

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur

Loute, Alain

Published in:

Affectivité, imaginaire, création sociale

Publication date:

2010

Document Version

le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Loute, A 2010, Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur. dans *Affectivité, imaginaire, création sociale*. Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles, pp. 125-147.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

PUBLICATIONS DES FACULTÉS UNIVERSITAIRES SAINT-LOUIS

128

Affectivité, imaginaire, création sociale

Sous la direction de

Raphaël Gély et Laurent Van Eynde

BRUXELLES

FACULTÉS UNIVERSITAIRES SAINT-LOUIS

BOULEVARD DU JARDIN BOTANIQUE 43

2010

Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur

Alain LOUTE

FNRS – Université catholique de Louvain

Parmi les multiples thèmes qu'il a traités au fil de ses ouvrages, la question du social n'est pas absente de l'œuvre de Paul Ricœur. Dans nombre d'articles, il a abordé de front la question de l'«être-ensemble». Songeons, parmi plusieurs exemples, à certains articles de *Histoire et vérité*, à ceux consacrés à l'imaginaire social dans *Du texte à l'action*, ainsi qu'à *L'idéologie et l'utopie*. Un autre exemple, s'il en fallait encore un, peut encore être trouvé dans *Soi-même comme un autre*. Dans ce dernier, le soi n'est pas posé indépendamment du rapport à autrui et aux institutions. Le rapport à l'autre et le cadre d'institutions justes – structures du vivre-ensemble d'une communauté historique – est ce qui permet à la capacité d'estime de soi de s'effectuer. Dans l'herméneutique du soi qu'il développe, Ricœur a donc rencontré à nouveau la question du vivre-ensemble. La thèse que nous voudrions défendre dans cet article est que bien que la question de l'«être-ensemble» soit bel et bien présente dans l'œuvre de Ricœur, il manque à ce dernier une véritable philosophie sociale qui puisse rendre compte de la manière dont se constitue le lien social. A nos yeux, nombres de questions sont laissées en suspens quant à la manière dont les acteurs se lient et s'engagement mutuellement dans l'action pour la vie bonne.

C'est à partir de la théorie de la reconnaissance mutuelle développée dans la dernière étude du *Parcours de la reconnaissance* que nous allons tenter de démontrer cette thèse. Si notre choix s'est porté sur cet ouvrage, c'est parce que, d'une part, il constitue une importante syn-

thèse de différents travaux de Ricœur et que, d'autre part, il s'y donne bien à voir le déficit d'une philosophie sociale¹. Afin de présenter sa théorie de la reconnaissance mutuelle, nous passerons tout d'abord en revue l'interprétation que Ricœur fait de la théorie de la reconnaissance de Thomas Hobbes et de Axel Honneth. Si ce détour nous semble indispensable, c'est parce que sa propre théorie est construite comme une réponse aux questions que soulèvent ces deux théories.

A la lecture de Hobbes, Ricœur se demande si un sentiment non moral comme la peur de la mort et le calcul d'individus rationnels peuvent suffire à rendre possible la reconnaissance mutuelle. Il se tourne alors vers la théorie de la lutte pour la reconnaissance d'Axel Honneth². Ce qui l'intéresse chez Honneth, c'est le fait que pour ce dernier « nous ne sommes nous-mêmes qu'à condition d'entretenir avec autrui des rapports de construction mutuelle³ », alors que chez Hobbes « la reconnaissance par soi de chaque individu⁴ » est posée en position de principe. Pour Honneth, la reconnaissance de soi passe par différentes formes de reconnaissance intersubjective. Le sentiment qui motive les acteurs dans la lutte pour la reconnaissance n'est plus alors la peur de la mort comme chez Hobbes, mais le sentiment moral de déni de reconnaissance, le mépris.

¹ Il n'est pas inutile d'insister sur le fait que si nous nous penchons sur les pages que Ricœur consacre à la reconnaissance mutuelle dans le *Parcours de la reconnaissance*, c'est bien dans le but de mettre à jour le déficit d'une véritable philosophie sociale chez Ricœur. Nous ne chercherons donc pas ici à rendre compte de l'ensemble des réflexions que Ricœur a pu mener sur ce thème.

² Avant de passer à Honneth, Ricœur, dans le *Parcours de la reconnaissance*, opère un détour par le thème de la reconnaissance chez Hegel dans les écrits de Iéna : « La reconstruction du thème de l'*Anerkennung*, tel qu'il a été articulé par Hegel à l'époque de Iéna, sera guidée par l'idée d'une réplique au défi de Hobbes, où le désir d'être reconnu occupe la place tenue par la peur de la mort violente dans la conception hobbesienne de l'état de nature. Cette reconstruction, traitée comme une explication de texte, servira à son tour d'introduction à quelques tentatives de réactualisation de la thématique hégélienne, sous le titre de "La lutte pour la reconnaissance" » (RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 226).

³ RICŒUR (P.), *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, conférence prononcée lors de la Journée de la philosophie (21 novembre 2002), Paris, Unesco, 2004, p. 19.

⁴ RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 256.

Ricœur adhère en grande partie à la théorie de Honneth. Néanmoins, pour Ricœur, la théorie de la lutte pour la reconnaissance soulève une question : « La demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de "mauvais infini" ?⁵ ». La perspective d'une lutte pour la reconnaissance interminable ne risque-t-elle pas de susciter « une nouvelle forme de "conscience malheureuse", sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte ?⁶ ». Pour Ricœur, seul le complément de ce qu'il appelle l'expérience d'« états de paix » peut éviter que cette lutte interminable ne suscite un sentiment de fatalisme ou dégénère en pure violence. Ricœur voit dans l'échange de dons un exemple de ces états de paix. Pour lui, les échanges de dons sont des moments exceptionnels, hors des relations juridiques et marchandes, où les partenaires de la lutte pour la reconnaissance feraient l'expérience symbolique d'une authentique reconnaissance mutuelle. Pour Ricœur, ces expériences de reconnaissance pacifiée offrent « une confirmation que la motivation morale des luttes pour la reconnaissance n'est pas illusoire⁷ ».

Nous terminerons en interrogeant cette théorie de la reconnaissance mutuelle. Force sera de remarquer que nombre de questions sont laissées en suspens par Ricœur. Qu'est-ce qui garantit que les individus vont s'approprier le sens que donne à penser l'expérience symbolique d'états de paix ? De plus, l'effet de cette expérience symbolique ne se limite-t-il pas aux partenaires de l'échange de dons généreux ? Peut-on attendre de ces échanges qu'ils motivent l'ensemble des membres d'une société ? Face à ces questions, Ricœur est sans réelles réponses. A nos yeux, elles pointent dans une même direction. Une véritable philosophie sociale qui puisse rendre compte de la manière dont les partenaires pour la reconnaissance se lient et s'engagement mutuellement fait défaut à l'œuvre de Ricœur.

⁵ RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 317.

⁶ *Ibidem*, p. 318.

⁷ *Ibidem*.

I. La théorie de la « méconnaissance originare » chez Hobbes

Commençons par la lecture que Ricœur opère de la théorie de la reconnaissance chez Hobbes. Ricœur voit dans la conception hobbesienne de l'état de nature « une théorie de la *méconnaissance originare* ». Ricœur nous rappelle les trois passions primitives qui caractérisent cet état de nature : la compétition, la défiance (*diffidence*), la gloire. « La première pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation⁸ ». Dans l'état de nature, qui est rappelons-le une situation fictive, le déni de reconnaissance est à son comble. Chez Hobbes, ce qui peut amener les individus à sortir de cette situation de non-reconnaissance n'est pas un motif moral comme, par exemple, la « qualité morale de la personne⁹ » chez Grotius ou l'idée d'autonomie chez Kant. Pour Hobbes, le seul droit qui existe dans l'état de nature est « la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin¹⁰ ». Le motif qui peut conduire les individus à sortir de l'état de nature est la peur de la mort. Cette dernière « constitue le principe de vérité dont dérivent les mesures raisonnables qui conduiront au contrat politique décisif¹¹ ». La peur conduit les individus, par calcul, à abandonner leur droit de préservation de soi et à le transférer à un tiers qui ne contracte pas, à la condition que ce désistement soit réciproque.

Ricœur pose principalement deux critiques à la théorie de Hobbes. D'une part, il se demande si une société peut se construire uniquement sur la peur. Ce motif « suffit-il par le truchement du calcul, à porter l'édifice des contrats et des promesses qui paraissent reconstituer les

⁸ HOBES (Th.), *Léviathan*, trad. par G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 224, cité par RICŒUR (P.), in *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 242.

⁹ *Ibidem*, p. 245.

¹⁰ HOBES (Th.), *Léviathan*, op. cit., p. 229, cité par RICŒUR (P.) in *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 245.

¹¹ *Ibidem*, p. 243.

conditions d'un bien commun ?¹² ». Pour Ricœur, un motif moral originare doit être présupposé. A l'appui de cette thèse, il relève le fait que les préceptes qui définissent le contrat imitent à l'extrême les règles d'une morale de l'obligation. D'autre part, Ricœur critique l'individualisme méthodologique de l'anthropologie de Hobbes. Celui-ci pose l'individu comme un individu autonome et souverain, doté d'une capacité de calcul¹³. Il n'a pas besoin de l'autre pour être ce qu'il est. L'autre est plutôt ce qui restreint l'individu dans ses capacités. Pour Ricœur, cette figure d'un individu autonome et souverain qui est posé comme point de départ chez Hobbes ne peut être que le résultat d'une mise en relation. De la même manière que l'état de la nature est une fiction, on peut dire que l'anthropologie de Hobbes est une fiction. Tentons de voir maintenant en quoi, selon Ricœur, la théorie de la lutte pour la reconnaissance de Honneth constitue une réplique à la théorie de Hobbes.

II. La lutte pour la reconnaissance chez Honneth

Nous ne ferons ici que présenter brièvement la théorie de Honneth, notre but étant de montrer en quoi, pour Ricœur, la théorie de ce dernier constitue une réplique à Hobbes. Honneth construit sa théorie en réinterprétant les trois modèles de reconnaissance que Hegel a développés dans les écrits de Iéna. L'intérêt de Honneth est qu'il croise « l'argumentaire spéculatif de Hegel avec une théorisation à base empirique des interactions entre individus¹⁴ ».

Présentons les trois « modèles de reconnaissance intersubjective » de Honneth. Il s'agit de l'amour, de la justice et de l'estime sociale. Chaque processus de reconnaissance intersubjective conduit à la

¹² RICŒUR (P.) in *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 250.

¹³ « L'esprit humain est directement appréhendé comme un faisceau d'activités réglées par le désir tandis que celui-ci est en outre guidé par une capacité de calcul sans lequel ne serait pas possible la chaîne d'arguments conduisant de la peur de la mort violente à la conclusion du contrat d'où naît le dieu mortel figuré par le Léviathan » (*ibid.*, p. 241).

¹⁴ *Ibid.*, p. 274.

confirmation d'un type de capacité du soi et est motivé par un type de mépris.

Le premier modèle couvre l'ensemble des rapports érotiques, amicaux, ou familiaux «impliquant des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes¹⁵». Ce premier type de relation a pour effet de confirmer les individus dans leur «capacité d'être seul¹⁶», ce que Honneth appelle la «confiance en soi». Pour Honneth, la capacité d'être seul «croît en proportion de la confiance des partenaires dans la permanence du lien invisible qui se tisse dans l'intermittence de la présence et de l'absence¹⁷». Le déni de reconnaissance, au niveau de ce premier modèle de reconnaissance intersubjective, peut prendre la forme de l'humiliation que peuvent provoquer la torture ou le viol. Ceux-ci ont pour effet de détruire la confiance élémentaire qu'une personne a en elle-même. Le deuxième modèle est la justice. La capacité qu'il confirme est le «respect de soi», c'est-à-dire le fait de se considérer moralement responsable et autonome, porteur de droits et de devoirs. Pour Honneth, le respect de soi dépend de la reconnaissance juridique de droits et de devoirs. Le sentiment de mépris qui motive la reconnaissance juridique peut prendre, entre autres, la forme de «l'humiliation relative au déni de droits civils» ou de «la frustration relative à l'absence de participation à la formation de la volonté publique¹⁸». Le dernier modèle, enfin, est celui de l'estime sociale. Pour Honneth, l'«estime de soi» dépend de la reconnaissance sociale de valeurs partagées. Le mépris prend ici la forme de la stigmatisation sociale.

Pour Ricœur, la théorie de la lutte pour la reconnaissance de Honneth permet d'opérer un double dépassement de Hobbes. D'une part, Honneth ne présuppose pas au départ de son analyse un individu autonome et souverain. Il rend compte des processus intersubjectifs par lesquels les individus se reconnaissent des capacités d'agir. D'autre

¹⁵ HONNETH (A.), *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, trad. par P. Rusch, Paris, Cerf, 2000, p. 117, cité par RICŒUR (P.) in *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 276.

¹⁶ *Ibidem*, p. 277.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 292.

part, Honneth ne fait pas reposer la motivation de la reconnaissance mutuelle sur la peur de la mort, mais sur un sentiment éthique : le mépris.

Sur ces deux points, Ricœur adhère à la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Néanmoins, ce qui pose problème à Ricœur, c'est le caractère interminable de cette lutte. La lutte pour la reconnaissance, en effet, ne connaît pas de fin. La «confiance en soi» n'est pas acquise une fois pour toute. Elle demande à être continuellement confirmée par l'entretien de liens affectifs. De même, le travail de la reconnaissance juridique est infini. La sphère normative des droits demande à être élargie tant au plan de «l'énumération des droits subjectifs définis par leur contenu» qu'«au plan de l'attribution de ces droits à des catégories nouvelles d'individus ou de groupes¹⁹». Le processus de reconnaissance intersubjective qui conduit les individus à s'estimer, lui aussi, est interminable. Du fait du pluralisme axiologique de nos sociétés et de la variation des rapports d'estime selon les époques²⁰, la formation d'un horizon de valeurs communes qui permet aux acteurs de s'estimer doit s'entendre comme un processus dynamique qui ne se clôture jamais.

Ricœur ne nie pas le caractère interminable de la lutte pour la reconnaissance. Il ne peut que souscrire au fait que le processus de reconnaissance est effectivement un processus infini. En ce sens, prendre conscience du caractère interminable de la lutte pour la reconnaissance nous prévient de l'illusion de croire que la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi peuvent s'acquérir une fois pour toute. Ricœur se demande par contre si le caractère interminable de cette lutte ne risque pas de démotiver les acteurs à devenir des partenaires de la reconnaissance. Il considère que «si nous restons dans l'horizon de la lutte pour la reconnaissance, nous créerons une demande insatiable, une sorte de nouvelle conscience malheureuse, une revendication sans fin²¹». Pour Ricœur, la lutte pour la reconnaissance doit alors être complétée par l'expérience symbolique d'états de paix. Ce qu'il attend de ces états de paix, c'est qu'ils motivent les partenai-

¹⁹ RICŒUR (P.) in *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 290.

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 295-296.

²¹ RICŒUR (P.), *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, op. cit., p. 11.

res de la reconnaissance. Il attend des états de paix qu'ils offrent la confirmation « que la motivation morale des luttes pour la reconnaissance n'est pas illusoire ²² ».

III. La théorie de la reconnaissance mutuelle de Ricœur

Qu'est-ce que Ricœur entend concrètement par « état de paix » ? Par état de paix, il faut entendre une expérience symbolique de reconnaissance mutuelle pacifiée. Ricœur voit dans l'échange de dons un exemple de ces expériences. Arrêtons-nous quelque peu sur les deux éléments de cette définition : le symbolique et la paix.

Chez Ricœur, la finalité du symbolique est de nous donner à penser. S'y joue un phénomène d'« innovation sémantique ». Pour saisir l'ampleur de ce phénomène, un détour par les travaux que Ricœur a consacré à la métaphore et au récit – « deux fenêtres ouvertes sur l'énigme de la créativité ²³ » – s'impose.

Quand le poète dit, « La nature est un vivant temple où de vivants piliers... », il opère une attribution impertinente. Dans cette prédication bizarre, la métaphore « est l'"effet de sens" requis pour sauver la pertinence sémantique de la phrase ²⁴ ». En produisant cette métaphore, malgré la collision sémantique entre les termes, il crée une nouvelle pertinence sémantique. Une parenté est visée entre des termes qui, littéralement, restent incompatibles. Dans la métaphore, l'imagination produit un sens qui donne à penser. « La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un "penser plus" au niveau du concept ²⁵ ». Une métaphore vive fait émerger du sens ²⁶.

²² RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 318.

²³ RICŒUR (P.), « De l'interprétation », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 11-35, p. 21.

²⁴ *Ibidem*, p. 20.

²⁵ RICŒUR (P.), *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 384.

²⁶ Si certaines métaphores peuvent se présenter à nous comme des significations usuelles d'un mot, il est toujours possible de se rapporter à elles dans ce qu'elles ont de vivant. Le fait que la tradition ait déterminé le sens de certaines métaphores n'empêche pas le lecteur de revenir à l'impertinence initiale de la métaphore, de penser le sens métaphorique comme un effet de sens indissociable d'une contradiction, d'une tension.

L'opération de mise en intrigue est également le théâtre d'un phénomène de création de sens. Lorsque nous racontons une histoire, nous ne nous contentons pas de rapporter des actions qui se succèdent les unes après les autres. Une histoire est davantage que l'addition de différents événements. L'intrigue tire une totalité sensée de divers incidents. Elle « fait médiation entre des événements ou des incidents individuels, et une histoire prise comme un tout ²⁷ ». La signification de ceux-ci provient alors de leur contribution à l'avancée de l'histoire : « En outre, la mise en intrigue *compose ensemble des facteurs* aussi *hétérogènes* que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus, etc. ²⁸ ». En composant des concepts hétérogènes dans une même intrigue, la configuration narrative rend « concordantes » les « discordances ».

L'intrigue ne rapporte pas des faits à la manière du discours descriptif. Elle ne reproduit pas la réalité ; elle produit du sens. Le récit est donc une *mimésis* créatrice ²⁹. Elle produit l'agencement des faits et rend concordantes les discordances. Ricœur parle de l'opération de mise en intrigue comme d'une synthèse de l'hétérogène.

Tant dans la métaphore que dans la mise en intrigue, l'imagination est créatrice ³⁰. Elle produit du sens et ne se limite pas à reproduire la réalité. Il nous faut encore préciser la nature de cette création. S'il

²⁷ RICŒUR (P.), *Temps et récit I. L'intrigue et le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1983, p. 102.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Dans la reprise d'Aristote qu'il effectue dans *Temps et récit I*, Ricœur insiste sur le lien entre *mimésis* et création : « Si nous continuons de traduire *mimésis* par imitation, il faut entendre tout le contraire du décalque d'un réel préexistant et parler d'imitation créatrice. » (*ibid.*, p. 76).

³⁰ Ricœur relie le travail de l'imagination à l'œuvre dans la métaphore et dans la mise en intrigue au concept kantien d'imagination créatrice. A de nombreuses reprises, Ricœur fait référence au paragraphe 49 de la *Critique de la faculté de juger*. Dans ce paragraphe, l'imagination n'est plus considérée en ce qu'elle participe à la constitution de l'objectivité des phénomènes, comme c'est le cas dans le jugement déterminant. Elle n'est plus abordée dans cette fonction où elle est subordonnée à la tutelle du concept. Bien plutôt, elle apparaît dans une autre fonction comme donnant à « penser », par ses représentations, à l'entendement. La spécificité de Ricœur est qu'il a « introduit dans le champ du langage l'imagination productrice kantienne » (RICŒUR (P.), « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 213-236, p. 219).

s'agit bien d'un phénomène d'innovation *sémantique*, il ne faudrait pas cependant en limiter la portée au seul domaine langagier. L'innovation ne se borne pas à l'élargissement polysémique d'un mot et à l'enrichissement d'une tradition narrative. Pour Ricœur, loin de se contraindre au seul monde de la fiction, le sens produit par l'activité narrative ou par l'énoncé métaphorique réfère au monde du lecteur³¹. La métaphore et le récit nous donnent à penser des manières d'être-au-monde possibles : « par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne ; fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir être³² ». En ce sens, « n'est-ce pas la fonction de la poésie de susciter un autre monde, – un monde autre qui correspond à des possibilités autres d'exister, à des possibilités qui soient nos possibles les plus propres ?³³ ». L'expression « autre monde » ne doit pas ici prêter à confusion. Il ne s'agit pas de quitter le monde réel pour se réfugier dans un monde imaginaire. Le « potentiel

³¹ Une telle affirmation peut surprendre. En effet, pour nombre d'auteurs, une métaphore, une poésie ou un récit de fiction se caractérisent justement par le fait de ne pas avoir de référence. Le sens produit par la mise en intrigue ou par l'énoncé métaphorique suspendrait la référence dont la visée serait, quant à elle, l'apanage du langage ordinaire ou scientifique. Ce que le discours poétique dit du monde extralinguistique devrait être compris comme un effet de sens du texte. La rigueur nous enjoindrait alors de parler d'illusion référentielle. La septième étude de *La métaphore vive* examine plusieurs de ces critiques adressées à l'idée de référence du discours poétique. A l'encontre de ces auteurs, Ricœur soutient que les usages descriptifs du langage ne sont pas les seuls à faire référence au monde. Son hypothèse est que tout discours, y compris le discours poétique, possède une référence. Les analyses ricœurriennes de « la "référence" des énoncés métaphoriques et des intrigues narratives *présupposent* sans cesse la conviction que le discours n'est jamais *for its own sake*, pour sa propre gloire, mais qu'il veut, dans tous ses usages, porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande à être dite » (RICŒUR (P.), « De l'interprétation », *op. cit.*, p. 34). Pour Ricœur, le langage ne se clôture pas sur lui-même. Les intrigues ne s'épuisent pas dans un jeu d'écarts et de répliques par rapport à la tradition narrative. De même, le destin des métaphores ne se résume pas à jouer sur les limites de l'espace polysémique d'un mot. Ricœur pose un postulat ontologique fort : « le langage ne constitue pas un monde pour lui-même » (RICŒUR (P.), *Temps et récit I*, *op. cit.*, p. 118), mais il porte sur le monde.

³² RICŒUR (P.), « La fonction herméneutique de la distanciation », in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 101-117, p. 115.

³³ RICŒUR (P.), *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 288.

sémantique libre » d'un texte poétique « ne renvoie pas – faut-il y insister ? – à *un autre monde*, mais à des possibilités de ce monde-ci que laisse non actualisées l'interprétation des termes du langage par leur assignation à des objets déterminés et des classes définies, – interprétation imputable à notre façon scientifique et technique, disons : manipulatoire, de nous rapporter au monde³⁴ ».

Pour bien saisir le rapport spécifique du discours poétique au monde, il faut prendre conscience que pour Ricœur nous sommes toujours déjà dans un monde qu'on ne peut embrasser totalement du regard, un monde qui ne se laisse pas considérer comme entièrement déterminé. On retrouve ici la notion gadamérienne d'« appartenance ». Il ne faut pas chercher « sous le titre de sphère d'appartenance, une quelconque expérience sauvage qui serait préservée au cœur de mon expérience de culture, mais un antérieur jamais donné³⁵ ». Ricœur rapproche cette notion d'appartenance de l'ontologie heideggerienne : « Heidegger a exprimé cette appartenance dans le langage de l'être-au-monde. Les deux notions sont équivalentes. [...] C'est bien l'être-au-monde qui précède la réflexion³⁶ ». Le discours poétique nous permet de porter au langage cette expérience d'être dans le monde. En abolissant la référence à la réalité donnée, il libère un plan de référence plus fondamental. Suspendant le monde des objets manipulables, il atteint le monde « au niveau que Husserl désignait par l'expression de *Lebenswelt* et Heidegger par celle d'*être-au-monde*³⁷ ». Ce qui est alors à interpréter dans un texte, « c'est la proposition d'un monde que je pourrais habiter et dans lequel je pourrais projeter mes pouvoirs les plus propres³⁸ ». La lecture des textes poétiques « signifie » mon expérience d'être dans le monde. « Comprendre ces textes, c'est interpoler parmi les prédicats de notre situation toutes les significations qui, d'un simple environnement (*Umwelt*), font un monde (*Welt*)³⁹ ».

³⁴ PETIT (J.-L.), « Herméneutique et sémantique chez Paul Ricœur », in *Archives de Philosophie*, n° 48, 1985, p. 575-589, p. 586.

³⁵ RICŒUR (P.), « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 39-73, p. 71.

³⁶ *Ibidem*, p. 46.

³⁷ RICŒUR (P.), « La fonction herméneutique de la distanciation », *op. cit.*, p. 114.

³⁸ RICŒUR (P.), *Temps et récit I*, *op. cit.*, p. 122.

³⁹ *Ibidem*, p. 121.

La lecture nous permet donc d'élargir notre horizon d'existence. Ricœur emprunte à François Dagognet, pour l'appliquer aux œuvres poétiques, l'expression d'« augmentation iconique » : les œuvres poétiques augmentent notre « vision des choses ».

Le symbolique chez Ricœur fait donc référence à un phénomène d'innovation sémantique qui peut nous révéler des dimensions occultées de notre expérience vive et nous transformer dans notre rapport au monde. Lorsque Ricœur parle des états de paix comme des expériences symboliques de reconnaissance, il veut dire que l'échange de dons nous donne à penser quelque chose qui peut nous transformer. Il ne s'intéresse pas aux gestes de don dans leur dimension pragmatique, mais bien dans leur dimension sémantique. L'important est donc moins ce que les acteurs font lorsqu'ils s'échangent des dons que le sens que donne à penser l'action de donner « considérée comme un texte⁴⁰ ».

Il nous reste maintenant à préciser ce que les expériences symboliques d'états de paix nous donne à penser. Pour Ricœur, ce que ces expériences donnent à penser, c'est un vivre-ensemble pacifié. Qu'entend-il par « paix » ? Par « paix », il entend l'amour, au sens du concept d'« agapè ». L'agapè est un amour qui ignore le calcul et la comparaison⁴¹. Il est donc sans attente de retour. L'amour se distingue par la surabondance de sa générosité. Il relève de ce que Ricœur appelle la logique d'excès ou logique de surabondance. Ricœur l'oppose à la justice. Cette dernière ressortit à ce qu'il appelle la logique d'équivalence. Ainsi, la justice distributive a pour finalité de donner à chacun sa part, suivant un objectif d'égalité proportionnelle, de même que la justice corrective cherche à « rendre la peine proportionnelle au délit⁴² ». Ricœur souligne la « disproportion⁴³ » qu'il existe entre ce

⁴⁰ Cf. RICŒUR (P.), « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », in *Du texte à l'action*, op. cit., p. 183-211.

⁴¹ Cf. RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 321.

⁴² RICŒUR (P.), « Théonomie et/ou Autonomie », in *Archivio di filosofia*, n° 1-3, 1994, p. 19-36, p. 27.

⁴³ RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 324.

qu'il appelle la logique excessive de l'amour et la logique d'équivalence de la justice⁴⁴.

Il peut sembler étonnant que Ricœur définisse l'état de paix par l'amour, en opposition à la justice. La justice ne vise-t-elle pas, elle aussi, à suspendre la dispute ? N'a-t-elle pas pour but de mettre fin à la violence ? Sur ce point, la position de Ricœur est sans appel. « Si l'arrêt de la dispute est le premier critère de l'état de paix, la justice ne passe pas le test⁴⁵ ». La justice ne cherche pas à épuiser la dispute. Au tribunal, « la dispute est tranchée ; mais elle est seulement soustraite à la vengeance sans être rapprochée de l'état de paix⁴⁶ ». Le juge, par son verdict, impose un arrêt à l'échange d'arguments, sans qu'il soit mis fin à la dispute.

Nous soutenons la thèse que, pour Ricœur, la justice reste une réponse violente face à la violence. Pour comprendre cette importante thèse, il peut être éclairant de se rappeler une leçon de l'herméneutique : « l'interprétation est un procès ouvert qu'aucune vision ne conclut⁴⁷ ». Ce caractère infini du processus d'interprétation, nous en avons tous fait l'expérience lorsque que nous relisons un texte que nous avons déjà lu. La relecture rapporte cette expérience d'un retour sur ce qui est connu et qui, pourtant, nous fait découvrir de nouvelles choses. Nous faisons l'expérience de nouveaux sens toujours possibles. Nous pouvons porter notre attention sur des épisodes de l'histoire que nous avons passés sous silence et donner un autre sens à l'histoire prise comme un tout. De même, en connaissant le point final de l'histoire, nous appréhendons différemment les détails de l'intrigue. Interpréter un texte est donc une opération qu'il est toujours possible de reprendre. Le cercle herméneutique entre les parties et le tout d'un texte peut toujours être relancé. C'est ce qui fait dire à Ricœur que dans le travail d'interprétation, il n'y a pas de place pour un dernier mot. « Ou, s'il en est un, nous lui donnons le nom de vio-

⁴⁴ Sur la dialectique de l'amour et de la justice, cf. RICŒUR (P.), *L'amour et la justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1990.

⁴⁵ RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 321.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 325.

⁴⁷ RICŒUR (P.), « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », op. cit., p. 49.

lence⁴⁸». Lorsqu'il pose son verdict, le juge met ainsi fin avec violence, même si c'est une violence légitime, aux conflits des interprétations⁴⁹. Le juge ne résout pas ce conflit. Il en impose un arrêt, armé par la légitimité et la force publique. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que, pour Ricœur, le juge est « porteur non seulement de la balance, mais du glaive⁵⁰ ».

Cette thèse que la justice reste une réponse violente à la violence, que « sa forme la plus mesurée, la plus légitime, la justice est déjà une manière de rendre le mal par le mal⁵¹ », renvoie, plus fondamentalement, chez Ricœur, au fait que « la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique⁵² ». La visée éthique est toujours en excès par rapport à ce que permet d'atteindre l'action morale. Entre la médiation de la règle – la morale – et sa finalité – la visée éthique –, la disproportion est manifeste.

C'est la raison pour laquelle la vie morale reste intrinsèquement conflictuelle. Dans la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, consacré à la sagesse pratique, Ricœur aborde différents conflits qui peuvent être rencontrés lors de l'application des normes. Il ne faudrait pas limiter ces conflits à des problèmes de motivation ou de prise en compte du contexte d'effectuation des normes. Au cours de l'application des normes, des conflits peuvent apparaître entre la visée éthique et la norme morale. Ce qui se donne à voir dans ces conflits,

⁴⁸ RICŒUR (P.), « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, p. 205.

⁴⁹ « Face au tribunal, la plurivocité commune aux textes et aux actions est portée au jour sous la forme d'un conflit des interprétations, et l'interprétation finale apparaît comme un verdict duquel il est possible de faire appel. [...] Ce n'est que dans le tribunal qu'arrive un moment où les procédures d'appel sont épuisées. Mais c'est parce que la décision du juge est imposée par la force de la puissance publique. Ni en critique littéraire ni dans les sciences sociales, il n'y a place pour un tel dernier mot. Ou, s'il en est un, nous lui donnons le nom de violence » (*ibid.*).

⁵⁰ RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 325.

⁵¹ RICŒUR (P.), « État et violence », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, p. 246-259, p. 249.

⁵² RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 201.

c'est l'exigence infinie de la visée éthique que la norme a pour tâche d'effectuer⁵³. C'est ce qui fait le caractère tragique de la vie morale.

Si la visée éthique est la finalité de la morale, qui, quant à elle, est une médiation indispensable de celle-ci, elle constitue également une fin hors de portée de la morale. Soutenir que la justice reste une réponse violente face à la violence signifie donc que si le vivre-ensemble pacifié est la finalité de la justice, il doit se comprendre comme une idée-limite, inatteignable. Lorsque Ricœur affirme que la lutte pour la reconnaissance est interminable, il veut donc dire que la reconnaissance mutuelle est un idéal qui guide la lutte pour la reconnaissance mais qui ne peut pleinement être atteint.

On comprend mieux maintenant pourquoi Ricœur entrevoit dans le caractère interminable de la lutte pour la reconnaissance le risque de la génération d'une nouvelle forme de conscience malheureuse. Face à une reconnaissance mutuelle qui reste un idéal, les individus ne risquent-ils pas de s'abîmer dans le désespoir plutôt que de persévérer dans la lutte pour la reconnaissance? C'est à cette forme de conscience malheureuse que peut répondre, pour Ricœur, l'expérience symbolique d'états de paix. Celle-ci nous donne à penser la paix – au sens excessif de l'*agapè* – comme un horizon possible de la lutte pour la reconnaissance. Les gestes d'amour sont comme des discours poétiques qui nous donne à penser un vivre-ensemble pacifié comme proposition de monde possible⁵⁴. Ricœur attend de tels gestes qu'ils nous

⁵³ Nous avons tenté de développer plus amplement, par ailleurs, cette interprétation de la sagesse pratique comme un moment de la petite éthique qui, loin de se limiter au problème d'effectuation contextuel des normes, renvoie à cette disproportion fondamentale entre la visée éthique et la norme morale. Nous nous permettons de renvoyer ici le lecteur à notre ouvrage : LOUTE (A.), *La création sociale des normes. De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2008.

⁵⁴ Pour Ricœur, de tels actes excessifs rendraient présente la totalité que vise l'éthique, un peu à la manière de la présentation des Idées de la raison par le jugement réfléchissant kantien. Citons Ricœur à propos du non-violent : « Il n'est pas en marge du temps, il serait plutôt "intempêtif", inactuel, comme la présence anticipée, possible et offerte, d'une autre époque qu'une longue et douloureuse "médiation" politique doit rendre historique. » (RICŒUR (P.), « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », in *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 235-245, p. 241).

révèlent la paix comme un horizon possible et qu'ils *transforment* le fatalisme en espoir.

Précisons d'emblée que Ricœur n'insinue pas qu'il faille remplacer la justice par l'amour. Prendre l'exceptionnel – l'amour – pour loi ne pourrait conduire qu'à l'injustice: «Quelle loi pénale et en général quelle règle de justice pourrait-elle être tirée d'une maxime d'action qui érigerait la non-équivalence en règle générale? Quelle distribution de tâches, de rôles, d'avantages et de charges, pourrait-elle être instituée, dans l'esprit de la justice distributive, si la maxime de prêter sans rien attendre en retour était érigée en règle universelle? Si le supra-moral ne doit pas virer au non-moral, voire à l'immoral – par exemple à la couardise –, il lui faut passer par le principe de la moralité⁵⁵.»

Ricœur n'attend donc pas que l'amour prenne la place de la justice. Face aux injustices, la justice reste nécessaire. Il attend plutôt de l'amour qu'il nous motive à persévérer et à croire en la justice. Pour Ricœur, mis en relation dialectique avec la justice, «l'amour demande non pas moins de justice mais davantage de justice⁵⁶». Il lui adresse un commandement à aller jusqu'au bout d'elle-même: «L'amour presse la justice d'élargir le cercle de la reconnaissance mutuelle⁵⁷.»

Si cette proposition de Ricœur a le mérite de tenter d'aborder de front le problème du caractère interminable de la lutte pour la reconnaissance, force est de constater qu'elle n'est pas sans soulever nombre de questions. Qu'est-ce qui garantit que l'effet de l'expérience

⁵⁵ RICŒUR (P.), *L'amour et la justice*, op. cit., p. 56.

⁵⁶ RICŒUR (P.), «Théonomie et/ou Autonomie», op. cit., p. 26.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 31. L'amour presse également la justice distributive d'aller au bout d'elle-même. Il affirme ainsi que la pression de l'amour est ce qui pousse à interpréter les principes de justice de Rawls dans le sens des règles d'une entreprise de coopération – mutuel endettement – et non pas d'une compétition réglée – mutuel désintéressement. «De la même façon que la Règle d'Or, livrée à elle-même, s'abaisse au rang de maxime utilitaire, de la même manière la règle de justice, livrée à elle-même, tend à subordonner la coopération à la compétition, ou plutôt à attendre du seul équilibre des intérêts rivaux le simulacre de la coopération. Si telle est la pente spontanée de notre sens de la justice, ne faut-il pas avouer que si celui-ci n'était pas touché et secrètement gardé par la poétique de l'amour, jusque dans sa formulation la plus abstraite, il redeviendrait une variété subtilement sublimée d'utilitarisme. Même le calcul rawlsien du maximum ne risque-t-il pas en dernier ressort d'apparaître comme la forme dissimulée d'un calcul utilitaire?» (RICŒUR (P.), *L'amour et la justice*, op. cit., p. 60).

symbolique transformera les individus qui prennent part à la lutte pour la reconnaissance? Peut-on attendre des échanges de dons généreux qu'ils motivent l'ensemble des membres de la société à devenir des partenaires de la reconnaissance? Un point de convergence peut être relevé entre toutes ces perplexités. Il nous semble qu'elles renvoient toutes à une question qui n'a pas été réellement traitée par Ricœur, à savoir celle de la «performativité sociale» de l'expérience symbolique de reconnaissance. Nous terminerons cet article en passant en revue les questions que soulève la proposition de Ricœur, afin de montrer qu'elles renvoient au déficit d'une philosophie sociale capable de rendre compte des conditions de la performance sociale des expériences symboliques de reconnaissance.

IV. L'impensé de la théorie de la reconnaissance mutuelle de Ricœur

La lecture de la proposition de Ricœur soulève deux ensembles de questions. Le premier renvoie à la question de l'interprétation *sociale* de l'expérience symbolique de reconnaissance. Le second à celle de l'appropriation *collective* du sens qui est donné à penser aux individus. Commençons par examiner le premier ensemble de questions. Qu'est-ce qui garantit que les individus vont interpréter le geste de don pour ce qu'il est, c'est-à-dire un geste d'amour, et non comme le geste d'un idiot⁵⁸ ou d'un naïf? Le geste de don, comme du reste tout discours poétique, ne rend-il pas possible une pluralité de lectures possibles? Comment s'assurer que la lecture de l'état de paix comme un geste d'amour emportera le conflit des interprétations?

De plus, même si les états de paix étaient interprétés comme des gestes d'amour, l'expérience symbolique de reconnaissance mutuelle pacifiée ne se limite-t-elle pas aux individus qui prennent part aux échanges de dons? Le vivre-ensemble pacifié n'est-il pas donné à penser à ces seuls individus? Ces interrogations renvoient à une ques-

⁵⁸ A propos de l'homme de l'*agapè*, Ricœur écrit: «Dostoïevski a donné à cet innocent la figure inoubliable de l'*Idiot*» (RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 326).

tion à laquelle Ricœur ne porte pas toute l'attention qu'elle mériterait, à savoir la question de la publicité du sens qui est donné à penser à travers l'expérience symbolique de reconnaissance. Pour en saisir toute l'ampleur, il faut avoir à l'esprit que le geste d'amour ne se planifie pas⁵⁹. Il est un geste excessif et exceptionnel qui ne peut être posé que par des individus singuliers. Il ne peut faire institution⁶⁰. En effet, les institutions, chez Ricœur, relèvent de la logique d'équivalence. S'il faisait institution, le geste exceptionnel d'amour serait pris comme une règle, ce qui, plutôt que d'amener la justice à aller au-delà d'elle-même, conduirait à l'injustice.

Si l'*agapè* ne peut se manifester qu'à travers des gestes individuels, ne faudrait-il pas réfléchir à ce qui permettrait de faire le relais au plan social du sens qu'ils nous donnent à penser? Bien que cette question de la transmission sociale du sens de l'expérience symbolique de reconnaissance ne soit pas réellement traitée par Ricœur, il est possible d'imaginer, à partir de certains exemples d'état de paix, ce qui pourrait être une piste de réponse à cette dernière.

L'échange de dons ne constitue pas le seul exemple d'état de paix. Ricœur évoque également les gestes de demande de pardon comme celui « du chancelier Brandt, s'agenouillant au pied du monument de Varsovie à la mémoire des victimes de la Shoah. De tels gestes [...] ne peuvent faire institution mais, en portant au jour les limites de la justice d'équivalence et en ouvrant un espace d'espérance à l'horizon de la politique et du droit au plan post-national et international, ces gestes déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix⁶¹ ».

⁵⁹ Les actions excessives comme la non violence ou l'amour ne se planifient pas, elles sont comme des dons que l'homme porte en lui et qu'il ne peut que laisser advenir par son action. Le paradoxe qu'il faut affronter ici est que l'action excessive serait une action que l'homme ne crée pas, mais qui « l'agit » plutôt qu'il ne la produit. A vrai dire, il semble même inadéquat de parler d'*action* excessive. Elle appartient davantage au jeu de langage de l'événement, de ce qui « arrive » (« *kairos* »), que de celui de l'action – ce qu'on « fait arriver ». Pour Ricœur, elle relève du registre du « geste ». Cf. RICŒUR (P.), « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », *op. cit.*, p. 244.

⁶⁰ RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 354.

⁶¹ *Ibidem.*

L'intérêt d'un geste comme celui de Brandt est, nous dit Ricœur, qu'il inscrit la demande de pardon dans la sphère politique⁶². Il permet d'attirer « l'attention sur la force de la demande de pardon dans certaines conditions politiques exceptionnelles⁶³ ». En inscrivant la demande de pardon dans l'« espace public d'apparition » – pour reprendre les mots d'Hannah Arendt –, ne pourrait-on pas attendre d'un tel geste – qui reste un geste individuel – qu'il rende public le sens de l'expérience symbolique de reconnaissance ?

Des éléments de réponses peuvent également être trouvés dans un autre exemple, auquel Ricœur fait une brève allusion. Il s'agit de la référence aux jours de fête : « Est-ce que la différence entre les jours ouvrables, comme nous disons, et les fêtes ne garde pas une signification fondatrice, comme s'il y avait une sorte de sursis dans la course à la production, à l'enrichissement et qui fait que le festif serait pour ainsi dire la réplique non violente de notre lutte pour être reconnu ?⁶⁴ »

Les jours de fête ne pourraient-ils pas constituer des symboles « sociaux » d'un vivre-ensemble pacifié susceptibles de motiver l'ensemble des membres de la société à devenir des partenaires de la reconnaissance ? Force est de constater que la référence à ces deux exemples ne résout aucunement les difficultés que nous avons soulevées. Qu'est-ce qui garantit que le geste de Brandt va être interprété comme une demande de pardon et non pas comme une forme subtile de raisonnement stratégique ? De même, n'est-il pas possible de voir dans les jours de fête, plutôt qu'« une sorte de sursis dans la course à la production⁶⁵ », un divertissement qui aurait la fonction, idéologique, de nous dissimuler la réalité de nos sociétés capitalistes ? Enfin, ce n'est pas parce que le geste de Brandt inscrit le pardon dans la sphère politique que les individus vont, pour autant, être attentifs au sens qu'il nous donne à penser. Les individus peuvent tout à fait rester dans l'indifférence la plus totale.

⁶² Cf. RICŒUR (P.), *La critique et la conviction*, entretien avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 175.

⁶³ RICŒUR (P.), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 619.

⁶⁴ RICŒUR (P.), *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁵ *Ibidem.*

La lecture de la proposition de Ricœur suscite un deuxième ensemble de questions. Elles touchent à ce que la tradition herméneutique a appelé « appropriation » ou « application » et que Ricœur, dans *Temps et récit*, a nommé « refiguration » (stade de la *mimèsis* III). Afin de cerner l'importance de cette problématique de l'appropriation, il nous faut revenir sur la conception ricœurienne du symbolique. Chez Ricœur, la finalité du symbolique, avons-nous affirmé précédemment, est de donner à penser un sens qui peut nous transformer dans notre manière d'être-au-monde. Il attend ainsi de l'expérience symbolique des états de paix qu'ils nous donnent à penser la paix comme un horizon possible de la justice et qu'ils transforment le fatalisme en espoir. Il ne faudrait pas sous-entendre à travers cette affirmation que, pour Ricœur, le discours poétique, par lui-même, aurait le pouvoir de s'exorbiter et de transformer nos vies. Le discours poétique ne peut trouver en lui-même la force de se projeter au-delà de ses limites pour rencontrer le monde. Pour que le sens qui nous est donné à penser nous transforme, il faut que nous nous l'appropriions, que nous le recevions : « Sans le truchement de la réception du texte par un auditoire, il n'est pas de refiguration du monde effectif de l'agir⁶⁶ ».

Précisons davantage notre propos en déployant le cercle des trois *mimèsis* que Ricœur développe dans *Temps et récit*. A travers les trois *mimèsis*, Ricœur reconstruit « l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et aussi change son agir⁶⁷ ». Chacune des *mimèsis* rapporte un moment de l'arc entier de ces opérations. La *mimèsis* I (préfiguration) est le stade de l'expérience vive. La *mimèsis* II (configuration) est le stade où le lecteur entre dans l'espace de la fiction. Ce moment est celui où il met à distance, à travers le récit, son expérience vive. La *mimèsis* III (refiguration), enfin, désigne le moment où le lecteur, en s'appropriant l'œuvre, revient à son expérience vive, tout en étant transformé. Les trois *mimèsis* rapporte un cercle qui va de la vie au récit, et du récit à

⁶⁶ RICŒUR (P.), « Le temps raconté », in *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985, p. 271-285, p. 282.

⁶⁷ RICŒUR (P.), *Temps et récit I*, op. cit., p. 86.

la vie, mais à une vie transformée par l'appropriation de ce que les récits nous ont révélé de notre expérience vive.

Le passage de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III n'a rien d'automatique. Pour que l'œuvre poétique transforme le lecteur, il faut que celui-ci ait la volonté de se l'approprier. L'achèvement du parcours de l'œuvre dans la *mimèsis* III n'est donc pas inéluctable. Le lecteur peut en rester au stade de la *mimèsis* II, fuir le monde de l'action et trouver refuge dans l'espace de la fiction ; « la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion fait une pause⁶⁸ ».

Cette problématique du passage de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III, malgré son importance, n'est pas réellement abordée par Ricœur dans le cadre de sa théorie de la reconnaissance mutuelle. Elle pose pourtant nombre de questions à sa proposition. Qu'est-ce qui garantit que les individus auront la volonté de s'approprier le sens qui leur est donné à penser par l'expérience symbolique de reconnaissance ? Ne peuvent-ils pas, face aux échanges de dons, en rester au stade la *mimèsis* II et rêver à un vivre-ensemble pacifié sans chercher à transformer leur agir ? De plus, Ricœur, dans son œuvre, n'a pas développé de réflexion approfondie sur le problème de la refiguration collective⁶⁹. Or, pour que ces derniers transforment l'ensemble des partenaires de la reconnaissance et les conduisent à s'engager mutuellement dans la lutte pour la reconnaissance, ne faut-il pas, en effet, que s'opère une

⁶⁸ RICŒUR (P.), *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 262.

⁶⁹ Bien entendu, Ricœur a consacré de nombreuses pages à la problématique de l'imagination sociale. Cf. entre autres RICŒUR (P.), *L'idéologie et l'utopie*, trad. par M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, 1997. Pour Ricœur, notre existence sociale est indissociable de l'existence d'un imaginaire social. Dans ses travaux sur l'action, il a montré que toute action « est dès toujours symboliquement médiatisée » (RICŒUR (P.), *Temps et récit I*, op. cit., p. 91) et que ces médiations ne sont pas à chercher dans la tête des acteurs, mais ressortissent davantage au domaine culturel. Ce qui nous pose problème, c'est le fait de ne pas retrouver de réflexion approfondie sur la question de l'appropriation collective des possibles sociaux. Chez Ricœur, ce type d'appropriation reste pensé sur le modèle de l'appropriation du monde du texte par un lecteur. L'imagination, chez Ricœur, permet-elle la refiguration d'un monde commun ? Quand je raconte une histoire n'est-ce pas « mon » monde que je refigure ? D'ailleurs, Ricœur ne dit-il pas : « Je dirais que, pour moi, le monde est l'ensemble des références ouvertes par toutes les sortes de textes descriptifs ou poétiques que j'ai lus, interprétés et aimés » (*ibid.*, p. 121) ?

appropriation *collective* du sens donné à penser par les états de paix⁷⁰ ?

Notre conviction est que les différentes perplexités que suscite la proposition de Ricœur renvoient toutes à un même impensé : Ricœur ne s'est pas penché suffisamment sur les conditions de la performativité sociale de l'expérience symbolique de la reconnaissance. Il s'est contenté d'affirmer que les gestes d'amour agissent sur la société « à la faveur d'une alchimie secrète⁷¹ », qu'ils « déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix⁷² ». Il semble présupposer que ces gestes excessifs, du fait de leur exemplarité, entraîneront une sorte de « contagion mimétique⁷³ » entre les individus⁷⁴. Plutôt que de se contenter de tels présupposés, ne faudrait-il

⁷⁰ La problématique de la refiguration soulève une autre question qui devrait également, selon nous, être prise en compte. Il s'agit de la lutte contre les résistances. Il ne suffit pas, en effet, que les individus comprennent le sens de l'expérience symbolique de reconnaissance et qu'ils aient la volonté de se l'approprier pour que leur fatalisme se transforme en espoir. Des mécanismes de résistance peuvent entraver le processus de transformation des acteurs à travers la réception du sens qui leur est donné à penser. Cette problématique de la lutte contre la résistance, bien qu'elle soit absente du *Parcours de la reconnaissance*, pourrait trouver dans les écrits de Ricœur sur la psychanalyse matière à réflexion. Ricœur écrit ainsi : « Cette lutte contre les résistances nous met en garde contre toute les surestimations de l'interprétation dans sa forme analytique. Il est tout à fait inefficace de révéler au patient la signification de ses symptômes aussi longtemps que la compréhension purement intellectuelle de leur signification n'a pas été incorporée au travail de l'analyse. » (RICŒUR (P.), « La question de la preuve en psychanalyse », in *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 19-71, p. 41).

⁷¹ RICŒUR (P.), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 618.

⁷² RICŒUR (P.), *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 354.

⁷³ « Pour exprimer cette capacité d'entraînement, cette exemplarité, l'allemand a un terme qui manque en français : *Nachfolge*. Si on le traduit par "imitation", alors c'est au sens où l'on parle de l'*Imitation de Jésus-Christ*. » (RICŒUR (P.), *La critique et la conviction*, op. cit., p. 274).

⁷⁴ Fondamentalement, il semble que, pour Ricœur, ces gestes excessifs ne soient communicables que d'individu à individu. Ainsi peut-on lire : « A chacun des jeunes bourgeois riches d'Assise, François dit : "Vends tout ce que tu as et viens". Et ils le suivent ! Ce n'est pas un ordre universel qu'il leur adresse, mais une injonction d'individu singulier à individu singulier ; c'est par là que passe l'effet d'entraînement et que des actes analogues, tout aussi singuliers, sont à leur tour suscités » (*ibid.*).

s'atteler à la tâche d'une philosophie sociale qui puisse véritablement rendre compte de constitution symbolique du lien social ? N'est-ce pas le prix à payer de la réponse au risque de conscience malheureuse que génère le caractère interminable de la lutte pour la reconnaissance ?

Nous voudrions terminer cet article par une citation de Georges Gurvitch. Il nous semble que les questions que ce dernier soulève dans cet extrait, bien qu'elles soient destinées à George Herbert Mead, pourraient tout à fait être adressées à Ricœur. Dans sa préface à *L'esprit, le soi et la société*, Gurvitch écrit : « La vie sociale comme la vie mentale se fondent, pour notre auteur, sur la communication : communication entre Soi et Autrui, entre Je et Moi, entre "Autrui généralisé" ou Société et les autres éléments mentionnés. Mais comment cette communication est-elle possible ? Mead répond qu'elle s'opère par gestes symboliques transformés d'abord en langage, lequel est un ensemble de "symboles signifiants". Mais sur quoi se fonde leur propre validité ? Qu'est-ce qui garantit que les Soi et les Autrui attachent la même signification à leurs symboles ? La communication, qui reste un "rapport avec Autrui", est-elle possible sans des Nous, des Groupes, des Sociétés qui les priment ?⁷⁵ »

L'intérêt pour nous de cette citation est qu'elle permet de dégager une piste de travail pour cette philosophie sociale qui fait défaut à Ricœur. Ne faudrait-il approfondir la réflexion sur les groupes sociaux, sur les « nous » ? Un tel objet de recherche est absent de l'œuvre ricœurienne. Entre le soi (je), autrui (tu) et les institutions (il), le groupe (nous) n'a pas été abordé par Ricœur. C'est peut-être dans cette direction qu'il faudrait chercher des pistes de réponses aux innombrables questions que ne manque pas de susciter l'interminable lutte pour la reconnaissance.

⁷⁵ GURVITCH (G.), « Préface », in MEAD (G.H.), *L'esprit, le soi et la société*, trad. par J. Cazenève, E. Kaelin et G. Thibault, Paris, PUF, 1963, p. VII-X, p. IX., cité par SANCHEZ-MAZAS (M.) in *Racisme et xénophobie*, Paris, PUF, 2004, p. 162.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i> par Raphaël GÉLY et Laurent VAN EYNDE	7
<i>Créer un eidos du social-historique selon Castoriadis</i> par Sophie KLIMIS	13
<i>Imagination, émotion, monde. Entre Sartre et Merleau-Ponty</i> par Daniel GIOVANNANGELI	43
<i>Les passions imaginaires et la neutralisation du réel</i> par Roland BREEUR	63
<i>Imaginaire, incarnation, vision.</i> <i>Réflexions à partir de Merleau-Ponty</i> par Raphaël GÉLY	87
<i>Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle</i> <i>chez Paul Ricœur</i> par Alain LOUTE	125
<i>Affectivité, résistance et unification de l'existence.</i> <i>Une lecture de Jan Patočka</i> par Nathalie FROGNEUX	149
<i>Affectivité, spectralité et historicité.</i> <i>A propos du débat entre Henry et Derrida</i> par Sébastien LAOUREUX	177
<i>Temps et révolution chez Hannah Arendt</i> par Antonino MAZZÙ	205

Néocapitalisme, frustrations et imaginaires.
D'une sociologie critique à une philosophie politique
altermondialiste
par Philippe CORCUFF 233

La conquête de l'image.
Ou comment le western institue derechef l'espace commun
par Laurent VAN EYNDE 255