la dichotomie entre signifiant et signifié, à l'aide d'une citation issue de sa contribution pour l'UNESCO²². Cette citation n'est pas choisie au hasard, car si elle entremêle code et message, signifiant et signifié, elle s'achève par une idée forte de Ricœur : la capacité créative du langage.

Page 163, Ricœur s'appuie sur l'invitation de Jakobson à mettre au pluriel le mot code pour mieux suggérer de « renoncer à appeler code un système aussi peu systématique ». Quatre pages plus loin, il converge avec Jakobson sur le rôle essentiel du contexte dans le cadre de la polysémie des mots, et consolide ainsi le primat de la phrase sur le mot dans la question du sens. Il cite Jakobson en note dans une assertion où la question de la création et de l'invention domine celle du sens.

Dans la cinquième étude, Ricœur présente le fameux article de Jakobson « Linguistique et poétique ». Jakobson y identifie la fonction poétique comme celle qui vise le message lui-même et non l'émetteur ou le récepteur. Ricœur détaille les principales idées de Jakobson, la quasi-corporéité du message, l'adhésion du sens et du son et l'effacement de la fonction référentielle, puisque la visée du message est lui-même, qu'il existe pour lui-même. Jakobson dit qu'en poésie, l'émetteur, le récepteur et la référence sont *dédoublés* (selon la traduction de *split* en anglais retenue par Nicolas Ruwet, traducteur des *Essais*). L'ambiguïté joue un rôle clef, que Jakobson illustre avec la pratique de certains conteurs de commencer par : « Cela était et cela n'était pas²³. »

²² « Bien que ce point de vue limitatif ait encore ses tenants, la séparation absolue des deux aspects aboutit en fait à la reconnaissance de deux relations hiérarchiques différentes : une analyse du code tenant dûment compte des messages et vice versa. Sans confronter le code avec les messages, il est impossible de se faire une idée du pouvoir créateur du langage. »

²³ « The supremacy of the poetic function over the referential function does not obliterate the reference but makes it ambiguous. The doublesensed message finds correspondence in a split addresser, in a split addressee, as well as in a split reference, as is cogently exposed in the preambles to fairy tales of various peoples, for instance, in the usual exordium of the Majorca storytellers: "Aixo era y no era" (It was and it was not). The repetitiveness effected by imparting the equivalence principle to the sequence makes reiterable not only the constituent sequences of the poetic messages but the whole message as well. This capacity for reiteration whether immediate or delayed, this reification of a poetic message

Ricœur va conserver ce dédoublement de la référence pour ses propres fins. Pour lui, savoir si la référence est abolie ou si elle est dédoublée implique une « décision proprement philosophique sur ce que signifie réalité » (187). Sa thèse est que l'affaiblissement de la référence au réel quotidien libère une autre sorte de référence à d'autres dimensions de la réalité. Dans l'article original de Jakobson, le *split* n'est pas central et de fait peu développé ensuite. Jakobson enchaîne plutôt sur la réification du message poétique par sa répétabilité. Ricœur valide cette idée de quasi-objet ainsi que celle de réévaluation des fonctions, sur laquelle insiste également Jakobson²⁴.

Pages 188 et 189, Ricœur développe à partir de Genette et de la notion de « figure » l'idée jakobsonienne du poème comme message centré sur lui-même. Mais vient alors sa propre conclusion :

Je me demande si ce qui est proprement dénoté, et non pas seulement connoté, par cette méditation sur l'espace, est entièrement satisfaisant. Ce qui me paraît acquis, c'est l'idée d'une opacité du discours centré sur lui-même, l'idée que les figures rendent visible le discours. Ce que je mets en question, ce sont les deux conséquences qu'on en tire. On pose d'abord que la suspension de la fonction référentielle, telle qu'elle est exercée dans le discours ordinaire, implique l'abolition de toute fonction référentielle ; reste à la littérature de se signifier elle-même. C'est là, encore une fois, une décision sur la signification de la réalité qui excède les ressources de la linguistique et de la rhétorique, et qui est d'ordre proprement philosophique [...]. La seconde réserve porte sur la distinction même entre dénotation et connotation ; peut-on dire que le message figuré se borne à signifier la poésie, c'est-à-dire la qualité particulière du discours qui porte la figure ? Le surplus de sens resterait alors générique, comme l'est d'ailleurs l'avertissement : « Ici, poésie ! » (189-90)

Ricœur s'appuie alors sur l'idée de *mood*, de valeur affective, qu'il reprend à Frye, pour retrouver un enracinement dans la réalité : le poème redevient ainsi un « index ontologique » (190). La distinction connotation-dénotation relève en effet pour lui d'une simple hypothèse positiviste, laissant à la seule prose scientifique le pouvoir de dénoter. Associant les tenants d'une

and its constituents, this conversion of a message into an enduring thing, indeed all this represents an inherent and effective property of poetry » (Roman Jakobson, « Closing Statement. Linguistics and Poetics » (1960), in *Language in Literature* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 62-94, ici 85-6).

²⁴ « Briefly, poeticalness is not a supplementation of discourse with rhetorical adornment but a total reevaluation of the discourse and of all its components whatsoever » (Jakobson, « Closing Statement. Linguistics and Poetics », 93).

telle hypothèse à ceux pour qui la métaphore est substitution d'un nom, Ricœur affirme que la métaphore, prise comme énoncé, « enseigne quelque chose, et ainsi contribue à ouvrir et découvrir un autre champ de réalité que le langage ordinaire » (191).

Entre les pages 223 à 235, dans la sixième étude, Ricœur présente la théorie de Jakobson qui résume le discours à deux types de figure, la métaphorique et la métonymique. Ricœur montre que ce faisant s'appauvrit l'idée même de procès métaphorique. Remontant les arguments, il met en lumière qu'il est difficile de conclure autrement dès lors que, comme Jakobson, on refuse la séparation entre sémiotique et sémantique et considère de fait l'ensemble du langage comme sémiotique. En étudiant les travaux de Le Guern, très inspirés de Jakobson, mais les élargissant vers la sémantique d'une part, la référence d'autre part (avec l'idée d'*image associée*), il revient malgré tout à sa propre compréhension de la métaphore, celle qui réclame d'être pensée comme énoncé, susceptible d'ouvrir un monde.

Plus loin dans la sixième étude, Ricœur met en parallèle la démarche de Jakobson et la sienne, s'appuyant sur deux versions du « procès métaphorique » : là où Jakobson généralise l'essence substitutive de la métaphore dans ce procès, Ricœur généralise son essence prédicative. Là où Jakobson généralise un phénomène sémiotique, Ricœur généralise un phénomène sémantique : « [...] l'assimilation l'une à l'autre de deux aires de signification par le moyen d'une attribution insolite » (252).

Dans la septième et avant-dernière étude, Ricœur revient sur « Linguistique et poétique » de Jakobson (281-2) et reprend les idées de référence dédoublée et d'ambiguïté (« cela était et cela n'était pas »). Dans ce passage, il signale que c'est, chez Jakobson, la dimension phonique qui est à l'origine de ce dédoublement, mais il enchaîne en revenant sur les tenants de l'abolition de la référence, courant dominant dans la critique littéraire. Ceux-ci (et Jakobson en est) voient dans le poème quelque chose « qui dure ». Par le son, le message qu'est une poésie s'extraîrait de son contexte et s'épaissirait jusqu'à devenir un quasi-objet, une structure dépendant entièrement de ses rapports internes.

Là apparaît enfin la divergence axiomatique :

Il est admis, par les critiques formés à l'école du positivisme logique, que tout langage qui n'est pas *descriptif* – au sens de donner des informations sur des *faits* – doit être *émotionnel*. En outre, il est admis que ce qui est « émotionnel » est purement ressenti « à l'intérieur » du sujet et n'est rapporté en aucune façon que ce soit à quelque chose d'extérieur au sujet. [...] Cet argument – qui a donc une double face – n'est pas originairement dérivé de la considération des œuvres littéraires ; c'est un postulat importé de la philosophie dans la littérature. Et ce postulat décide du sens de la vérité et du sens de la réalité. Il dit qu'il n'y a pas de vérité hors de la vérification possible (ou de la falsification) et que toute vérification, en dernière analyse, est empirique, selon les procédures scientifiques. Ce postulat fonctionne en critique littéraire comme un préjugé (285).

Et Ricœur de conclure cette étude pour ouvrir sur la dernière en revenant à nouveau à Jakobson : « Car il appartient au discours spéculatif d'articuler, avec ses ressources propres, ce

qui est spontanément assumé par ce conteur populaire qui, selon Roman Jakobson, “marque” l’intention poétique de ses récits en disant *Aixo era y no era* [Cela était et cela n’était pas] » (321).

III. « L’englobement » de Ricœur

Ce débat que Ricœur a organisé avec Jakobson n’a pas fait l’unanimité. Jean-Claude Coquet, dans sa contribution à *Paul Ricœur et les sciences humaines*, intervient comme linguiste sur un ton assez critique de la posture de Ricœur (qui refuserait au linguiste non philosophe de se positionner sur ce qu’est la réalité) mais aussi de sa pensée, en particulier son manque d’éclaircissement sur la « réalité » à laquelle il fait référence et sa facilité rhétorique sur l’attribution d’une énonciation à un *qui* qui n’est pas un sujet parlant (« une expérience demande à se dire » ou « le langage se sait dans l’être »)²⁵.

Mais c’est Luce Fontaine-De Visscher, philosophe du langage, qui se montre la plus sévère à l’égard de Ricœur²⁶. Pour elle, la fonction référentielle du langage chez Jakobson n’est pas conciliable avec la phénoménologie. Elle reproche à Ricœur son acharnement à esquiver l’idéalisme en voulant à tout prix que la métaphore « réfère ». Elle doute de l’apparente convergence que Ricœur met en avant à propos de la référence dédoublée, qualifiant son usage de l’idée jakobsonienne de « glissement ». Il « semblerait que le dédoublement jakobsonien de la référence soit sollicité [par Ricœur] dans le sens d’un dépassement vers un surplus qui en est la négation²⁷ ».

Notons enfin sa remarque piquante sur le procédé à l’œuvre dans *La métaphore vive* :

[...] une thèse toujours présente dont l’auteur poursuit inlassablement la fondation en faisant flèche de tout bois, non sans d’ailleurs la plus grande honnêteté intellectuelle ; et

²⁵ Jean-Claude Coquet, « Pensée du langage », in Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines* (Paris : La Découverte, 2007), 117-25, ici 122.

²⁶ « Oserons-nous le dire ? Le long de ce beau livre inspiré par la passion du vrai, une équivoque semble planer, surtout dans les deux dernières Études. Si ce n’était trop caricatural, on pourrait l’articuler ainsi : d’une part la métaphore est incontournable et tout discours, même spéculatif, est pris en elle ; d’autre part l’esprit s’en sert comme instrument pour exprimer ce qu’il sait toujours déjà au départ (donc avant le langage) : qu’il y a de l’Être [...]. Dans cette “réflexion” totalisante, nous voyons une fois de plus le langage se dissiper comme un nuage et disparaître devant le non-langage. Son “usage”, son “usure” ne sont plus pensés. Or y aurait-il réflexion si elle n’était inachevable de principe, si l’épaisseur du langage n’était première, permettant au langage d’être ce mouvement indéfini de reprise sur soi ? Ignorer la béance n’est pas la supprimer, c’est viser le profil (*Abschattung*) et ne pas voir la profondeur sur laquelle il se découpe » (Luce Fontaine-De Visscher, « Métaphore et référence dans la poétique de Jakobson », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 36 (1979), 509-27, ici 521).

²⁷ Fontaine-De Visscher, « Métaphore et référence dans la poétique de Jakobson », 527.

l'on ne sait si l'on doit admirer davantage chez lui l'habileté ou l'amour de la philosophie²⁸.

Quelle est au final l'analyse que nous faisons de cette confrontation orchestrée ?

D'une part, on doit considérer ce débat comme naturel. Jakobson est à cette époque l'un des penseurs de la poétique (les publications de recueil en français sont récentes – 1963, 1975) ; il est en débat avec Benveniste et nombreux sont ceux qui s'inspirent de lui (Le Guern, par exemple, professeur titulaire d'une chaire de philologie française et linguistique en 1971).

Ce débat est également stratégique. Derrière Jakobson, nous l'avons indiqué, se trouvent les structuralistes, et, plus profondément encore, le positivisme logique.

Est-il fallacieux ? Parfois, comme nous l'avons vu, l'argument d'autorité consistant à se ranger derrière Jakobson pour de mauvaises raisons peut être discutable²⁹.

Néanmoins, ce que nous observons, c'est la reprise de concepts ou de raisonnements (et nous faisons partis de ceux qui interprètent « dédoublement » comme Ricœur et non comme Fontaine-De Visscher) ou leur contestation, lorsqu'il n'y trouve pas de fondements suffisamment solides. En déconstruisant ces concepts et ces raisonnements, Ricœur parvient à trois points de divergence entre Jakobson et lui : la métaphore/mot, la métaphore sémiotique et la référence dans le cadre ontologique des positivistes logiques. Il montre que la première est issue de la seconde et que celles-ci reposent finalement sur le postulat de la troisième. Repartant de sa propre hypothèse d'une possibilité de référence autre que via le descriptif, associée à la dimension sémantique de la métaphore, il peut alors redérouler l'idée de procès métaphorique, de référence dédoublée et d'ambiguïté. C'est l'*encompassing*.

Grâce à cette démarche, Ricœur expose la pensée d'un auteur (et d'autres grâce à cette première exposition), reprend certains arguments qu'il montre fondés, certains concepts qu'il juge pertinents, et, bien sûr, progresse ainsi dans sa propre démonstration.

Ricœur n'explique pas les raisons de sa démarche ni ne la nomme, mais il en propose parfois une esquisse. Dans *Temps et récit 1*, il annonce :

Ma thèse repose sur l'assertion d'un lien indirect de dérivation par lequel le savoir historique procède de la compréhension narrative sans rien perdre de son ambition scientifique. En ce sens elle n'est pas une thèse du juste milieu (Cela n'exclut pas que l'explication historique soit décrite comme un « mixte » [...]. Mais « mixte » ne veut dire ni

²⁸ Fontaine-De Visscher, « Métaphore et référence dans la poétique de Jakobson », 510-1.

²⁹ On peut trouver dommage que Ricœur n'ait pas mis en avant plus de points de convergence avec Jakobson dont le structuralisme n'évite pas la possibilité d'un surcroît ontologique de la métaphore, même s'il ne pouvait l'écrire ainsi : voir par exemple les pages 46-7, ou encore 64 de *Huit questions de poétique* (Roman Jakobson, *Huit questions de poétique* (Paris : Seuil, 2003), tiré de l'ouvrage paru en 1973 *Questions de poétique*).

confus, ni ambigu. Un « mixte » est tout autre chose qu'un compromis, dès lors qu'il est soigneusement construit comme « mixte » au plan épistémologique qui lui est approprié.)³⁰.

On peut également le citer dans *La critique et la conviction*, au sujet des structuralistes :

J'ai beaucoup de respect pour leur argumentation ; par conséquent le point de divergence est très soigneusement délimité et préparé par un très grand effort de compréhension. De façon plus générale, je ne parle que des auteurs que je peux accompagner assez loin pour pouvoir dire que la séparation d'avec eux m'est coûteuse mais qu'elle m'est aussi profitable parce que je suis passé par l'école de leur adversité. Ceux avec lesquels je n'ai pas ce rapport de conflictualité productive, je n'en parle pas. Ce qui explique nombre de mes silences [...] ; ils viennent seulement de ce que je ne rencontre pas ces auteurs [...] ils sont là où je ne passe pas³¹.

Plus souriant enfin est l'exemple de son échange avec Greimas, comme Ricœur le raconte :

J'avais essayé d'expliquer que le structuralisme représentait une étape dans mon propre discours, le passage par l'objectivité du texte. [Greimas] m'avait répondu : « En somme, vous m'englobez. Mais puisque vous parlez, moi je fais la sémiotique de ce que vous avez dit : donc, je vous englobe ! »³².

IV. Conclusion. Phénoménologie herméneutique et Raison

Avons-nous finalement cette cohérence annoncée ? Il nous semble que oui, même si le procédé ricœurien peut sembler une façon non narrative de résoudre un conflit entre pensées rivales.

D'une part, nous sommes dans le cadre d'une phénoménologie herméneutique : il n'y a pas de solipsisme – l'autre est essentiel dans le dispositif – mais c'est bien Ricœur en tant que *Dasein*, dirons-nous (lui-même parlerait plutôt d'*homme capable*), qui configure le monde en tirant (ses propres) leçons de la pensée des autres (telles qu'il les lit). Il enrichit sa pensée en intégrant celle des autres et contribue à enrichir la réflexion collective.

D'autre part, Ricœur, même s'il propose une relecture englobant celle des autres, respecte totalement les divergences axiomatiques. Il cherche certes au maximum à éliminer les différends

³⁰ Paul Ricœur, *Temps et récit 1* [1983] (Paris : Seuil, 2001), 166 et sa note de bas de page.

³¹ Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris : Calmann-Lévy, 1995), 124.

³² Ricœur, *La critique et la conviction*, 123.

liés à des jeux de langages hétérogènes, dans un travail de traduction, mais il sait qu'un tel travail ne peut jamais être total.

Enfin, il fait usage de la Raison. Celle-ci, chez Ricœur, reste très pure et kantienne dans son travail philosophique. Elle n'est pas dialectique, comme le remarque Marcelo qui souligne que la confrontation de pensées rivales ne donne pas lieu à synthèse³³. La dialectique du procédé reste rhétorique. En revanche, le crible est passé sur les raisonnements et est évaluée la richesse des concepts.

Ce procédé s'apparente bien à l'anthropologie philosophique que Ricœur construit. Chaque rencontre modifie et enrichit sa pensée.

Pour conclure, on peut s'interroger sur l'absence totale de l'idée de compromis dans notre réflexion. Pour tirer un vrai bénéfice de la différence des autres et de leur pensée, il convient de réaliser le travail d'analyse qui « déconstruit » les justifications. Or une telle déconstruction rappelle celle que défendent Boltanski et Thévenot pour parvenir au compromis. Mais ce n'est pas le compromis que souhaite Ricœur dans son travail de philosophe, au contraire, il la redoute³⁴.

Est-ce que le compromis serait en revanche présent dans l'anthropologie ricœurienne ? Pas plus, selon nous. Certes, comme le rappelle Marcelo, Ricœur a mis en avant le travail de Boltanski et Thévenot et l'idée de compromis dans son entretien avec *Alternative non violente*³⁵. Mais son regard sur cette idée reste très critique dans *Le juste* ou dans *Parcours de la reconnaissance*³⁶. Si la multiplicité des ordres de grandeurs est pour lui une clef particulièrement pertinente, l'exercice de déconstruction requis par la recherche du compromis laisse intact in fine ce que chacun ne peut abandonner sans ne plus être lui-même. S'enrichir et apprendre de l'autre, oui, ne plus se reconnaître, non. La limite est là, qui justifie le conflit, la révolte, etc. Rêver d'un monde où les choix axiomatiques de tous sont uniformes est justement ce que ne veut pas Ricœur.

³³ Marcelo, « From Conflict to Conciliation and Back Again. Some Notes on Ricœur's Dialectic », 354.

³⁴ « Au fond, une chose me préoccupait vraiment : la consistance de mon discours ; pour moi, il s'agissait avant tout de résoudre mes propres contradictions, les tensions entre les influences diverses ; mon problème était toujours de savoir si je construisais de fausses fenêtres, si ce que je faisais n'était pas qu'un compromis, ou si c'était réellement la promotion d'une position tierce, capable de tenir la route » (Ricœur, *La critique et la conviction*, 118).

³⁵ Ricœur, « Pour une éthique du compromis », *Alternatives non violentes*.

³⁶ Dans *Le juste* par exemple : s'il « n'existe pas de position de surplomb », s'il « n'existe jamais que des figures de compromis », alors « si quelque bien commun supérieur reste visé par le compromis, en tant que figure générale d'interaction, il est aussi indéterminé qu'est fragile le lien instauré par le compromis. À défaut de l'utopie de l'Eden, ne s'offrent à être gérés que des compromis toujours menacés de virer à la compromission » (Ricœur, *Le juste 1*, 141). Voir également *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris : Stock, 2004).

Il accorde en revanche de la valeur à la *recherche* du compromis entre les « cités », car, en tant que telle, elle est un « exercice critique » puisque le « transfert d'un monde dans un autre est caractérisé par un transfert d'arguments susceptible de miner de l'intérieur les principes de grandeur de telle ou telle cité, ainsi soumise au feu du jugement du soupçon³⁷ ». Il y a donc à l'œuvre des mécanismes qui visent à s'enrichir l'un l'autre. Mais la finalité n'est pas d'uniformiser, ou de constater le différend irréductible, plutôt de faire travailler la Raison, d'apprendre ensemble.

Il y a ici une forme d'optimisme kantien d'une raison collective qui construirait à plusieurs voix, un peu comme dans l'éthique de la communication de Habermas et Apel. Mais, chez Ricœur, cette raison pratique est imparfaite et la pluralité des voix traduit non seulement la distance pratique entre le début de la discussion et sa fin idéale, mais aussi une pluralité des universaux, ou simplement une discrédance irréductible. Cela ne veut pas dire que la discussion est sans effet sur les protagonistes, au contraire, mais elle ne doit pas ambitionner le consensus et l'homogène, pour que la Cité ne devienne pas mortifère (ou molle !)³⁸. Chez Ricœur, la rencontre de l'autre est par nature le mécanisme de réduction du conflit, quelle que soit sa forme. L'institutionnalisation peut faciliter ce mécanisme, mais, chez Ricœur, nous sommes tous juges.

³⁷ Ricœur, *Le juste 1*, 138 et 139.

³⁸ « Dans une société pluraliste, une des grandes questions est de savoir comment garder des convictions communes, alors qu'il existe une grande diversité d'opinions. Comment ne pas tomber dans un scepticisme généralisé ? [...] Comment éviter que la tolérance molle engloutisse tout ? » (Paul Ricœur, « Agir, dit-il » (1988), in *Philosophie, éthique et politique* (Paris : Seuil, 2017), 49-63, ici 60).

Bibliographie

- Olivier Abel, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *Esprit*, vol. 7 (1993), 60-72.
- Robert Boyd, Peter J. Richerson, et Joseph Henrich, « The Cultural Niche. Why Social Learning is Essential for Human Adaptation », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 108, sup. 2 (2011), 10918-25.
- Jean-Claude Coquet, « Pensée du langage », in Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines* (Paris : La Découverte, 2007), 117-25.
- Luce Fontaine-De Visscher, « Métaphore et référence dans la poétique de Jakobson », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 36 (1979), 509-27.
- Roman Jakobson, « Closing Statement. Linguistics and Poetics » (1960), in *Language in Literature* (Cambridge : Harvard University Press, 1987), 62-94.
- , *Huit questions de poétique* (Paris : Seuil, 2003).
- Jean-François Lyotard, *Instructions païennes* (Paris : Galilée, 1977).
- , *Le différend* [1983] (Paris : Éditions de Minuit, 2013).
- Jean-François Lyotard et Jean-Loup Thébaud (1979), *Au juste* (Paris : Christian Bourgois, 2006).
- Gonçalo Marcelo, « From Conflict to Conciliation and Back Again. Some Notes on Ricœur's Dialectic », *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 38 (2010), 341-66.
- Philippe Mongin, « Waterloo ou la pluralité des interprétations », *Littérature*, vol. 1 (2012), 84-113.
- Paul Ricœur, *La métaphore vive* (1975) (Paris : Seuil, 2002).
- , *Temps et récit 1* [1983] (Paris : Seuil, 2001).
- , *Du texte à l'action* [1986] (Paris : Seuil, 1998).
- , « Agir, dit-il » (1988), in *Philosophie, éthique et politique* (Paris : Seuil, 2017), 49-63.
- , « Pour une éthique du compromis », *Alternatives non violentes*, vol. 80 (1991), 2-7.
- , *Le juste 1* (Paris : Esprit, 1995).
- , *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris : Calmann-Lévy, 1995).
- , *Le juste 2* (Paris : Esprit, 2001).
- , *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris : Stock, 2004).