

Les traditions de l'imaginaire

Réflexions sur les conditions de l'imagination politique

Olivier Abel

Professeur émérite IPT

Membre du CRAL – EHESS

Introduction : l'imagination comme problème politique

Dans la réflexion qui suit, je voudrais explorer les grandes lignes par lesquelles la philosophie ricœurienne de l'imagination touche à la question du pouvoir et du politique. Je voudrais cependant le faire en me déplaçant un peu par rapport à la question de l'imaginaire social, de l'idéologie et de l'utopie, et en faisant appel à l'idée, énoncée très tôt par Ricœur, des « traditions de l'imaginaire ».

On pourrait en effet considérer l'imagination comme une des « capacités » humaines, car il y a véritablement un *pouvoir* de l'imagination qui est un pouvoir des possibles. C'est là toute une ligne des recherches de Ricœur, notamment dans le sillage de l'imagination productrice kantienne. « Il apparaît que l'imagination est bien ce que nous entendons tous par là : un libre jeu avec des possibilités »¹. Aussitôt cependant cette approche de l'imagination comme pouvoir croise chez Ricœur d'autres approches qui la bordent : une approche phénoménologique par les variations imaginatives, où l'imagination fait varier les « profils » de ce qu'elle vise ; une approche plus éthique de l'imagination comme injonction imaginante à se mettre à la place de l'autre, tout en sachant qu'on n'y est jamais ; et puis bien sûr une approche poétique de l'imagination créatrice elle-même, où le « libre jeu » de la création est précisément inséparable de la faculté de se donner et de suivre des règles. Et c'est ici, à l'encontre de toute prétention à penser une imagination radicale, saisie dans sa pureté à partir d'un schématisme originaire², que Ricœur propose de greffer le thème de l'imagination sur celui du langage, avec l'idée d'un schématisme poétique, c'est-à-dire d'un schématisme qui n'est pas inscrit dans les arcanes invariables et indicibles de l'âme, mais diversement généré par des formes d'un langage à la fois sédimenté, comme incorporé à la chair de nos habitudes, et en état d'émergence, en « état second »³. Parlant de la métaphore et de la mise en intrigue, il écrit : « Dans les deux cas, l'innovation se produit dans le milieu du langage et révèle quelque chose de ce que peut être une imagination qui produit selon des règles. Cette production réglée s'exprime, dans la construction des intrigues, par le passage incessant entre l'invention d'intrigues singulières et la constitution par sédimentation d'une typologie narrative »⁴.

¹ Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris : Seuil, 1986), 220.

² Voir la critique de Heidegger sur ce point dans le chapitre sur « l'imagination pure », dans *L'homme faillible*.

³ Tout cela était le sujet de mon mémoire de maîtrise où Ricœur m'avait donné à travailler sur « La fonction imaginaire de la parole », puis de ma thèse de doctorat, poursuivie sous sa direction sur « Le statut phénoménologique de la rêverie poétique de Gaston Bachelard ».

⁴ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, 21.

Tout ce vaste chantier est très certainement la suite de ce à quoi Ricœur avait « donné jadis le nom ambitieux de poétique de la volonté »⁵. Et en effet il ne faut pas oublier que pour lui le texte ne parle pas directement à la volonté, mais il lui parle médiatement, à travers l'imagination – une imagination en quelque sorte soulevée par le texte poétique.

Mais la question que je voudrais poser aujourd'hui, à propos du pouvoir de l'imagination, serait celle d'un pouvoir du « faux », au sens où Platon en parle dans *Le Sophiste* à propos du discours, mais et qu'il me semble important, sinon urgent, de poser à propos de l'image et de l'imagination : si l'on veut penser la notion terriblement importante et difficile de « vérité métaphorique », il faut aussi penser la puissance imaginante du faux, le pouvoir de mystification, d'illusion, d'enfermement dans une réalité sans issue, ou au contraire de fuite hors du réel. Comment distinguer la fonction critique et poétique de l'imagination créatrice des égarements d'une imagination falsificatrice, décuplée par le management créatif, la mondialisation des imaginaires, la technologie et l'industrie numériques à l'âge de l'IA et des réalités augmentées ? L'entreprise totalitaire n'est-elle pas précisément de remodeler totalement l'imaginaire ?

Ce que je voudrais ici évoquer, à côté bien sûr d'autres sources, plus philosophiques, du thème de l'imagination dans la pensée de Ricœur, c'est le contexte dans lequel ce thème se déploie. C'est à Nanterre, en effet, à la fin des années 60 et au début des années 70, que Ricœur n'a cessé de chercher à penser l'interface entre l'imagination et l'institution. Il est très significatif que son cours sur l'institution chez Hegel ait été interrompu en mars 1968 par Daniel Cohn-Bendit, car le thème de « l'imagination au pouvoir » est un des thèmes majeurs de la pensée de mai 68⁶. Comment penser l'articulation entre l'institution et l'imagination, entre une institution *imaginante* et une imagination *instituyente*, une imagination qui accepte de s'instituer. Il est non moins significatif que ce soit Ricœur à la même époque qui dirige la thèse de Cornélius Castoriadis, parue en 1975 sous le nom de *L'institution imaginaire de la société* (Seuil 1975). On sait que Castoriadis avait fondé avec Claude Lefort en 1949 la revue *Socialisme ou barbarie*, une revue critique du marxisme stalinien alors dominant. Mais le débat de Ricœur, tout en forgeant les grands thèmes de ce qui deviendra la matrice de *La métaphore vive*, de *L'imagination*, et d'*Idéologie et utopie*, et notamment ceux de « l'imaginaire social », c'est de déconstruire le mythe de l'imagination purement productrice, créatrice, *autopoétique*. C'est bien le nœud de sa discussion avec Castoriadis, qui semble vouloir enfermer Ricœur dans le présupposé théologique que Dieu seul est créateur, sans mesurer les motifs proprement philosophiques, mais aussi politiques, des réserves apportées par Ricœur.

Dans son dialogue tardif (mars 1985) avec Castoriadis publié par Johann Michel⁷, Ricœur lui dit successivement : « L'idée de la nouveauté absolue est impensable. Il ne peut y avoir du nouveau qu'en rupture avec l'ancien : il y a du pré-réglé avant nous, que nous dérégions pour le régler autrement » (p. 44). « On ne peut penser la novation que sous conditions : il faut d'abord qu'il y ait eu des configurations antérieures. (...) Ce qui existe, ce sont des configurations préalables que nous reconfigurons – et nous procédons ainsi, de configurations en configurations. (...) C'est

⁵ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, 213.

⁶ Le profond paradoxe de l'imaginaire de Mai 68 a été que l'on a cessé un temps de comparer, de tout ramener au commensurable, dans une sorte de fête de la pluralité radicale et incomparable des formes de vie. Mais que dans le même temps l'imaginaire libertaire, par son rejet des institutions et des règles, a fait le lit du marché, de l'universel échange.

⁷ Cornélius Castoriadis et Paul Ricoeur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, édité et préfacé par Johann Michel (Paris : INA/Éditions EHESS, Collection « Audiographie », n°15, 2016).

ce que je voulais dire en limitant les excès d'une sorte d'anarchisme de la raison. La raison fait suite à elle-même, mais dans une dialectique de l'innovation et de la sédimentation » (p. 46). « Vous ne tenez pas du tout compte de mon argument principal, à savoir la rétroaction : en ouvrant du futur, nous délivrons de nouvelles potentialités » (p. 57). « Je n'ai aucun accès à ce premier moment du langage. Précisément, le problème que vous êtes condamné vous-même à vous poser est celui d'une institution qui commence de rien » (p. 60).

Il me semble que ce que Ricœur a voulu proposer, dans ce contexte très particulier, c'était une sorte de critique de l'imagination pure. Pour parodier la dernière phrase de *Le volontaire et l'involontaire* : imaginer n'est pas créer. Et c'est aussi un éloge de l'institution, d'une institution instituante mais aussi toujours déjà instituée. Car il y a une imagination instituante, certes, mais il y a aussi une imagination instituée. C'est ici je crois le point d'insertion du thème des « traditions de l'imaginaire ».

Dans cet écart entre imagination instituante et imagination instituée on peut voir un « problème des générations », pour reprendre le titre du fameux livre de Karl Mannheim⁸. Cela se produit quand une génération ancienne écrase la génération nouvelle par le poids de sa tradition, de son héritage, de telle sorte que la génération nouvelle n'a pas assez de force pour rompre et remanier l'héritage, frayer son chemin à ses propres questions, à son propre horizon d'attentes. Cela se produit aussi quand une génération nouvelle, plus nombreuse que celle qui la précède⁹, ou appuyée sur des mutations technologiques qui brisent la transmission et les traditions, refuse tout espace d'expérience antérieur, de telle sorte que la génération ancienne n'a pas de quoi résister à son enfouissement, à son érasement par le nouveau, à la réécriture totale du passé par le présent.

Ce décalage des générations est au cœur du problème proprement politique posé par *Idéologie et utopie*, mais ce débat touche aussi à la conception de l'imagination elle-même. Car l'imagination elle-même est réglée par la dialectique de la sédimentation et de l'innovation, de la tradition et de l'invention créatrice : elle tient à cet écart constitutif qui fait que le sujet est toujours à la fois plus vieux et plus jeune que lui-même, comme dit Ricœur. Et c'est pourquoi je pense que ses recherches sur l'imagination sont d'un grand apport à la philosophie politique contemporaine, par l'idée qu'il y a des conditions à poser au pouvoir de l'imagination.

⁸ « D'où le caractère que Mannheim appelle dialectique des phénomènes que le terme de génération recouvre : non seulement la confrontation entre héritage et innovation dans la transmission de la vie culturelle, mais le choc en retour des mises en question portées par les plus jeunes classes d'âge sur les certitudes acquises par les anciens dans leurs jeunes années. C'est sur cette compensation rétroactive, cas remarquable d'action réciproque, que repose, en dernier ressort, la continuité du changement de générations, avec tous les degrés de conflits auxquels cet échange donne lieu » (Paul Ricoeur, *Temps et récit* III (Paris : Le Seuil, 1985), 164).

⁹ Il est remarquable que dans ces moments de bascule des sociétés, ces générations montantes sont souvent non seulement plus nombreuses que celles qui les précèdent mais aussi de celles qui leur succèdent.

Les traditions de l'imaginaire

La notion de « tradition de l'imaginaire » que je vais maintenant placer au centre de mon sujet, apparaît dans un texte du printemps 1960, intitulé « L'image de Dieu et l'épopée humaine »¹⁰, qui se présente comme l'un des rares textes vraiment théologiques de Ricœur, où il remanie profondément le thème de « l'image de Dieu » à partir des pères grecs, en déconstruisant la tradition augustinienne, qui réduit la chute et la rédemption à une sorte d'individualisme moraliste et apolitique¹¹.

À lire ce texte on mesure d'abord combien il y a très tôt dans sa pensée une fonction poétique, créatrice, prophétique, et prospective de l'imagination. L'imagination est aux commandes de l'existence. Mais l'idée, c'est aussi qu'il y a toujours déjà un noyau imaginaire, éthico-mythique, avec des images de la vie bonne, des manières de voir le monde. On remarque que nous sommes ici au plan de ce que Ricœur appelle la visée éthique, et il me semble très fécond d'explorer les liens entre éthique et imagination sur ce registre-là, dans l'innocence première de l'imagination¹², en quelque sorte, avant de la faire passer par la règle morale qui nous rendra attentif à ses dévoiements.

L'imagination a une fonction métaphysique qu'on ne saurait réduire à une simple projection des désirs vitaux inconscients et refoulés ; l'imagination a une fonction de prospection, d'exploration à l'égard des possibles de l'homme. Elle est par excellence l'institution et la constitution du possible humain. C'est dans l'imagination de ses possibles que l'homme exerce la prophétie de sa propre existence. (...) l'imagination en tant que fonction mytho-poétique est aussi le siège d'un travail en profondeur qui commande les changements décisifs de nos visions du monde ; toute conversion réelle est d'abord une révolution au niveau de nos images directrices ; en changeant son imagination, l'homme change son existence¹³.

Dans la dernière phrase, on voit apparaître l'idée que seule une intervention poétique permet d'ébranler et de bouleverser l'orientation de cet imaginaire. Elle annonce ce qui sera développé dans le texte « Rhétorique, Poétique, Herméneutique » :

La conversion de l'imaginaire, voilà la visée centrale de la poétique. Par elle, la poétique fait bouger l'univers sédimenté des idées admises, prémisses de l'argumentation rhétorique. Cette même percée de l'imaginaire ébranle en même temps l'ordre de la persuasion, dès

¹⁰ C'est le texte d'une conférence donnée lors d'un « Congrès commun des mouvements protestants d'adultes », le 8 avril 1960 à Versailles, publiée in *Revue du Christianisme Social*, 1960, et reprise in *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 1964) 112-131.

¹¹ Une comparaison ici avec les travaux de Pierre Legendre (comme *Dieu au miroir, Étude sur l'institution des images*, Paris : Fayard, 1994) serait certainement féconde. La question de la « ressemblance » est en effet une question anthropologique (et politique) cruciale.

¹² C'est le registre de l'anthropologie de *L'homme faillible*.

¹³ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 147-8.

lors qu'il s'agit moins de trancher une controverse que d'engendrer une conviction nouvelle¹⁴.

On vient de voir que l'imagination est l'institution du possible humain. Mais ce que nous lisons dans ce texte va plus loin : c'est que l'imaginaire est l'élément de la reconnaissance, et que cette reconnaissance mutuelle est portée par les médiations au travers desquelles cet imaginaire est institué. L'idée centrale est qu'à côté de l'institution politique qui régule les rapports de domination et les institutions économiques qui régulent les rapports d'exploitation, il y a place pour des « traditions de l'imaginaire » qui instituent la possibilité de la reconnaissance mutuelle, et en sont en quelque sorte l'élément. Je propose de citer de longs passages de ce texte important :

C'est à travers des images de l'homme que se poursuit cette requête d'estime mutuelle ; et ces images de l'homme font toute la réalité de la culture. J'entends par là la coutume, les mœurs, le droit, la littérature, les arts ; et ces multiples images de l'homme charriées par la culture sont incorporées dans des monuments, dans des styles, dans des œuvres (...) Or si nos rencontres sont ainsi médiatisées par les images de l'homme incorporées dans des œuvres de culture, les relations interhumaines peuvent être abîmées au niveau de ces images médiatrices ; c'est ce qui arrive lorsqu'un courant esthétique ou littéraire vient détruire ou pervertir les représentations fondamentales que l'homme se fait de lui-même, au plan de la sexualité ou du travail ou du loisir¹⁵.

Et il y revient dans la troisième et dernière section du texte :

Pourtant le sens profond de l'institution n'apparaît que lorsqu'elle s'étend jusqu'aux images de l'homme dans la culture, la littérature et les arts. Ces images, en effet, sont constituées ou instituées ; elles ont une stabilité et une histoire propres qui dépassent les hasards de la conscience individuelle ; leur structure est justiciable d'une psychanalyse de l'imagination qui porterait sur la thématique de ces images de l'homme, sur leurs lignes de force et d'évolution : c'est en ce sens que la culture est instituée au niveau même de la tradition de l'imaginaire¹⁶.

Ricoeur parle enfin dans ce texte de « la fonction utopique de la culture ». Cette fonction est portée ici par la figure du scandale et de l'artiste intempestif¹⁷. Ricoeur soutient l'importance de cette fonction de protestation critique et de déconstruction à l'égard de la représentation complaisante à soi d'une culture, d'une tradition. Mais cette déconstruction est l'envers d'un versant constitutif qui ouvre « les possibilités les plus impossibles ». Ce qui me semble le plus original, c'est l'idée que l'artiste « scandaleux » est dans la situation ambiguë que Karl Mannheim, après d'autres, qualifiait de « conscience fausse », et que cette conscience non-congruente, toujours décalée, est irréductible.

Citons encore à ce sujet ces deux passages :

¹⁴ Ce texte de 1990 est paru dans *Lectures 2* (Paris : Seuil, 1992) 487.

¹⁵ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 138.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 147.

¹⁷ *L'artiste* est intempestif dans le monde de la culture aliénée, comme le *non violent* (Martin Luther King) est intempestif dans le monde politique de la domination, et le *frugal* (François d'Assise) intempestif dans le monde de l'exploitation et de la consommation économiques.

La littérature et les arts ont peut-être une fonction permanente de scandale : en représentant le mal avec insistance, voire avec complaisance, l'artiste déchire l'image conventionnelle et hypocrite que les bien-pensants tentent de se donner d'eux-mêmes et ainsi l'artiste est toujours accusé de pervertir l'homme en abîmant l'image de l'homme ; et il est nécessaire que son rôle demeure ambigu, comme maître de vérité et comme maître de séduction¹⁸.

Et il reprend quelques pages plus loin :

Mais le scandale n'est lui-même que l'envers de la fonction utopique de la culture ; l'imagination, en tant qu'elle prospecte les possibilités les plus impossibles de l'homme, est l'œil avancé de l'humanité en marche vers plus de lucidité, plus de maturité, bref vers la stature adulte. L'artiste est ainsi dans la sphère culturelle ce qu'est le non-violent dans la sphère politique ; il est intempestif ; il prend les plus grands risques, car il ne sait jamais s'il construit ou s'il détruit ; s'il ne détruit pas en croyant construire ; s'il ne construit pas en croyant détruire ; s'il ne plante pas quand il faudrait arracher, s'il n'arrache pas quand il serait temps de planter¹⁹.

Les institutions imaginaires, traditions créatrices

Nous avons beaucoup de choses dans ce texte séminal, mais nous en retiendrons trois. D'abord cette idée des institutions de l'imaginaire, qui élargit considérablement le champ de l'institution — l'imaginaire ici désignant les cultures, les traditions religieuses, les arts, le langage, dont Ricoeur dit qu'il est l'institution des institutions²⁰. Nous avons ensuite l'idée des traditions de l'imaginaire, qui sont ces médiations longues déposées notamment dans des œuvres, porteuses de styles différents. Ricoeur parlera ailleurs des styles de traditionalité, mais c'est précisément le propre des styles d'être à la fois tradition et innovation, généralités et singularités²¹. Et nous avons enfin l'idée de cette pointe utopique, à la fois critique des représentations déjà installées et exploratrice d'autres configurations possibles.

¹⁸ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 138-9.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 148.

²⁰ Une autre piste intéressante consisterait à montrer comment chez Ricoeur la désincorporation de la société par la disparition du corps politique du roi (*La mémoire l'histoire l'oubli*, Paris : Seuil, 2000, p. 344- 8 et sq.) serait en quelque sorte compensée par l'institution du langage compris moins comme une construction sémiotique que comme un incessant échange entre le surgissement de paroles vives, inventives, et l'incorporation des formes de langage contractées par l'habitude, et sédimentées en elles, et qui donnent au langage une sorte de chair verbale, celle même du schématisme poétique compris comme incorporation.

²¹ Sur le style de traditionalité et le schématisme : « Nous sommes allés jusqu'au bout de l'idée que le schématisme régissant l'intelligence narrative se déploie dans une histoire qui conserve un style identique. Il faut maintenant explorer l'idée opposée : ce schématisme permet des déviations qui, de nos jours, font différer ce style d'avec lui-même à un point tel que son identité devient méconnaissable. Faut-il donc inclure dans le style de traditionalité du récit la possibilité de sa mort ? Il appartient à l'idée même de traditionalité – c'est à dire à la modalité épistémologique du faire-tradition – que l'identité et la différence y soient inextricablement mêlées » (*Temps et Récit II*, Paris : Seuil, 1985, 35).

Nous sommes évidemment ici au cœur de l'herméneutique de Ricoeur, qui écrivait :

Dès que nous commençons à penser, nous découvrons que nous vivons déjà dans et par le moyen de « mondes » de représentations, d'idéalités, de normes. En ce sens nous nous mouvons dans deux mondes : *le* monde prédonné, qui est la limite et le sol de l'autre, et *un* monde de symboles et de règles, dans la grille duquel le monde a déjà été interprété quand nous commençons à penser²².

Nous nous trouvons toujours déjà dans des imaginaires institués, des traditions symboliques que nous avons à déchiffrer et à nous réapproprier, et les imaginaires instituants ne cessent de réitérer, réinterpréter, réaménager des imaginaires déjà institués. Ricoeur, proche ici de Gadamer, insiste sur l'importance de ces « traditions », mais en prenant appui sur la notion plus large de « sédimentation », qui mériterait une étude attentive de ses usages au fil de l'œuvre de Ricoeur, de son élaboration à partir de Husserl²³ et de Merleau-Ponty, de son déploiement jusqu'à son optimum dans *Temps et récit*, mais aussi sa fonction discrètement polémique. Parmi ces usages, on verrait le fréquent rapprochement entre le vocabulaire de la sédimentation et celui de l'institution, notamment dans *Du texte à l'action*.

On ne peut pas cependant parler des traditions de l'imaginaire institué sans parler aussi de la critique des idéologies, critique qui ne peut pas se faire d'un point de vue extérieur à toute idéologie, à toute préfiguration imaginaire, mais seulement à partir de points de vue utopiques, qui correspondent en quelque sorte à des fictions, à des novations sémantiques elles-mêmes porteuses d'imaginaire instituant. Comme l'écrivait Ricoeur lisant Mannheim : « nous devons comprendre que le jugement porté sur une idéologie l'est toujours depuis une utopie (...). On pourrait aller jusqu'à dire que la corrélation utopie-idéologie doit remplacer la corrélation impossible science-idéologie »²⁴. C'est justement que « cet imaginaire social ou culturel n'est pas simple mais double. Il opère tantôt sous la forme de l'idéologie, tantôt sous la forme de l'utopie. Il y a là une énigme qui mérite l'attention (...) avec cet imaginaire double, nous touchons à la structure essentiellement conflictuelle de cet imaginaire »²⁵.

Derrière la polarité de l'imaginaire social entre idéologie et utopie, nous pouvons voir à l'œuvre le jeu de l'innovation et de la sédimentation, qui ne cesse de dialectiser les traditions de l'imaginaire avec les créations imaginantes.

La constitution d'une tradition, en effet, repose sur le jeu de l'innovation et de la sédimentation. C'est à la sédimentation, pour commencer par elle, que doivent être rapportées les paradigmes qui constituent la typologie de la mise en intrigue. Ces paradigmes sont issus d'une histoire sédimentée dont la genèse a été oblitérée (...) Or ces paradigmes, issus eux-mêmes d'une

²² « L'originnaire et la question en retour dans la *Krisis* de Husserl » in *A l'école de la phénoménologie*, (Paris : Vrin, 1987), 295.

²³ Husserl écrit que la tâche du philosophe est « d'éclairer l'histoire par une question-en-retour sur la fondation originelle des buts qui lient la chaîne des générations à venir dans la mesure où ils continuent leur vie en elles sous des formes sédimentées, mais qui en même temps peuvent toujours être réveillés et être rendus de nouveau à la vie par la critique » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par Gérard Granel (Paris : Gallimard, 1976, §16, 82).

²⁴ Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie* (Paris : Seuil, Poche-Essais, 1997), 231.

²⁵ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (Paris : Seuil, 1985), 379.

innovation antérieure, fournissent des règles pour une expérimentation ultérieure dans le champ narratif. Ces règles changent sous la pression de nouvelles inventions, mais elles changent lentement (...) Quant à l'autre pôle de la tradition, l'innovation, son statut est corrélatif à celui de la sédimentation (...) les paradigmes constituent seulement la grammaire qui règle la composition d'œuvres nouvelles — nouvelles avant de devenir typiques. (...) Mais l'inverse n'est pas moins vrai, l'innovation reste une conduite gouvernée par des règles : le travail de l'imagination ne naît pas de rien²⁶.

André Malraux, dans *Les voix du silence*, parlant des artistes, écrivait : « on marche mal sur le vide ». Dans la pensée de Ricoeur, ce caractère inséparable de la tradition et de la créativité me semble constant et très ancien. C'est le cœur de son idée de « fidélité créatrice ». Il le disait autrement dans un autre texte repris dans *Histoire et vérité* : « Une culture meurt dès qu'elle n'est plus renouvelée, recrée ; il faut que se lève un écrivain, un penseur, un sage, un spirituel pour relancer la culture et la risquer à nouveau dans une aventure et un risque total (...) Il faut d'abord que soient brisées les images fausses qu'un peuple, un régime se font d'eux-mêmes (...) Contre la tendance à être un bien pensant de son propre groupe, l'artiste ne rejoint son peuple qu'une fois brisé cette croûte des apparences »²⁷. Telle est la loi tragique de la vie des cultures.

La fondation absente, oubliée

Ces différents points, très connus, ainsi disposés, revenons à notre question politique. Nous allons y trouver les termes d'une discussion assez serrée de Claude Lefort par Ricoeur, propre à mon avis à ouvrir des perspectives importantes à la philosophie politique — non seulement dans le contexte de la philosophie politique française ici présenté, mais bien plus largement. En maints endroits Ricoeur manifeste son respect pour la pensée de Claude Lefort. C'est par exemple le cas dans le texte intitulé « Langage politique et rhétorique »²⁸. A la fin du texte, il écrit que son plaidoyer final est celui d'une indétermination dernière quant au fondement du pouvoir : « La démocratie, selon Claude Lefort, naît d'une révolution au niveau du symbolisme le plus fondamental d'où procèdent les formes de sociétés »²⁹. C'est le régime qui accepte ses contradictions au point d'institutionnaliser le conflit. Elle préserve ainsi l'indétermination, au contraire du totalitarisme qui « s'édifiant sous le signe de la création de l'homme nouveau, s'agence en réalité contre cette indétermination »³⁰. Comme Lefort, Ricoeur tient à la séparation des registres entre l'État et la Société (voir tout ce qu'il dit des deux registres de la laïcité), il tient à l'institution du pluralisme des opinions et à l'institutionnalisation du conflit³¹, car la société est toujours divisée, toujours traversée de contradictions, et cela jusqu'à la fin de l'histoire. Ricoeur se reconnaît certainement dans cette formule de Lefort que « La démocratie se révèle ainsi la société historique par excellence, société qui dans sa forme, accueille et préserve l'indétermination, en contraste remarquable avec le totalitarisme »³². Dans le texte « Langage politique et rhétorique », Ricoeur

²⁶ Paul Ricoeur, *Temps et Récit I* (Paris : Seuil, 1983), 107-8.

²⁷ Paul Ricoeur, « Civilisation planétaire et cultures nationales », in *Histoire et vérité*, 334-5.

²⁸ Paul Ricoeur, « Langage politique et rhétorique » [1990], *Lecture 1* (Paris : Seuil, 1991).

²⁹ Paul Ricoeur, « Langage politique et rhétorique » [1990], *Lecture 1*, 174.

³⁰ Claude Lefort, *Essais sur le politique* (Paris : Seuil, 1986) 25, cité par Ricoeur.

³¹ Voir « le paradoxe politique », *Esprit*, mai 1957, repris dans *Histoire et vérité*.

³² Claude Lefort, *Essais sur le politique* (Paris : Seuil, 1986), 26.

récapitule les éléments d'irréductible fragilité du langage politique : « indépassable conflit au niveau de la délibération politique, au sein d'un État de droit ; invincible pluralité des fins du "bon" gouvernement ; indétermination de l'horizon de valeurs au sein duquel le projet du "bon" gouvernement rejoint la représentation de la vie "bonne" »³³.

Et pourtant, dans *La critique et la conviction*, dans le chapitre intitulé « Politique et totalitarisme », Ricœur marque une importante réserve, qui montre d'ailleurs encore une fois l'importance de ce livre d'entretien pour comprendre l'ensemble de sa démarche. Voici le passage :

Peut-être est-ce là le problème de la démocratie : comment éduquer à l'adhésion critique des citoyens qui sont dans la situation de ne jamais pouvoir engendrer à partir d'eux-mêmes le politique ? C'est sur ce point de doctrine que je me sépare de Claude Lefort qui, devant cette même énigme de l'origine du pouvoir, insiste sur l'absence de fondement propre à la démocratie ; pour lui, la démocratie et le premier régime qui ne soit fondé sur rien, mais sur lui-même, c'est-à-dire sur le vide. D'où son extrême fragilité. J'essaye de dire, pour ma part, qu'il est toujours fondé sur l'antériorité de lui-même par rapport à lui-même. Peut-on appeler cela une fondation ? Si oui, ce serait au sens où l'on parle d'événements fondateurs. Mais ces événements fondateurs présumés n'échappent pas à l'énigme de l'origine fuyante ou pour mieux dire à la dialectique de l'origine immémoriale et du commencement daté³⁴.

Nous retrouvons cette origine fuyante non seulement au commencement historique, mais partout où il y a du commencement, l'écart entre ce qui commence et ce que nous faisons commencer, ce qui arrive et ce que nous faisons arriver. Comme s'il y avait toujours déjà une passivité dans tout agir, et de la même manière qu'il y a chez Husserl toujours encore de l'agi dans toute passivité³⁵. Cette fine émulsion de passivité et d'agentivité, de précedence et d'initiative, nous en trouvons chez lui des formules très politiques. Il suffit d'évoquer ce fameux passage :

C'est pourquoi il est peut-être raisonnable d'accorder à cette initiative commune, à ce vouloir vivre ensemble, le statut de l'oublié. C'est pourquoi ce fondamental constitutif ne se laisse discerner que dans ces irrptions discontinues au plus vif de l'histoire sur la scène publique. C'est pourquoi aussi ne se souvient-t-on, dans l'ordinaire des jours, que de cette augmentation que constitue l'autorité, dont nous ne parlons peut-être plus aujourd'hui qu'au passé³⁶.

Dans toute cette discussion avec Lefort, on retrouve les termes de la discussion avec Casoradi que nous avons évoquée plus haut. Ricœur retrouve une démarche similaire, à laquelle il résiste. C'est que nous ne sommes jamais au commencement, et que nous ne pouvons que nous le raconter, de diverses manières. Cette non-coïncidence à son propre commencement, que Ricœur analyse dans *Le volontaire et l'involontaire* à propos de la naissance, ou dans *Penser la Bible* à propos du livre de la Genèse, nous avons vu plus haut que c'est le cœur de son herméneutique, et il l'énonce de bien des manières. Mais c'est ce qui donne à sa philosophie politique un tour spécifique. Dans *La critique et la conviction*, il y revient quelques pages plus tard : « C'est en effet comme cela que je vois la spécificité des régimes démocratiques, plutôt qu'à la façon de Claude Lefort, pour qui elle consiste dans leur capacité d'auto-fondation ou de fondation sur le vide. Pour

³³ Paul Ricoeur, *Lecture 1*, 174.

³⁴ Paul Ricoeur, *La critique et la conviction* (Paris : Calmann-Lévy, 1995), 157

³⁵ C'est toute l'enquête d'*Expérience et jugement* que cette impossible passivité pure.

³⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990), 230.

lui c'est sans doute une façon de valoriser l'originalité et la nouveauté de la démocratie. Mais je pense pour ma part que, en ce qui concerne la fondation, les démocraties sont héritières »³⁷. Ce thème de l'héritage était apparu dès le début du chapitre : « L'État, précisément, c'est ce qui résiste à l'emprise du technologique sans mémoire en composant l'héritage des générations avec les projets de modernité »³⁸.

La pluralité des traditions de l'imaginaire

Si le projet du totalitarisme, mais aussi bien du marché laissé à lui-même et sans limite, est de « produire un homme nouveau », entièrement malléable, à partir de zéro³⁹, et si notre problème initial était de penser la puissance imaginante du faux, le pouvoir de mystification, d'illusion, d'enfermement dans une réalité sans issue, ou au contraire de fuite hors du réel, dans une réalité alternative qui prétendrait se substituer sans reste au réel, en quoi cette notion d'héritage des générations nous aide à résister, et à reconstituer du politique, au sens fort du terme ?

C'est d'abord, comme on vient de le voir, que la pensée démocratique, en cherchant à abolir la verticalité de la domination, elle-même appuyée sur un théologico-politique vertical, a jeté avec l'eau du bain le bébé de la reconnaissance de ce que Ricœur appelle « l'énigme de l'antériorité » ou « l'énigme du toujours déjà là »⁴⁰. Nous héritons de cela qui nous a autorisé, au sens fort du terme, où l'autorité, sans pouvoir, n'existe que dans la mesure où elle est reconnue. C'est ici encore que se greffe, me semble-t-il, le thème des « traditions de l'imaginaire ». Parce qu'il n'y a aucun pouvoir possible sans cet élément de reconnaissance, sans cette autorisation qui est avant tout approbation et augmentation, nous avons besoin de penser cet « antérieur », un antérieur qui s'efface de lui-même en quelque sorte, pour nous laisser grandir et nous émanciper, mais une émancipation qui ne s'atteste que par la faculté de se retourner avec reconnaissance vers cela qui nous a permis de grandir. En ce sens l'émancipation et l'autorité n'existent que par cette asymétrique reconnaissance mutuelle.

Il y a ainsi une forme de paradoxe politique mis en œuvre par Ricœur et qui touche au théologico-politique. Toujours au même chapitre de *La critique et la conviction*, et en débat avec Lefort, affirmant « je pense pour ma part que, en ce qui concerne la fondation, les démocraties sont héritières », il poursuit : « Elles sont héritières de régimes de structure hiérarchique autrement dit d'un théologico-politique (...) il ne s'ensuit pas que tout le théologico-politique ait perdu son sens : s'il en demeure quelque chose c'est du côté du vouloir vivre ensemble qu'il faut le chercher »⁴¹. C'est un point fort de la pensée de Ricœur de penser que les grands paradigmes de la pensée politique comportent un fond théologico-politique, et qu'il faut penser le débat entre plusieurs formes de théologico-politique, afin précisément de les critiquer et les corriger les uns par les autres (et critiquer un théologico-politique idéologique par un théologico-politique utopique). Mais précisément on ne peut pas non plus substituer entièrement un paradigme théologico-politique

³⁷ Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, 162.

³⁸ Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, 151.

³⁹ Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, 165.

⁴⁰ Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, 154.

⁴¹ Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, 162.

horizontal de l'alliance ou de la fraternité au théologico-politique vertical, car sinon on manque l'énigme de l'autorité. Quelques pages plus tôt il écrivait :

Peut-être que le caractère énigmatique du politique vient de cette structure en déséquilibre ; sans doute avons-nous le souhait que tous les pouvoirs puissent émaner du vouloir vivre ensemble, que le rapport vertical soit entièrement réabsorbé dans le rapport horizontal, c'est en quelque sorte le souhait de l'autogestion, mais peut-être serait-ce là aussi la fin du politique, y compris la fin de ses bienfaits dans l'ordre du rassemblement des générations et de la conciliation entre traditions et projets⁴².

La non-congruence à soi des sociétés, qui les oblige à se figurer, à se configurer, à se refigurer, dans cet incessant travail d'institution imaginaire, est ce qui permet de résister à un remodelage imaginaire total et sans reste. Elle rappelle à nos sociétés leur condition pluraliste, qu'atteste également le fait étonnant comme dit Ricoeur que « l'Humanité ne s'est pas constituée dans un seul style culturel, mais "pris" dans les figures historiques cohérentes et closes : les cultures⁴³. Cette « énigme de la diversité humaine », le fait étrange et auquel Kant déjà s'était beaucoup attardé qu'il y ait *des* cultures et non pas une unique humanité, des langages différents, des religions différentes, est une autre manière de dire la même chose. De même que, par notre condition native, nous ne sommes pas au commencement de nous-mêmes, nés de nous-mêmes, mais d'autres, et que nous savons que nous sommes mortels, la condition des sociétés, qui accompagne cette finitude des traditions qui l'autorisent, est leur pluralité.

Les traditions de l'imaginaire sont plurielles, et cela même est constitutif du politique. Quand Ricoeur se penche sur ce que l'École de Francfort appelle la crise de légitimation, crise que le modèle de la croissance illimitée et de la consommation sans borne a générée, il estime, en débat sans doute avec Habermas, mais aussi avec Claude Lefort, qu'il faut faire appel aux ressources de la diversité des héritages culturels. Voici une longue et importante citation du texte « Langage politique et rhétorique » déjà cité :

Reconnaître que « nous appartenons à une société qui a tendance à saper les bases de sa propre légitimité » constitue un acte de véracité qui conditionne toutes les démarches ultérieures. La seconde tâche est de prendre une mesure plus *relative* de la forme de société qui est aujourd'hui l'objet d'une confiance minée. Après tout, cette forme de société n'est advenue en Occident qu'à une date relativement récente. Cette relativisation doit aller plus loin, me semble-t-il, qu'un retour à l'héritage de l'*Aufklärung*, simplement délivré de ses perversions. (...) Pour libérer cet héritage de ses perversions, il faut le relativiser, c'est-à-dire le replacer sur la trajectoire d'une plus longue histoire, enracinée d'une part dans la Torah hébraïque et l'Évangile de l'Église primitive, d'autre part dans l'éthique grecque des Vertus et la philosophie politique qui lui est appropriée. Autrement dit, il faut savoir *faire mémoire* de tous les commencements et recommencements, et de toutes les traditions qui se sont sédimentées sur leur socle. C'est dans la réactualisation d'héritages plus anciens que celui de l'*Aufklärung* – et aussi peu épuisés que ce dernier – que l'identité moderne peut trouver

⁴² Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, 153.

⁴³ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 334.

les correctifs appropriés aux effets pervers qui aujourd’hui défigurent les acquis irrécusables de cette même modernité⁴⁴.

L’image qui me vient à la lecture de ce texte est celle du Panthéon à Rome. Certes il y a un vide central, une sorte de gigantesque colonne absente au centre. Mais la voute ne tient autour de ce vide que par la pluralité puissante des forces qui s’y exercent. La pluralité vive des traditions de l’imaginaire, le renoncement de chacune à être seule fondatrice, et leur acceptation d’êtres co-fondatrices, d’une part, et d’autre part l’incessante émulsion entre le déjà là des traditions sédimentées et l’innovation poétique et critique qui les rouvre et en tirent des figures inédites, sont essentielles à la vie politique de nos sociétés.

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Lectures 1*, 173.

Bibliographie

- Cornélius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société* (Paris : Seuil, 1975).
- Cornélius Castoriadis et Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, édité et préfacé par Johann Michel (Paris : INA/Éditions EHESS, Collection « Audiographie », n°15, 2016).
- Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, (Paris : Gallimard, 1976).
- Claude Lefort, *Essais sur le politique* (Paris : Seuil, 1986).
- Pierre Legendre, *Dieu au miroir, Étude sur l'institution des images* (Paris : Fayard, 1994).
- André Malraux, *Les Voix du silence*, (Paris : Gallimard, 1951).
- Karl Mannheim, *Le Problème des générations*, trad. Mauger (Paris : Nathan, 1990).
- Paul Ricœur, *L'homme faillible* (Paris : Aubier, 1960).
- Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 1964).
- Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris : Seuil, 1986).
- Paul Ricœur, *Temps et Récit, II* (Paris : Seuil, 1985).
- Paul Ricœur, *Temps et récit, III* (Paris : Le Seuil, 1985).
- Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1987).
- Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990).
- Paul Ricœur, *Lecture 1* (Paris : Seuil, 1991).
- Paul Ricœur, *Lectures 2* (Paris : Seuil, 1992).
- Paul Ricoeur, *La Critique et la conviction* (Paris : Calmann-Lévy, 1995).
- Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000).
- Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie* (Paris : Seuil, 1997).