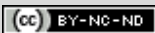


Les défis contemporains à l'épreuve de l'herméneutique critique :
perspectives ricœuriennes

Azadeh Thiriez-Arjangi
CRAL-EHESS

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 16, No 2 (2025), pp. 7-16
ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2025.742
<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.

Pitt | Open
Library
Publishing

This journal is published by [Pitt Open Library Publishing](http://pittopenlibrarypublishing.com).

Les défis contemporains à l'épreuve de l'herméneutique critique : perspectives ricœuriennes

L'intitulé de ce dossier invite à engager une réflexion sur les ressources de la pensée éthique et politique de Ricœur pour faire face aux multiples défis que le monde n'a cessé de rencontrer depuis le début du XXI^e siècle. Notre pari n'est pas aisé. Même s'il existe une philosophie politique ricœurienne marquée par les sensibilités intrinsèques à sa réflexion, Ricœur ne propose pas une pensée politique systématique. Aucun de ses ouvrages n'est entièrement consacré à la politique : *Lectures 1. Autour du politique* (1999), *Histoire et vérité* (1955) ou encore *Du texte à l'action* (1986) sont des recueils d'articles initialement publiés dans des revues intellectuelles telles qu'*Esprit* ou *Christianisme social*, avant d'être rassemblés quelques années plus tard. En dehors de ces recueils, la pensée éthique et politique de Ricœur se trouve également exposée dans la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre* (1990), dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), dans *La critique et la conviction* (1995) ou encore dans le *Parcours de la reconnaissance* (2004).

Au-delà des œuvres et des recueils, il faut enfin noter qu'une part substantielle de la pensée socio-politique ricœurienne se donne à lire dans des essais indépendants. Néanmoins, cette disparité reste trompeuse, car la philosophie éthique et politique de Ricœur trouve en réalité sa cohérence dans le projet même d'une herméneutique critique.

Mais comment serait-il possible de cerner la pensée éthico-politique de Ricœur dans son projet d'herméneutique critique ?

Ricœur affirme, dans sa *Philosophie de la volonté*, que « la philosophie doit tout comprendre¹ », car la tâche philosophique se mesure à l'ampleur de l'action, de l'agir humain sous toutes ses dimensions. Elle vise l'intelligibilité du fait d'agir et interroge le sujet capable, le sujet agissant, c'est-à-dire celui qui se reconnaît auteur de ses actions. Et c'est en ce sens que faire de la philosophie pour Ricœur ne peut consister qu'à revisiter, renouer, réinterpréter et surtout à remettre en conflit les thèses des autres afin de reprendre, à nouveaux frais, les questions anthropologiques, épistémologiques, éthiques et politiques qui structurent l'expérience humaine et que la tradition philosophique n'a cessé de formuler. Ce cadre précis délimite l'une des méthodes de réflexion de Ricœur qui repose sur une démarche structurée par le paradoxe et qui consiste à maintenir ensemble des exigences opposées sans les dissoudre. On peut peut-être aller jusqu'à dire qu'il est, par excellence, le penseur des tensions antinomiques.

Quant à l'herméneutique, elle rend possible, pour la philosophie, l'accomplissement de cette exigence multiple. L'herméneutique constitue la voie d'« une interprétation créatrice de sens, à la fois fidèle à l'impulsion, à la donation de sens du symbole et fidèle au serment du philosophe qui est de comprendre² ». Comme le rappelle si justement Daryush Shayegan, c'est à l'herméneutique de repérer

¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité* (Paris: éd. Aubier, [1960], 1988), 479.

² Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté, II*, 567.

une critériologie qui aurait pour tâche de fixer la constitution des formes apparentées [...]. Elle délimiterait ainsi les limites théoriques de chaque champ herméneutique. Elle serait l'arbitre entre les revendications exclusives des interprétations respectives montrant comment chacune d'elles opère à l'intérieur d'une constellation de présupposés. En d'autres termes, chaque champ herméneutique produit un surplus de sens en relation avec son cadre de référence³.

Mais Ricœur ne veut pas s'enfermer dans une opposition stérile entre pôles antithétiques. Il cherche, au contraire, à élaborer une pensée en tension qui permette de tenir ensemble, sans les confondre, des exigences concurrentes. En obéissant à une triple dialectique⁴, l'herméneutique peut précisément se doter de tels critères.

La première dialectique articule l'appartenance et la distanciation. Il s'agit d'un monde qui structure le texte grâce au lecteur-interprète. La seconde dialectique lie l'explication à la compréhension. Loin de s'exclure, elles se requièrent. Autrement dit, les procédures d'explication valent comme une propédeutique de la compréhension. Il faut expliquer pour mieux comprendre, afin de rendre la compréhension plus rigoureuse, contrôlée et argumentable. La troisième dialectique, enfin, est celle de l'archéologie et de la téléologie. L'archéologie renvoie à une lecture critique de dévoilement des déterminations et des sédimentations du passé. Mais ce geste critique ne devient pleinement efficace qu'adossé à une téléologie, c'est-à-dire à l'ouverture d'un horizon de sens et de finalités, grâce auquel la critique ne se réduit pas au soupçon et à son herméneutique de « démystification » qui posent le problème de la fausse conscience à l'homme moderne. C'est ainsi que la lecture critique retrouve le sens et s'oriente vers des possibilités d'être, d'agir et de juger.

Certes, choisir entre la raison herméneutique et la raison critique demeure une alternative apparente, rejetée par Ricœur comme inadéquate.

Le débat [...] met en jeu ce que j'appellerai le geste philosophique de base. Ce geste est-il l'aveu des conditions historiques auxquelles toute compréhension humaine est soumise sous le régime de la finitude ?, ou bien ce geste est-il, en dernier ressort, un geste de défi, un geste critique, indéfiniment repris et indéfiniment tourné contre la « fausse conscience », contre les distorsions de la communication humaine derrière lesquelles se dissimule l'exercice permanent de la domination et de la violence ? [...] Cet enjeu semble s'énoncer dans les termes d'une alternative : ou la conscience herméneutique ou la conscience critique. Mais en est-il bien ainsi ? N'est-ce pas l'alternative elle-même qui doit être récusée⁵ ?

³ Daryush Shayegan, *La lumière vient de l'occident : le réenchantelement du monde* (La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2001), 304-5.

⁴ Voir Jean-Paul Resweber, « Ricœur : philosophe du milieu (*Ricœur, philosopher of the middle, in the middle ; Ricœur: ein Philosoph des Milieus und Milieus*) », *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 26 (2011).

⁵ Paul Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, (Paris : Seuil (1986), 333.

C'est ainsi que nous pouvons désormais parler d'herméneutique critique qui demeure, en l'occurrence, la démarche qui permet de circuler entre les différents niveaux de l'éthique et du politique chez Ricœur et d'en saisir les configurations avec lucidité et rationalité.

L'herméneutique critique de Ricœur fait d'abord du conflit des interprétations une dimension structurelle de sa démarche. Elle récusé d'autre part la « voie courte » d'une ontologie de la compréhension et se propose de déployer une dialectique de l'expliquer et du comprendre qui situe l'explication et la compréhension sur un unique arc herméneutique. La phase d'explication inhérente à cette herméneutique fait donc appel aux ressources analytiques et critiques des sciences humaines et sociales (qu'il s'agisse de la linguistique, de la sémantique, de la critique littéraire, de l'histoire, etc.) et elle s'appuie à titre constitutif sur une critique des idéologies. Trois articles du dossier ceux de Roger Savage, d'Olivier Abel et d'Azadeh Thiriez-Arjangi le montrent. Puisque le soi ne cesse, tout au long de sa vie, de fournir des efforts pour exprimer son désir d'être, conquérir son identité, s'accepter et se faire accepter, et trouver sa place dans des communautés et dans le monde, l'herméneutique, intimement liée à notre langage et à nos capacités de réflexion, ne peut être un concept figé.

Dans cette perspective, l'acte critique offre à l'herméneutique la possibilité constante d'accéder à un niveau supérieur de compréhension, notamment en ce qui concerne les présupposés idéologiques, et se donne pour vocation d'examiner les structures du pouvoir. Par conséquent, l'herméneutique critique permet d'une part, de comprendre le sens produit par un texte, un discours ou une action, et, d'autre part, de critiquer les structures et mécanismes sociaux qui sous-tendent les rapports de pouvoir.

Les contributions de ce dossier s'articulent autour de deux axes qui se chevauchent. Le premier axe porte sur les thématiques du paradoxe, du tragique, de l'événement et de la guerre avec trois textes, à savoir : « Le paradoxe politique aujourd'hui », issu d'un dialogue entre Myriam Revault d'Allonnes et Michael Foessel ; la contribution d'Olivier Abel intitulée : « Les traditions de l'imaginaire. Réflexions sur les conditions de l'imagination politique » ; et enfin, « Iran, entre le règne de l'idéologie et l'éclipse de l'utopie. Une lecture critique à partir de Paul Ricœur » d'Azadeh Thiriez-Arjangi.

Ce premier axe s'organise autour du constat commun selon lequel, malgré toutes les tentatives visant à encadrer, à l'échelle mondiale, le recours à la force militaire depuis le début du XX^e siècle, d'abord par les conventions de La Haye, puis par l'établissement de la Société des Nations, les guerres n'ont cessé de ravager le monde. Les récits de la violence du colonialisme et les retours critiques sur le passé colonial nous apprennent que la violence de la guerre n'a, hélas, jamais été un phénomène isolé. Avec la guerre en Ukraine, le retour du tragique sur le vieux continent a appelé à nouveau aux Européens la violence oubliée de la guerre.

A travers l'évocation de cette violence dans l'histoire, nous sommes renvoyés à l'essai de Ricœur intitulé « Le paradoxe politique » (1957) et qui est sans doute le texte fondateur de sa philosophie politique. Dans ce texte, il démontre l'ambivalence entre la forme et la force dans l'instauration du pouvoir politique, conçoit l'État comme étant à la fois une manifestation du pouvoir et une visée du bien, et dévoile la violence résiduelle inhérente à l'État comme la part d'ombre de la politique. Ricœur interroge ainsi les paradoxes qui existent entre la dimension verticale et hiérarchique de la domination et la dimension horizontale et consensuelle de la vie en commun. Ce texte est une parfaite illustration de la pensée de l'événement chez Ricœur et il se conjugue avec une réflexion sur le tragique en tant que défi pour la liberté humaine.

Penser en termes de paradoxe a également guidé Ricœur dans sa perception de la guerre, abordée avec un regard empreint de drame. Bien qu'il ait toujours considéré l'injustice profonde inhérente à la guerre, il déclarait avoir été partagé entre un côté pacifiste, enraciné dans l'émotion, et une vision plus rationnelle – voire hégélienne – de la responsabilité des États et de l'emploi nécessaire de la force. Ce regard dramatique sur la réalité de la guerre se manifeste à travers ses différents écrits, notamment dans *Histoire et vérité*. Il est intéressant de constater que cette réflexion sur le tragique de la guerre peut nous conduire vers d'autres terrains tragiques, tels que celui des réfugiés, des déplacés, de ceux qui, exclus de leur terre, vivent la réalité de l'expulsion. On peut ainsi penser à l'article de Ricœur « La condition d'étranger » (1996) où les diverses figures de l'autre, voyageur, immigré ou réfugié sont discutées ; mais aussi à son intervention prononcée au congrès de la Fédération internationale de l'Action des chrétiens pour l'abolition de la torture à Prague en 2000 : « Fragile identité : Respect de l'autre et identité culturelle ». Sur ces questions, on évoquera bien sûr aussi son article de 1954 : « Le socius et le prochain » ainsi que toute la pensée éthique ricœurienne autour du thème de la sollicitude.

L'étendue de ce premier axe, comme le montrent les trois premières contributions, est très large et peut également englober d'autres questions cardinales de la philosophie politique, telles que la démocratie, l'institution, le totalitarisme ou le populisme. Or des écrits ricœurains les plus marqués par le tragique de l'histoire jusqu'à ses réflexions plus spéculatives et plus tardives, notamment sur la justice sociale et sur l'éthique dans le débat démocratique, l'idée de paradoxe accompagne la pensée politique de Ricœur. Celle-ci propose de comprendre le projet démocratique à travers le prisme du paradoxe, comme l'ensemble des dispositions par lesquelles une communauté politique s'efforce de faire prévaloir le rationnel sur l'irrationnel.

Après un XX^e siècle marqué par le totalitarisme, durant lequel les démocraties ont fait preuve d'une faible résistance face aux régimes totalitaires, les démocraties du XXI^e siècle se trouvent désormais défiées par les vagues identitaires et populistes, comme le montre bien le texte issu du dialogue entre Myriam Revault d'Allonnes et Michael Foessel.

Par ailleurs, les régimes autoritaires ou totalitaires subsistent encore au XXI^e siècle aux quatre coins du monde : comme l'atteste l'article d'Azadeh Thiriez-Arjangi, le régime de la République islamique en est un parfait exemple. Ce phénomène, qui appelle une analyse critique, nous rappelle la méfiance que Ricœur a toujours nourrie à l'égard de toute tentative de totalisation – qu'elle soit politique ou autre –, et qui, sous couvert d'une conception particulière du bonheur, chercherait à réduire la pluralité irréductible des positions et des interprétations.

Ces problématiques méritent d'être repensées par rapport à la philosophie ricœurienne. Dans cet axe, différents textes du philosophe peuvent être convoqués : « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne » (1947), « Politique et totalitarisme » dans *La critique et la conviction* (1995), « La justice, vertu et institution » (1997) ou encore « Qui est le sujet de droit ? » dans *Le Juste 1* (1995).

Le second axe du dossier propose une réflexion élargie articulant politique, éthique, économie, culture, technique et numérique. Il est porté par trois autres articles, ceux de Roger Savage, Feriel Kandil et Pierre-Olivier Monteil qui viennent compléter et enrichir l'ensemble de ce dossier.

Cet axe offre la possibilité d'élaborer un vaste champ de lecture critique des écrits éthiques, économiques et politiques de Ricœur. On peut d'emblée citer le texte « Éthique et politique », publié dans *Du texte à l'action*, qui met en lumière, à la fois, la distinction et l'intersection opérées par Ricœur entre les dimensions éthique, politique et économique. Bien que chacune de ces sphères conserve son autonomie, elles se recoupent inévitablement. Il convient néanmoins d'y ajouter une quatrième dimension, celle de la technique et de son organisation démocratique, notamment en ce qui concerne le travail, le progrès et les défis environnementaux et d'examiner également le rapport entre l'éthique, la politique et l'économie dans notre société technologique.

Dès lors, plusieurs problématiques importantes peuvent être soulevées. Par exemple, la technique numérique, qui a démocratisé la prise de parole grâce aux intelligences génératives dans la production textuelle, tend simultanément à appauvrir la structure même du langage. De nouvelles formes de subjectivité parlante, portées par l'immédiateté, la standardisation de la parole et l'absence de distance critique, se manifestent désormais. Par ailleurs, le progrès technologique engendre également des effets pervers sur les démocraties, confrontées à des manipulations telles que les mensonges et les « fakes news ». La médiation instantanée propre au numérique a réduit la distance entre les différents phénomènes, restreignant ainsi l'espace critique. Dans ce même contexte, alors que les discours politiques se sont progressivement vidés de leur substance, l'imaginaire des démocraties modernes se trouve affecté par la standardisation et l'appauvrissement du langage politique. « Langage politique et rhétorique » est un article de Ricœur, daté de 1990 et repris dans *Lectures 1. Autour du politique* qui pourrait être mobilisé dans ce contexte.

Nous avons aussi évoqué ci-dessus les défis environnementaux : bien que Ricœur ne soit généralement pas considéré comme un penseur de l'écologie, les éléments de son herméneutique peuvent nous aider à penser la crise écologique contemporaine et ses commentaires critiques de Hans Jonas permettraient d'engager une réflexion sur les enjeux d'une éthique de la responsabilité⁶. Par ailleurs, la philosophie pratique de Ricœur, constamment en confrontation avec la réalité, permet d'aborder de nombreuses problématiques éthico-politiques majeures. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur offre des pistes de réflexion susceptibles de répondre aux enjeux bioéthiques et aux interrogations soulevées par l'éthique médicale, telle que la question de la fin de vie et de la législation concernant l'aide à mourir. Nous constatons aussi que divers comités d'éthique institués au service de la santé publique, se réfèrent souvent à la pensée de Ricœur pour réguler les technologies biologiques, médicales et celles liées aux sciences de la vie, ou pour évaluer les dangers inhérents à la production industrielle. Bien que cet angle n'ait pas été abordé dans le dossier, il mérite d'être mentionné ici, au moment même où nous introduisons l'ensemble des contributions.

⁶ Voir à ce sujet : D. Utsler, *Paul Ricœur's Hermeneutics as a Model for Environmental Philosophy*, *Philosophy Today* 53, no. 2 (2009), 173–178 ; N. M. Bell, *Environmental Hermeneutics with and for Others. Ricœur's Ethics and the Ecological Self*, in F. Clingerman, et al. (eds.), *Interpreting Nature : The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*, New York 2014, 141–159; J.-P. Pierron, *Écologie et herméneutique. Le franciscanisme de Paul Ricœur*, in *Ricœur : Philosophe à son école*, Paris 2016, 187–208; and T. S. Silva, N. Sampaio, & M. d. J. B. Dos Santos, *Environmental Ethics and Theory of Responsibility in Paul Ricœur and Hans Jonas: An Approach on Sustainability in Postmodernity*, *International Journal of Development Research* 9, no. 12 (2019), 32396–32400.

Il nous semble enfin qu'une question essentielle traverse les deux axes de réflexion que nous avons proposés : il s'agit de l'explosion des inégalités, que ce soit en matière d'accès aux biens marchands ou non marchands, aux services, ou encore à l'emploi. Elle conduit à interroger les technologies sociales en rapport avec la question de la domination et on pourrait mobiliser, à cet égard, un article de Ricœur de 1965, « Tâches de l'éducateur politique », publié dans la revue *Esprit*, dans lequel l'auteur examine la technique dans l'organisation du travail et l'usage des outillages dans une « démocratie économique » où la technologie se réduit à une question économique. Cette problématique touche également aux interactions sociales et à la question du pouvoir politique, puisque l'État apparaît comme l'agent de tous les arbitrages, résultat des rivalités concurrentielles entre les prétentions sur des biens hétérogènes. La question pourrait se poser alors au sein des démocraties libérales, où les frontières déterminantes entre biens marchands et biens non marchands demeurent floues.

Nous verrons, par ailleurs, que le dernier ouvrage publié par Ricœur de son vivant, *Parcours de la reconnaissance*, fournit des éléments de réflexion tout à fait remarquables pour éclairer ce second axe.

Pour ce numéro thématique, nous réunissons six contributions fondées sur une lecture attentive de la pensée éthique et politique de Ricœur. Les textes s'articulent de manière critique autour de deux axes déjà présentés comme suit :

Le premier article du dossier propose une réflexion renouvelée autour du « Paradoxe politique » (*Esprit*, 1957). L'article est issu d'un dialogue entre Myriam Revault d'Allonnes et Michaël Föessel, animé par Jonathan Chalier, à l'occasion de la commémoration du vingtième anniversaire de la disparition de Paul Ricœur, organisée au Fonds Ricœur en juin 2025. Myriam Revault d'Allonnes et Michaël Föessel reviennent sur l'idée centrale du paradoxe politique, qui s'élargit avec les réflexions ricœuriennes sur l'idéologie et l'utopie. La discussion actualise en suite l'interprétation et la teneur de ce paradoxe à l'ère néolibérale. Selon Myriam Revault d'Allonnes, la rationalité néolibérale tend à exténuer le politique en « informant » les conduites ; elle confond liberté et indépendance tout en cherchant à neutraliser l'indétermination et les « déchirements » propres à l'expérience démocratique. Quant à Michaël Föessel, il défend l'idée selon laquelle la planification autoritaire et le marché néolibéral partagent une même illusion, qui consiste à dépolitiser par un consensus total. Au fil de ce dialogue sont ainsi évoqués les thèmes de la guerre, située dans une dimension irréductible à la rationalité instrumentale, de la démocratie contemporaine, de l'anthropologie ricœurienne (le *thumos*/irascible), et des démocraties « illibérales » et identitaires. Myriam Revault d'Allonnes et Michaël Föessel n'hésitent pas à revenir aux possibilités de réhabilitation démocratique du politique, en évoquant des mouvements comme #MeToo qui montrent comment des expériences d'injustice peuvent devenir un langage public, avec toutefois la difficulté de fédérer sans se refermer sur des clôtures identitaires, et de retrouver une pensée du paradoxe contre les schèmes binaires simplificateurs.

Dans son article « Les traditions de l'imaginaire. Réflexions sur les conditions de l'imagination politique », Olivier Abel déplace l'entrée classique par le couple idéologie et utopie vers les « traditions de l'imaginaire » et propose une approche ricœurienne du problème politique de l'imagination. L'imagination y est pensée d'abord comme une capacité d'ouverture des possibles, mais aussi comme une puissance ambivalente, susceptible de vérité métaphorique autant que de falsification et d'illusion. Autrement dit, la question du « pouvoir du faux » et de ses captures, dont l'enjeu s'accroît à l'âge des industries culturelles, du numérique et de l'IA.

Contre le mythe d'une imagination « pure » ou simplement créatrice, Olivier Abel montre que Ricœur greffe l'imagination sur le langage qui est « l'institution des institutions » et sur des médiations instituées. L'innovation naît ainsi au sein d'un déjà-là sédimenté dans une dialectique constante entre sédimentation et invention. C'est dans ce contexte mais aussi dans celui de Nanterre, de Mai 68 et du dialogue avec Castoriadis que se précise l'articulation ricœurienne entre imagination instituante et imagination instituée, sur fond de conflit des générations et de dialectique entre sédimentation et innovation.

À partir de là, l'article esquisse une herméneutique politique des conditions de l'imagination. Les traditions de l'imaginaire, déposées dans la culture, instituent les formes symboliques de la reconnaissance et rendent possible la critique des idéologies depuis des points de vue utopiques. Dès lors, cette critique ne peut se formuler depuis un dehors neutre et s'énonce depuis des perspectives utopiques, car l'imaginaire reste structurellement double et conflictuel.

Le texte se resserre enfin sur une discussion politique probante, où Ricœur se sépare de Claude Lefort sur la question du fondement de la démocratie. Contrairement à Lefort, pour qui la démocratie serait un régime fondé sur rien ou auto-fondé « sur le vide », Ricœur soutient qu'elle est toujours fondée sur l'antériorité d'elle-même par rapport à elle-même. Il s'agit d'une fondation au sens d'événements fondateurs, pris dans la dialectique entre origine immémoriale et commencement daté. La démocratie, pour Ricœur, est ainsi tenue par la pluralité co-fondatrice des traditions et par leur réouverture critique. Bref, la démocratie est un agir-en-commun qui résiste autant au totalitarisme qu'à la dérive d'un marché sans limites qui prétendent « produire un homme nouveau ».

Le texte d'Azadeh Thiriez-Arjangi : « Iran, entre le règne de l'idéologie et l'éclipse de l'utopie. Une lecture critique à partir de Paul Ricœur », étend la dialectique ricœurienne de l'idéologie et de l'utopie, abordée plus tôt par Olivier Abel, à un terrain que l'on peut qualifier de surprenant à savoir une lecture philosophique de la situation politique de l'Iran contemporain. Le texte vise ainsi une interprétation critique qui met à l'épreuve la puissance explicative de Ricœur face à une histoire vécue comme tragique et menacée par un « avenir détourné ». Le premier axe analyse le mal politique. La République islamique y est décrite comme un régime où la violence se substitue au pouvoir. Le texte insiste sur le fait que le pouvoir, comme « agir de concert », est confisqué au profit d'un appareil de domination qui produit la superfluité des individus par la surveillance morale et la contrainte religieuse. L'hostilité du régime à l'héritage préislamique éclaire aussi une lutte autour de la mémoire et l'émotivité nostalgique des Iraniens, soupçonnée par le pouvoir et devenue une ressource de résistance. Le second axe de l'analyse porte sur le tragique religieux et la sécularisation. La religion, loin de restaurer l'autonomie morale, devient un instrument de domination où le « devoir » religieux se mue en violence. La critique marxienne de l'idéologie, relue par Ricœur, permet de penser l'aliénation religieuse comme renversement de la conscience et comme légitimation d'un ordre politique fermé. Dans cette configuration, l'utopie n'est pas une fuite : elle juge l'idéologie, soutient l'imagination sociale et alimente une demande croissante de désenchantement et de dédivinisation. Enfin, en mobilisant les écrits de Daryush Shayegan, l'autrice situe les transformations en cours dans une crise plus profonde des civilisations traditionnelles. La conclusion met au premier plan une exigence ricœurienne décisive : sans assumer une certaine responsabilité collective, au-delà du seul statut de victime, la société risque de demeurer enfermée dans la répétition du mal. La possibilité d'une libération durable dépend ainsi d'un travail d'appropriation critique du passé, articulant culpabilité et responsabilité, qui permettrait de rouvrir l'espace d'un recommencement politique apaisé.

La quatrième contribution du dossier (le premier texte qui porte explicitement sur le second axe) est proposée par Roger Savage. Dans son texte, « *Does Good Gather Together ? Reflections on Primary Affirmation, Justification, and Phronesis* », Roger Savage s'interroge, à partir de la philosophie ricœurienne, sur le lien entre l'exemplarité morale et politique et la raison pratique dans le cadre de l'expérience esthétique, et propose d'examiner les dimensions morales et politiques de certaines œuvres d'art afin de tenter de comprendre si « seul le bien rassemble ». Il montre que certaines œuvres, certaines paroles et certaines vies refaçonnent nos manières de penser, de sentir et d'agir et qu'elles peuvent, ce faisant, opposer un contrepoids à la contagion du mensonge et de la violence qui mine le corps politique et qui conduit à une réécriture apocryphe de l'histoire. Les récits et les témoignages pervers, les réécritures falsificatrices de l'histoire, capturent en effet l'avenir et la liberté, entendue, avec Arendt, comme capacité d'initiative, d'intervention dans les affaires humaines et ils altèrent notre capacité de répondre aux crises. Pour Savage, il faut dès lors retrouver une dimension prospective, voire prophétique, fondée sur l'« adéquation » singulière d'une réponse aux dilemmes et aux crises auxquels nous devons faire face.

Dans le jugement réflexif, le cas concret « appelle » sa règle et reconduit l'analyse vers la *phronesis* comme forme de discernement pratique. Ainsi, pour que l'humanité soit sauvegardée, nous devons refuser les abstractions et aller vers des témoignages effectifs. La discussion herméneutique de l'« idée du bien », discussion située dans un monde historiquement constituée, où l'universalité ne peut plus procéder d'un système de valeurs désincarné, permet d'approfondir ce positionnement. Dans cette perspective, l'expérience esthétique propose un modèle analogique des configurations pratiques qui culmine en *phronesis*, élargit le champ du possible et réactive la liberté. Dans son texte, Roger Savage évoque enfin la question de la justification et de l'espérance. De même que l'imagination peut servir des utopies perverses, et ce jusqu'aux dystopies totalitaires, elle peut aussi ouvrir un horizon non totalisant de libération. Une telle différence tient évidemment à la demande de justification et au témoignage.

Feriel Kandil poursuit la réflexion sur la *phronesis* en la situant au niveau de l'échange marchand, afin d'y interroger la question du don.

L'article de Feriel Kandil, intitulé « Ricœur et Derrida sur le don et l'échange marchand », propose une lecture croisée de Ricœur et de Derrida autour du don et de la critique de sa réduction marchande – que le don soit conçu chez Ricœur, comme paradigme des « états de paix » (comme c'est le cas dans le dernier chapitre de *Parcours de la reconnaissance*) ou qu'il soit abordé à partir de la déconstruction derridienne du don « impossible ». L'enjeu central est de montrer que les deux démarches se répondent dans un jeu articulé de déconstruction et de reconstruction du don, saisi sur fond de comparaison avec l'échange marchand. L'article établit que, malgré l'impossibilité mise au jour par Derrida, Ricœur reconstruit les puissances pratiques du don. Autrement dit, la phénoménologie ricœurienne du don entre en résonance avec la pensée derridienne du don comme « impossible », dont l'impossibilité se laisse lire à travers trois apories : une aporie logique, une aporie éthique et une aporie ontologique.

La fragilité du don requiert dès lors une *phronesis*, une sagesse pratique capable d'irriguer jusqu'au « cœur » des transactions marquées par la lutte, un art de l'ajustement susceptible de maintenir un compromis toujours instable entre amour et justice. Il se manifeste ainsi comme puissance d'humanisation des échanges, y compris dans les formes mixtes, entre don et marché, c'est-à-dire dans tout ce qui maintient l'économique encastré dans le social. C'est dire qu'au contact du marché, le don appelle une vigilance critique à l'égard de ses formes perverses et de son

institutionnalisation. La conséquence normative de cette analyse fait alors apparaître le don comme une tâche critique. Il ne s'agit ni de dissoudre la justice dans l'amour, ni d'absorber l'amour dans le droit, mais de maintenir, par discernement et vigilance, la « ligne de partage » entre bonne et mauvaise réciprocité, en protégeant l'exceptionnalité du don sans en nier la portée pratique. Ferial Kandil conclut que le croisement des pensées de Ricœur et de Derrida met au jour un même noyau : l'impossible du don ne condamne pas l'éthique, mais oblige à penser la reconnaissance comme fragile, exposée, et pourtant capable de reconfigurer, par petites clairières de mutualité, un ordre social dominé par l'équivalence marchande.

Dans le prolongement de la contribution de Ferial Kandil, le dossier se clôt par celle de Pierre-Olivier Monteil intitulée « L'anthropologie sociale de *Parcours de la reconnaissance*, vecteur de la critique ricœurienne de la société de marché ». Ce texte examine la portée de la critique ricœurienne de la société marchande, à travers un déplacement décisif de la philosophie pratique vers une anthropologie sociale. Monteil souligne que Ricœur mobilise Hobbes comme révélateur d'un monde où la conflictualité structurelle, à savoir la « guerre de tous contre tous », tend à réduire pacte et droit à de simples transactions stratégiques, sous l'empire de la peur, et ce sans véritable reconnaissance de l'autre. Cependant, la relecture de Hegel, relayée par Honneth, permet à Ricœur de substituer à la survie une motivation morale originaire, fondée sur le désir d'être reconnu. Ce désir fonde l'estime de soi « dans l'autre » et humanise le politique. Monteil met aussi en évidence la démarche de Ricœur, qui reprend les acquis de la théorie honnethienne de la reconnaissance et pointe le risque d'un « mauvais infini » de la reconnaissance, qu'il limite en évoquant des « états de paix » et une économie du don pensée comme mutualité, gratuité et gratitude – ce qui vient ainsi équilibrer la réciprocité marchande et rouvrir des espaces de mutualité. Pour Monteil, *Parcours de la reconnaissance* articule la socialisation à une temporalité du soi étayée sur la mémoire et la promesse. Ricœur relit ainsi la reconnaissance à travers la sublimation et il l'interprète comme réinvestissement de forces anciennes dans des significations nouvelles. C'est dans ce cadre que l'auteur analyse le ressentiment des « perdants », la fuite en avant des « gagnants » et la reconnaissance devenue idéologie, par exemple dans le travail ou le numérique, et ce, au détriment des médiations communes. L'issue esquissée ici passe par la réhabilitation des médiations, des appartenances non identitaires et par une reconfiguration du « nous » *via* une « fidélité créatrice » aux ressources plurielles de l'héritage européen.

Nous tenons à ajouter, pour conclure, que tous les textes évoqués dans le cadre de cette introduction, ne sont pas nécessairement mobilisés dans les différentes contributions du dossier. Il nous a néanmoins paru utile de les signaler, tant pour l'intérêt qu'ils présentent en eux-mêmes que pour les pistes de lecture et de recherche qu'ils sont susceptibles d'ouvrir.

Toute ma gratitude va aux contributeurs de ce numéro, ainsi qu'à la revue *Études ricœuriennes / Ricœur Studies*, et notamment à Jean-Luc Amalric, Ernst Wolff et à Gautier Dassonneville, d'avoir permis la réalisation de ce numéro.

Azadeh Thiriez-Arjagi