

L'imaginaire dans l'action et dans l'institution

Par Michaël Foessel, Maître de conférences de philosophie à l'Université de Dijon.
Document de travail pour la journée du Fonds Ricoeur du 21 janvier 2008 sur "la philosophie politique de Ricoeur et le libéralisme".

L'idée de raison pratique

Ricoeur est à la recherche d'une rationalité propre à l'action, c'est-à-dire non seulement des conditions de possibilité d'une « action sensée », mais plus généralement d'une raison pratique irréductible à la raison théorique et technico-théorique. À la suite de nombreux philosophes, il cherche à fonder la distinction entre le rationnel et le raisonnable, ce qui est aussi une manière de ne pas réduire l'action à sa dimension instrumentale.

À cet égard, le texte le plus clair est celui intitulé justement « La raison pratique » repris dans *Du texte à l'action* et qui me servira de fil conducteur dans cette introduction. Ricoeur y défend le projet d'une « sémantique de l'action », c'est-à-dire une étude du réseau conceptuel dans lequel les agents articulent l'ordre du faire. Agir, c'est mettre en œuvre des projets, des intentions, se référer à des motifs, s'insérer dans des circonstances produire des effets voulus et ceux qui sont indésirables, etc. Il existe toute une conceptualité immanente à l'action qui la rend intelligible pour celui qui l'observe et praticable pour celui qui la réalise. La sémantique de l'action a donc pour but d'aborder l'action non pas comme un événement du monde (c'est-à-dire au seul moyen du concept de cause), mais comme un faire articulé à toute une série de représentations.

L'intérêt de ce texte est de replacer la « sémantique de l'action » dans le cadre de la philosophie pratique classique. De ce point de vue, Ricoeur se réfère essentiellement à deux auteurs : Aristote et Kant qui, comme souvent, sont joués l'un contre l'autre. Du premier, il retient le thème du « désir délibératif » qui associe aussi bien la raison que le sensible (sous la figure de l'imaginaire). Aristote a montré, par avance contre Kant, qu'il n'y a pas lieu d'opposer l'ordre des motifs (rationnels) à celui des mobiles (sensibles) puisqu'il s'agit dans les deux cas, pour l'agent, d'une capacité d'énoncer un désirable. Motifs et mobiles sont des « raisons d'agir » et peu importe leur source (rationnelle ou pathologique), ce qui importe c'est qu'ils permettent à l'agent d'assumer et de revendiquer les événements dont il est la source (le « père » disait Aristote). Ici, la causalité est téléologique plus que linéaire. Cela permet de corriger une certaine forme d'ascétisme formel présent chez Kant, en particulier

l'opposition entre le désir et la norme : « la raison ne commande pas sans égard pour le désir ».

De Kant, Ricœur retient néanmoins l'idée d'une réciprocation des concepts de liberté et de loi : le sol de l'action n'est pas spéculatif, il est d'emblée éthique et articulé à des normes. Effet en retour sur Aristote : pas de « syllogisme pratique », d'autre part la détermination porte aussi sur les fins. Mais Kant aurait néanmoins introduit en philosophie l'idée « mortelle » d'une rationalité pratique en tout point comparables à celle de la raison théorique. Ricœur écrit : « ce qui me paraît hautement critiquable, c'est le projet même de construire la *CRPr* sur le modèle de la *CRP*, à savoir comme une séparation méthodique de l'*a priori* et de l'*a posteriori*. L'idée même d'une Analytique de la raison pratique qui répondrait trait pour trait à celle de la raison pure me paraît méconnaître la spécificité du domaine de l'agir humain » (p. 249). De là, Ricœur franchit un pas risqué : « Kant met sur la voie de l'idée la plus dangereuse de toutes, qui prévaudra à partir de Fichte jusqu'à Marx compris, à savoir que l'ordre pratique est justiciable d'un savoir, d'une scientificité comparable au savoir et à la scientificité requis dans l'ordre théorique » (p. 250). Thèse critiquable.

Mais si la critique est discutable, l'entreprise est claire : il s'agit de sauver l'idée d'une rationalité pratique où l'adjectif viendrait déterminer le substantif. En un mot, de montrer que la raison pratique peut échapper à son destin dogmatique sous la forme d'une « science de la pratique ». Selon la formule de Ricœur, la philosophie de l'action doit s'interroger sur la manière dont « la raison pratique peut se reconvertir du savoir à la critique » (p. 259). Pas en retrait des hypostases.

Action et imagination.

D'un point de vue méthodologique, on passe d'une sémantique de l'action (son sens objectif) à une herméneutique de l'action (son sens subjectif, ce qui ne veut pas dire son sens pour la conscience).

Le problème est celui du rapport entre l'action et la représentation, qui est plus complexe que ce que l'analogie avec le texte laissait présager. L'écart entre ce qu'un sujet veut et ce qu'il fait, entre la conscience et le sens, n'est pas seulement un

problème pour l'observateur, mais aussi pour l'acteur. Ce problème est celui de la dimension imaginaire de l'agir qui se trouve analysée dans « L'imagination dans le discours et dans l'action ». Ricœur fait de l'imagination une dimension centrale de la faculté d'agir : une « capacité » et donc un élément capital de l'anthropologie morale. L'action n'est donc pas dissociable de l'imagination qui en anticipe le cours : c'est dans l'imaginaire que le sujet met à l'épreuve ses motifs, joue avec les possibles et, finalement, prend la mesure du « je peux » par lequel il énonce sa capacité d'agir.

Thèse générale : l'imaginaire introduit le conditionnel dans la grammaire de l'action. Pour rendre compte du temps de l'action, on ne peut donc en rester ni à l'indicatif (explication), ni à l'impératif (coercition).

Dans un premier temps, je voudrais illustrer cette thèse en en restant à l'agir social (en renversant l'ordre suivi par Ricœur dans le texte). Ricœur rencontre le problème de l'imaginaire social au cours de sa réflexion sur le concept marxien d'idéologie. L'idéologie est une dimension de l'imaginaire social qui semble creuser l'écart entre la *praxis* et sa représentation, nécessairement inversée. Ricœur procède en deux temps : de Marx, il retient d'abord que l'individu est pris dans des « circonstances » historiques dont il n'est pas l'origine et qui fixent par avance des limites à son action. Mais le coup de maître de Ricœur consiste à intégrer au régime de ces « circonstances » (qui, pour Marx, sont avant tout objectives puisqu'elles désignent les rapports de production historiquement déterminés) le symbolique en un sens large, c'est-à-dire justement l'ordre des représentations et l'idéologie elle-même. Chez Marx, l'idéologie est ce qui sépare l'agir de ses circonstances objectives et produit l'illusion de liberté. Chez Ricœur, elle appartient à ces circonstances et contribue donc à donner un sens à l'action elle-même.

L'herméneutique de l'action permet d'aborder à nouveaux frais l'idéologie, non pas comme l'expression abstraite et inversée de la pratique objective, mais comme une dimension irréductible de l'action sociale.

Contre Althusser, mais aussi contre une pensée de l'agir originaire à la Michel Henry. Tout comme Merleau-Ponty, quoique dans une perspective ontologique bien différente, Henry veut soumettre la problématique de l'action à une phénoménologie génétique qui rétrocède de l'institué à l'instituant. Henry est à la recherche d'un agir pur, immanent et donc en excès par rapport à l'intentionnalité de la conscience. Bref, un agir totalement distinct de la représentation et accordé à la « vie ». Appliquée à Marx, cette démarche consiste à montrer que les rapports et les formes de production

trouvent leur origine dans l'agir (et le souffrir) des individus réels vivants en sorte que les concepts d'« histoire », de « classes » et même de « société » apparaissent comme des concepts dérivés renvoyant à des réalités constituées à partir du sol préobjectif de la vie immanente. Pour M. Henry, si la pensée de Marx est immanente à son objet, c'est parce qu'elle est « la vision de l'être dont la structure interne est (...) irréductible à la théorie, est *praxis* » <Henry, 1972, 32, cité par Ricœur, 1992, 268>. Agir, ce n'est ni voir, ni savoir. Selon M. Henry, Marx ne fait appel à aucun concept transcendant qui viendrait défigurer l'immanence de la vie à elle-même.

Pas plus qu'il n'avait fait grief à Merleau-Ponty de son exigence descriptive, Ricœur ne reproche à Michel Henry l'inscription de l'agir dans l'immanence de la vie. Ce qu'il conteste, c'est plutôt l'abolition de la démarche phénoménologique dans une ontologie de l'originaire qui laisse finalement peu de place au phénomène de l'action tel qu'il est précisément l'objet des sciences sociales. Nulle part, on ne rencontre un agir libéré de la représentation. Certes, Henry a raison de dire qu'agir n'implique ni de voir, ni de savoir : l'action est par principe irréductible à la relation à l'objet, sauf lorsqu'elle est confondue avec la technique et qu'« agir » est pris comme synonyme de « faire ». Dans ce cas, mais dans ce cas seulement, la représentation prime sur l'action (puisqu'elle la précède et l'informe), nous sommes dans le registre de l'activité instrumentale qui n'est qu'une espèce de l'agir social.

Mais faut-il conclure de ce hiatus entre action et savoir à l'extériorité radicale de toute représentation (et donc de toute interprétation) à la pratique ? Pour Ricœur, la réponse est négative. Il ne peut pas plus y avoir d'expression pure, non idéologique, de la *praxis* qu'il n'existe de pensée absolument non symbolique. Il faut reconnaître que « la *praxis* est depuis toujours articulée par des représentations, des normes, des symboles » <Ricœur, 1992, p. 268> et que ce « toujours déjà » est ce qui rend inévitable la voie longue de l'interprétation. Comme l'action est d'emblée de « structure sémiotique », il y a tout lieu de sortir de l'alternative posée d'abord par Marx entre les individus tels qu'ils « apparaissent dans leurs représentations » et les individus « tels qu'ils sont ». Car d'où saurions-nous ce qu'ils sont sinon de ce qu'ils disent être, à savoir de leurs représentations ?

Le problème est épistémologique avant d'être politique. C'est pourquoi, Ricœur n'hésite pas à adresser à Michel Henry la même objection que celle qu'il adresse, dans un autre contexte, à Althusser <voir Ricœur, 1997, p. 173-194> : ils cèdent trop vite à l'illusion d'un agir pur de toute dimension symbolique ou, mais

c'est la même chose, d'une science pure (non idéologique) de l'agir et que serait le matérialisme historique. Dans les deux cas, le philosophe s'arroge le droit d'instaurer une coupure (épistémologique ou ontologique, cela importe peu) si radicale entre action et représentation « qu'il deviendra difficile de concevoir une théorie *de* la pratique, et en général le passage de la *praxis* à un univers de la représentation fausse ou vraie » <Ricœur, 1992, p. 287>. La question n'est rien moins que celle des *conditions de possibilité de l'idéologie*. L'idéologie (= l'ensemble des représentations sur l'action) est une forme de l'irréel qui, même pour le dissimuler, se *réfère* au réel. Mais on ne comprendrait pas cette référence s'il devait y avoir une solution de continuité radicale entre le constitué et le constituant, l'idéologie et la science ou l'idéologie et la *praxis*.

Si « la vie <= *la praxis*> détermine la conscience », c'est qu'elle peut affecter la conscience et qu'elle est donc déjà traversée par du symbolique. Ricœur est explicite sur ce point : « En réalité, on ne saurait parler d'une activité réelle pré-idéologique ou non idéologique. On ne comprendrait même pas comment une représentation inversée de la réalité pourrait servir les intérêts d'une classe dominante, si le rapport entre domination et idéologie n'était pas plus primitif que l'analyse en termes de classes sociales (...) » (p. 231). Il faudrait, sinon, conclure qu'il y a plus dans l'effet (l'idéologie) que dans sa cause (la pratique des individus vivants) ce qui rendrait tout bonnement incompréhensible la genèse d'un discours, même déformant, sur la pratique.

Si un phénomène idéologique est possible, c'est donc parce que l'action n'est pas hétérogène à toute représentation, ce qui est la présupposition même d'une herméneutique du social. Dans ce cadre, Ricœur assume le caractère indéfini des lectures du social, tout comme il assumait l'irréductibilité du conflit des interprétations : « la généalogie nous reconduit sans fin de formations symboliques en formations symboliques, sans jamais nous mettre en face d'un agir nu, pré-symbolique » <Ricœur, 1992, p. 290>. Refus de considérer l'originaire sous la forme de l'ineffable. L'idéologie dans son sens premier, et non péjoratif, désigne donc la fonction intégrative reconnue à l'imaginaire social qui force le philosophe à inclure dans sa description de l'action la description des motifs qui la justifient et, parfois, en occultent le sens.

Les expériences de la capacité

Un problème se pose, lié à cette réhabilitation de l'idéologie comme cadre de légitimation de la pratique sociale : l'action n'est-elle pas rendue nécessaire du fait de la dimension symbolique ? Si ce que je fais a toujours son sens hors de moi (dans le texte de l'institution ou dans les systèmes de normes ou de règles sociales qui me précèdent), comment assurer la possibilité de la *critique* du monde social et des idéologies qui le traversent ?

On rencontre là la question posée dans l'introduction : comment la « raison pratique » peut-elle devenir une instance critique dès lors qu'elle n'est plus à l'origine d'un savoir sur la pratique ? L'originalité de Ricœur consiste à opposer à un usage de l'imaginaire social (l'idéologie) un autre de ses usages : l'utopie. L'idéologie légitime et parfois dissimule la réalité sociale : elle transforme l'impératif en indicatif (cela doit être car cela a toujours été). À cela, on ne peut, selon Ricœur, répliquer par le discours de la science ou par la mise au jour d'un agir pur de toute dimension symbolique. La réplique émane d'une autre capacité de l'imaginaire social qui restitue au monde et aux rapports sociaux la contingence que l'idéologie semblait leur refuser. « Seule la capacité utopique des groupes et des individus nourrit notre aptitude à prendre nos distances avec les idéologies » <Ricœur, 1997, p. 238>. À l'idéologie qui justifie, il faut donc opposer l'utopie qui fait paraître la possibilité d'un *autre* régime de l'intersubjectivité : symbolique contre symbolique.

Dans le texte, comme dans les *Leçons sur l'idéologie et l'utopie*, Ricœur retrouve le sens utopique de l'imagination : l'imaginaire y est défini comme faculté de modification. Les utopies sont comme autant de récits alternatifs : « de “nulle part” jaillit la plus formidable contestation de ce qui est » (texte). Les utopies font donc paraître la *contingence* de ce qui est advenu, et on sait depuis Aristote que la contingence du monde est une condition de l'action.

Cette contingence est le fait des « variations imaginaires » sur le pouvoir. Ricœur se réfère ici à la théorie husserlienne de l'imagination et à celle des « variations » : il y a une action *neutralisante* exercée par l'imagination à l'égard de toute position d'existence. Mais il subvertit la fonction des variations, qui chez

Husserl, servaient à faire paraître des essences. Refus de la phénoménologie éidétique. De ce point de vue, Ricœur est plus proche de Heidegger : l'imagination est l'instrument du « pro-jet » qui affecte le quotidien d'un coefficient de contingence. Le récit ouvre sur un monde où je projette mes possibles les plus propres : il ouvre une scène qui semblait close (c'est-à-dire légitimée par les discours idéologiques).

Idéologie : appartenance. Utopie : retrait. La conscience est située, en même temps elle est une conscience de « nulle part ». C'est sans doute dans cette dialectique que l'on trouve l'équivalent d'une expérimentation de la faculté d'agir chez Ricœur. Une « expérimentation » par l'imaginaire et non une « expérience » intuitive. Ricœur, on l'a dit, emprunte parfois à Merleau-Ponty son insistance sur la catégorie du « je peux » qui se substitue, dans sa primauté au « je pense ». Cela revient à dire que la conscience est conscience d'un pouvoir agir (plus que d'une activité). Si Merleau-Ponty associait cette conscience à la motricité du corps propre (voir est indissociable d'un mouvoir), Ricœur fonde cette primauté de la puissance d'agir sur l'imaginaire. Comme la perception chez Merleau-Ponty, l'imaginaire devient le principe d'une co-implication du théorique et du pratique : voir, c'est « voir comme » : l'imaginaire est investi à la fois dans la perception et dans l'action. On ne se rapporte pas au monde comme à un donné : il n'y a pas de justification phénoménologique du quiétisme.

Mais, comme Merleau-Ponty encore, Ricœur se refuse à faire de l'agir la pure négation du donné pour cette raison qu'il n'a pas la même conception de l'imagination que Sartre. L'imaginaire n'est pas seulement une faculté néantisante : elle « configure » et elle « refigure » un monde, ce qu'exprime bien la dualité entre idéologie et utopie.

Dans le texte, Ricœur note que l'imagination « schématise l'agir humain ». Vocabulaire kantien. L'exemple pris est celui de la tragédie qui ne se contente pas d'imiter l'action, mais qui la « recrée ». La fiction fonctionne donc comme un moyen terme entre une pure logique des possibles pratiques et les circonstances empiriques de l'action concrète. « C'est dans l'imaginaire que j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du “je peux” » (p. 225). Ricœur donne un nom à cette expérimentation de l'agir : ce nom est « capacité ». L'homme capable est celui qui peut dire « je » parce qu'il peut dire « je peux ». Il est capable de (se dire, se raconter, s'imputer des actes). L'imaginaire est cette faculté paradoxale qui permet

au sujet de retrouver une *transitivité* au terme de la mise *en suspens* du monde donné. En termes grammaticaux, on dira que l'impératif dérive du conditionnel : « je dois » parce que « je pourrais ». Et non pas « je pourrais » parce que « je dois » : mise à distance du formalisme kantien.

C'est donc la nature d'emblée imaginaire de l'action qui garantit la capacité. Ricœur donne plusieurs exemples de cette faculté à la fois intégrative et subversive de la fiction (par ex. dans « Renoncer à Hegel »). J'en retiendrai une évoquée comme en passant dans le chapitre du premier tome de *Temps et récit* consacré à « Mimèsis 1 ». Il s'agit d'illustrer la thèse au premier abord étrange d'une « structure pré-narrative de l'expérience ». Une vie serait donc faite d'histoires « (non) encore racontées » et qui sont en attentes de refigurations (Mimèsis 3). On se retrouve dans un cas similaire à celui examiné plus haut entre praxis et idéologie : l'action est déjà médiatisée par du symbolique, sans quoi on n'expliquerait pas qu'elle puisse être schématisée.

L'exemple choisi par Ricœur est celui de la psychanalyse : « le patient qui s'adresse au psychanalyste lui apporte des bribes d'histoires vécues, des rêves, des scènes primitives, des épisodes conflictuels : on peut dire à bon droit des séances d'analyse qu'elles ont pour but et pour effet que l'analysant tire de ces bribes d'histoire un récit qui serait à la fois plus supportable et plus intelligible » (p. 142). La cure a pour but non de plaquer un récit sur des expériences éparses, mais de « raconter les histoires d'une vie », de porter à l'imaginaire les histoires refoulées. Or le but est bien que ces histoires subies deviennent, sinon des actions, du moins des traces de la capacité du sujet. Qu'il puisse les tenir « pour constitutives de son identité personnelle ».