

DERRIÈRE LA CRISE DE LA CONSCIENCE EUROPÉENNE
conflit, crise et émancipation chez Paul Ricoeur

BEHIND THE CRISIS OF THE EUROPEAN CONSCIOUSNESS
conflict, crisis and emancipation in Paul Ricoeur

*Vinicio Busacchi*¹

Résumé: La crise de la conscience européenne se révèle pathologique au moins sous deux aspects: (1) sous l'aspect de la mémoire – par l'effet du paradoxe d'excès de mémoire, d'une part, de vide de mémoire ou excès d'oubli de l'autre; (2) sous l'aspect du futur, c'est-à-dire par rapport à l'horizon d'attente. Cette double pathologie n'est pas sans effets sur le présent. La solution indiquée par Paul Ricoeur se profile à partir des pathologies elles-mêmes.

Mots clés: Conflit. Crise. Émancipation. Initiative. Dialectique.

Abstract: The crisis of European consciousness is pathological at least within two aspects: (a) under the aspect of memory – because of the paradoxical effect of excess of memory, on the one hand, and a lack of memory or excess of memory forgetting, on the other; (2) in relation to the future, that is to say in relation to the horizon of waiting. This double pathology has an impact on our time. Paul Ricoeur's proposal of solution is based on the pathologies themselves.

Keywords: Conflict. Crisis. Emancipation. Initiative. Dialectics.

1. INTRODUCTION

Les concepts de conflit et crise marquent le discours philosophique de la modernité d'une façon considérable. L'œuvre de Paul Ricoeur les reflète de manière emblématique, surtout par son ouverture interdisciplinaire et l'effet que sa méthode de *l'herméneutique critique* a sur l'usage de ces concepts de crise et de conflit en philosophie, plutôt que par les parcours diversifiés de sa recherche.

La philosophie ricœurienne de la crise et du conflit se développe de manière dialectico-tensionnelle sur trois axes discursifs et interdisciplinaires. Axes superposés, parfois interconnectés. Le premier est disposé entre le pôle thématique de l'identité et le

¹ Professor Associado do Departamento de Pedagogia, Psicologia e Filosofia da Università di Cagliari.
E-mail: busacchi@unica.it.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4818-0410>.
CV: <https://people.unica.it/viniciobusacchi/curriculum/>.

pôle de la reconnaissance, où se profile une anthropologie philosophique – il sera le dernier que j’analyserai en recourant à l’article de 1988 *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?* Le deuxième axe se situe entre le pôle thématique de la connaissance et celui de la culture (politique, sociale, religieuse), où se profile l’herméneutique critique de P. Ricœur, c’est-à-dire sa méthode; ce sera le premier que j’analyserai – en recourant à deux essais, l’un de 1947 l’autre de 1971 – car il nous offre aussitôt la possibilité de discuter de la méthode ricœurienne. Le troisième axe est disposé entre philosophie de l’histoire et critique de la modernité, où s’ébauche une philosophie politico-pratique de l’action. J’analyserai celui-ci, qui constituera la suite du premier, en recourant à une conférence donnée par Ricœur en 1986.

2. CONFLIT, CRISE ET MÉTHODE PHILOSOPHIQUE

La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne (1947) est un travail réalisé pour la revue *Christianisme Social*, où se reflète une idée de la philosophie, de la pratique philosophique typiquement française; une idée que Ricœur, on le sait, tenait de Gabriel Marcel et, surtout, de l’influence d’Emmanuel Mounier (et de sa collaboration pour la revue *Esprit*).

La perspective est celle de l’engagement philosophique, de la philosophie en tant que *engagement*. C’est derrière cette perspective que se développent les points d’ancrage de la conception politique et ethico-pratique ricœurienne. Même s’il s’agit d’une contribution mineure, *La crise de la Démocratie...* est déjà porteuse d’un certain nombre d’éléments significatifs, à partir de l’usage de la notion de crise dans un contexte thématique qui relie philosophie politique et Christianisme militant/Christianisme engagé. C’est la première fois chez Ricœur. En effet, il s’agit d’une sorte d’*hybride spéculatif*. Avec l’aide de la connaissance historique, l’aide de l’Histoire, Ricœur analyse le phénomène de la “démocratie” après le drame du nazisme, drame qui – peut-on lire en ouverture de l’essai – “ n’a reçu en 1945 qu’une solution militaire ” (RICŒUR, 1947, p. 300), par rapport auquel les hommes de foi, les chrétiens, “sont responsables par *omission*”: “[...] parce qu’ils ont déserté – je cite – leurs tâches politiques et ont envoyé “au diable”, – au sens propre du mot – les questions que posent le travail, l’argent, la propriété, le pouvoir, la liberté” (1947, p. 300).

La démocratie n’est pas une idéologie, c’est premièrement “une *pratique*, c’est-à-

dire une action, un combat, un “drame” au sens propre du mot” (1947, p. 302). Mais elle est liée à l’idéologie, tout en en variant. C’est par-là que l’entrelacement constitutif et dialectique entre *idée* et *action* dans le phénomène démocratique se forme (démocratie comme “idée en combat”). Parfois, cet entrecroisement a des conséquences désastreuses – d’où la possibilité de la crise et de la nécessité perpétuelle de l’interrogation, de la critique, de l’engagement *civique, politique, éthique, philosophique, religieux*.

“La démocratie est une *idée en devenir et en combat*” (RICŒUR, 1947, p. 302) La *crise* est une partie de l’histoire contemporaine de la démocratie en tant que telle, puisqu’elle n’est pas donnée *sub specie aeternitatis*, dans une perspective absolue et abstraite. Ici, il y a double usage philosophique de la notion de crise: d’une part, nous avons le pôle de l’analyse philosophico-politique, avec le soutien de la connaissance historique, celle-ci s’exprime à travers la définition de démocratie comme “histoire vivante”; de l’autre, le pôle philosophico-pratique, nourri du civisme critique et du christianisme militant, qui s’exprime à travers le concept d’*idée en combat*”. Si le premier aspect a une limite en termes de *contingence*, par rapport au phénomène ici étudié (Ricœur met en évidence le double dynamisme entre “*crise de croissance*” et “*crise de décadence*” en les interprétant: le premier en tant que crise du socialisme et le second en tant que crise du totalitarisme), le deuxième aspect renvoie aux questions générales/généralisées d’ordre pratico-anthropologique: “Le totalitarisme ne vient pas du dehors, mais du dedans de chaque homme qui *démissionne* de sa liberté positive et renonce à sa liberté négative et défensive, pour se *prostituer* aux démons du pouvoir central” (1947, p. 305).

Avec la notion de “*crise de croissance*” Ricœur ne révèle pas seulement un aspect de la crise de la démocratie contemporaine, mais aussi un trait philosophique à la base de ses idées de crise et de conflit: la connotation (serais-je tenté de dire) ‘hégélienne’ du progrès, du processus du positif dans la dialectique avec et *versus* le négatif. “[...] La crise de la démocratie est une crise double où se conjuguent un mouvement ascendant et un mouvement descendant, des menaces fécondes et des menaces ruineuses [...]” (1947, p. 307).

Cette déclinaison philosophique de la notion de crise a certainement une forte connotation *pratique*, et encore *méthodologique*. Dans son ensemble, la philosophie ricœurienne est autant une philosophie du conflit qu’une philosophie de la conciliation. Le conflit *forme* la philosophie ricœurienne. Dans la *Critique et la conviction*, Ricœur parle d’une “*conflictualité productive*” (1997, p. 124). Selon François Dosse, “[...] contrairement à l’image souvent répandue d’un Ricœur toujours consensuel, c’est une

pensée du conflit, du dissensus” (BOLTANSKI, DOSSE *et al.*, 2006, p. 52). Et c’est encore notre philosophe qui nous rappelle, dans son *Autobiographie intellectuelle*, comment la thématique du conflit est apparue très tôt chez lui, dans sa pensée et sa formation personnelle, à travers la leçon de Roland Dalbiez et les conseils qu’il prodiguait à ceux de ses étudiants qui avaient choisi de se consacrer à la philosophie: “[...] *quand un problème vous trouble, vous angoisse, vous fait peur* [...] (il lui disait) *ne tentez pas de contourner l’obstacle, abordez-le de front*” (RICŒUR, 1995, p. 13).

On retrouve le même raisonnement dans un autre essai, *Le conflit: signe de contradiction ou d’unité?* (1972), qui développe cependant une articulation critique-réflexive d’un niveau différent, spécifiquement théorico-épistémologique. On y propose une caractérisation philosophique de la notion de conflit en partant de ses modes de compréhension et d’utilisation. Plus précisément, il s’agit d’une conférence donnée à Lyon, pour la *Semaine Sociale de France* en 1971, où Ricœur aborde de front la question des usages ‘culturelles’ de la notion de conflit et du sens ‘social’ et philosophique du conflit en tant que *phénomène* (ici, la question de l’idéologie constitue le point le plus important). Dans les deux premières parties, le philosophe français propose une analyse qui reconsidère à la fois l’attitude insaisissable et la complexité du problème du conflit (cf. RICŒUR, 1971, p. 189). Toutes deux se retrouvent, d’une manière ou d’une autre, dans l’enseignement religieux chrétien, dont la morale préfigure un champ d’action de bonté (interhumaine, sociale, politique) entièrement ouvert à l’exercice de l’amour. La prédication “*aimez-vous les uns les autres*” (1971, p. 189-190) est aussi profonde que vague dans sa détermination. Comment répond-elle au défi du conflit? Comment s’entrelacent-elles et se qualifient-elles dans la compréhension du conflit comme “*moteur de l’histoire*”? Et dans quelle mesure peut-on redéfinir l’idée de conflictualité comme moteur procédural/émancipateur (pour l’individu et la société) suivant l’idée d’une “*prédication pratique*” redéfinissant les contours de l’action humaine et sociale? Ricœur explique le problème en détectant une sorte de “*court-circuit théologico-politique*” qui relie et, en même temps, limite les deux perspectives différentes de l’amour comme pratique religieuse et de l’exercice de la conciliation comme stratégie politique (en réponse aux conflits). Le chevauchement/entrelacement génère, en particulier, le manque de substance d’une politique “*de la conciliation à tout prix*” (1971, p. 190) qui perd en force pragmatique et en rationalité ou, mieux, en termes de qualification de discours ‘raisonnable’. En revanche, l’exercice unilatéral d’une pacification sur une base rationnelle – qui trouve son expression dans la culture de l’anticipation et de

l'organisation rationalisée – est incapable de dompter les pulsions conflictuelles. Au contraire, le conflit est destiné à s'intensifier sous l'effet de l'exercice du contrôle, de la planification, du calcul et de la rationalisation. En fin de compte, “la décision politique” est “une source irréductible de conflit” (1971, p. 191); elle s'oppose à la possibilité d'une pratique laïque de l'amour (*cf. Ibidem*). Ceci explique pourquoi, à l'époque contemporaine, le discours de l'amour s'est scindé et, pour ainsi dire, “aliéné”, produisant l'effet de l'illusion réactive, déniait l'État, d'un monde pacifié et bien gouverné par ces même personnes. Ricœur écrit au lendemain de 1968, mais son diagnostic semble toujours d'actualité – même si aujourd'hui, un cynisme dystopique de l'arrivée des aliens, de la fin de toutes choses, du rien de sens et de valeur s'est superposé et prévaut sur cette utopie du monde de l'amour.

Même le modèle du communisme marxien n'offre plus une formule pacifiante (sur la lutte des classes) qui ne soit pas destinée à l'aboutissement d'une fausse synthèse harmonique ou à l'échec *de facto*. Comme Ricœur l'explique:

les relations sociales, économiques et surtout politiques, développent des formes de conflit qui empêchent qu'on leur applique directement et sans intermédiaire un modèle de conciliation qui vaut, à la rigueur, pour les relations de personne à personne. Il y a, dis-je, une irréductibilité du conflit socio-politique à la situation de dialogue empruntée à notre expérience interpersonnelle” (RICŒUR , 1971, p. 192).

Ici, la théologie de l'amour n'est pas tellement idéologique ; ce qui nous semble plutôt idéologique c'est le modèle d'interaction personne-avec-personne, ou encore de consensus dialogique, derrière lequel cette théologie se traduirait fument en termes de laïcité civique et politique. Ricœur parle d'”idéologie du camouflage” et attaque ce type de perspective idéologique autour du “pouvoir du dialogue”. Pourtant, sa critique tombe également sur l'idéologie du conflit. En fait, l'un s'oppose activement (à tort) à l'autre.

Déterminée par une “”hégélianisation” diffuse de toutes nos pensées et de tous nos comportements” (*Ibidem*) l'idéologie du conflit élève le conflit à phénomène culturel: “son souci lancinant est de vouloir le conflit pour le conflit, afin de provoquer par la polarisation une sorte de *catharsis* sociale” (*Ibidem*). Dans le cadre politique et social de l'Europe occidentale après la Seconde Guerre mondiale, ce dynamisme d'opposition réciproque a alimenté les forces opposées réciproques et la polarisation mutuelle.

En tout cas, au-delà de l'analyse historico-politique, on peut relever la valeur spéculative de la réflexion philosophique développée par le philosophe français. Il s'agit

d'une réflexion qui, d'une part, souligne la validité du model processuel et dialectique en tant que perspective générale de lecture des changements et dynamismes sociales et culturelles et, de l'autre, focalise la qualité spécifique des agents sociaux. Cette qualité est la mesure morale, c'est-à-dire l'expression émancipatrice ou régressive que les individus ou les groupes révèlent à travers leur agir, leur assumer une position et leur dire/argumentaire.

C'est dans la dernière partie de cet article que Ricœur développe une herméneutique qui vise à clarifié ce discours-clef. Il identifie quatre "nouvelles situations de conflit" ou criticités conflictuelles: 1) "[...] *l'absence de projet collectif dans nos sociétés*" (1971, p. 196); 2) "[...] *l'épuisement du rêve technologique* et de la renaissance de ce que j'appellerai, avec Sauvy, "*le mythe du simple*" (1971, p. 198); 3) "[...] *l'épuisement de la démocratie représentative*, à quoi ripostent des tentatives diverses de *démocratie directe*" (*Ibidem*); 4) "[...] l'enjeu de ce débat (sur la sclérose institutionnelle, V.B.) qui traverse de biais toutes les institutions politiques et non politiques est bien *le rapport de la liberté et de l'institution*" (1971, p. 200).

Les stratégies de réponse à ces nouvelles formes de conflits sont esquissées par le philosophe français sous forme interrogative; mais ils révèlent ses lignes directrices propositionnelles/argumentatives claires. Une première question concerne les éducateurs et ceux qui ont des responsabilités et des pouvoirs dans les institutions sociales. Le dilemme pratique-réflexif de penser à la limite de reconnaissance et de tolérance des nouvelles formes de vie qui éclatent différemment en ces temps leur est adressé.

Le second interrogatif "concerne le bon usage des actions de rupture, symboliques ou non, violentes ou non" (1971, p. 202). Selon Ricœur "nous avons besoin de *médiateurs sociaux* qui ne cherchent ni à concilier à tout prix, ni à polariser à tout prix, mais qui aident chacun à reconnaître son adversaire [...]" (*Ibidem*).

La troisième question concerne la re-présentation actuelle de la dialectique intemporelle réforme/révolution. Il s'agit d'un problème de grand envergure, "car, si les réformes peuvent être accusées de consolider et prolonger le système, les révolutions [...] ont un coût économique, social et surtout humain qu'on se garde d'évaluer. Nos sociétés ont peut-être dépassé le point de cette alternative" (1971, p. 203).

Enfin, la quatrième question revient à se concentrer sur le nœud idéologique, favorisant un développement philosophique qui met précisément l'accent sur ce nœud spéculatif qui nous intéresse beaucoup. L'idéologie, "est à la fois empirique, théorique et pratique" (*Ibidem*). Il faut lui adresser une triple réponse: *empirique*, contre la stratégie

des schématisations abstraites ou “abusives”; *théorique*, contre les dérives possibles de cet esprit empirique et pragmatique (une réflexion théorique est nécessaire “sur ce qu'est le politique, l'économique, sur ce que sont les sphères de réalité” (1971, p. 204)); *pratique* (à la fois au sens éthique et au sens de ‘engagement à l'action), face à des phénomènes sans précédent qui nécessitent des réponses sans précédent – joués entre réforme et révolution. C'est à ce stade qu'intervient le discours important de la responsabilité individuelle, à savoir le rééquilibrage entre les instances d'amour et les instincts de conflit par l'émancipation de l'individu.

Selon Ricœur, “seul celui qui conserve au plus profond de sa conviction l'exigence d'une synthèse de la liberté et du sens, de l'arbitraire et de l'institution peut vivre de façon sensée le conflit central de la société moderne” (1971, p. 201). Ceci n'est pas un message vague (écrit, comme par jeu, sous la forme d'un aphorisme). Il s'agit plutôt d'un passage riche en implications car il est placé au cœur d'une analyse qui se termine par la mise en évidence de l'échec des mouvements idéologiques en tant que tels, et de la limitation intrinsèque du discours politique, de l'approche rationnelle et de la prédication elle-même de l'amour en tant que prédication. Le conflit demeure inévitable, mais l'idée de l'émancipation de l'individu comme d'une clé pour surmonter les conflits et les limites apparaît dans toute sa force. C'est une idée que le philosophe français approfondira progressivement, et de différentes manières, tout au long de son œuvre.

Cet article montre quels sont les points d'ancrage, historique et politico-social, dans lesquelles Ricœur développe la conviction/démonstration du caractère constitutif de la crise et du conflit, leur nécessité. Au même temps, il souligne le sens *émancipateur* de la réaction/réponse au conflit pour l'individu, la société, l'humanité dans son ensemble.

Du point de vue de la réflexion méthodologique, ce texte nous aide à mieux comprendre, l'importance que le lien avec d'autres disciplines, je veux dire le travail interdisciplinaire, a pour la recherche ricœurienne (et, plus généralement, dans la recherche philosophique).

Évidemment, une certaine composante conflictuelle est présente même au sein du travail interdisciplinaire. L'une des preuves les plus significatives chez Ricœur nous vient de la confrontation avec la psychanalyse (qui est critiquée au niveau théorique, épistémologique, pratique, anthropologique, philosophique mais aussi éthique²); Une seconde preuve nous arrive du structuralisme³; et l'on pourrait ajouter de nombreux autres

² Voir: Ricœur, 1965a; 1965b; 1966a; 1966b; 1970

³ Voir: Ricœur, 1969;

cas et exemples, comme le cas du livre-dialogue *Ce qui nous fait penser*⁴ – où l’herméneutique critique ricœurienne, qui est phénoménologique et réflexive, se plonge dans un dialogue-combat avec/contre la neurobiologie réductrice, éliminatoire de Jean-Pierre Changeux. Mais il ne nous semble pas important de développer encore plus ce point ici (nous renvoyions plutôt à notre livre: Busacchi, 2016), car d’autres contributions développées en termes de philosophie sociale et politique offrent également des clés importantes pour approfondir le thème de la crise et du conflit, également du point de vue de sa valeur “méthodologique” et de son applicabilité. (En fait, nous avons dès le début évoqué la dialectique hégélienne...).

Parmi les différentes contributions, le texte *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?* (1988) mérite selon nous une attention particulière: il s’agit du texte d’une conférence donnée à l’Université de Neuchâtel en 1986 à l’occasion de la remise d’un doctorat *honoris causa* en théologie.

3. CONFLIT ET CRISE ENTRE PHILOSOPHIE PRATIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Contrairement à ce que l’on pouvait prévoir, Ricœur ne développe pas dans *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?* une réflexion philosophico-théologique autour de la phénoménologie de la crise, au contraire nous avons une étude qui, en recourant aux moyens de la philosophie pratique et à une certaine critique philosophico-sociologique, essaie de déterminer un concept généralisé/généralisable de crise et un “diagnostic” de la crise moderne.

Du point de vue philosophique, la tentative de généraliser la notion de crise constitue la contribution la plus significative de ce travail. Mais également le parcours que Ricœur accomplit pour atteindre, conquérir, cette généralisation ne me semble pas sans importance, tout comme le dilemme pratico-critique avec lequel cet article débute. Poser la question de la crise – voici le début problématique de l’article – signifie poser la question de la modernité elle-même: est-elle une cause de la crise généralisée de notre époque? “ou bien assistons-nous à une crise *de la* modernité elle-même?”, bref: crise *dans la* modernité ou crise *de la* modernité? Trois difficultés soulèvent des doutes autour de la

⁴ voir: Changeux, Ricœur, 1998

possibilité d'une claire résolution du dilemme selon Ricœur: d'abord, la difficulté provoquée par de multiples us et abus communicationnels du terme 'crise' ("ce concept-valise"), auquel il est nécessaire de répondre "[...] avec une revue des usages les moins contestables du terme crise, c'est-à-dire des concepts essentiellement "*régionaux*" (RICŒUR, 1988, p. 1); en second lieu, la difficulté du passage de certains de ces concepts régionaux à un certain degré de généralisation, au niveau global, sous l'effet de ce que Marcel Mauss appelle "phénomène social total"; en troisième lieu, la difficulté liée au fait du caractère *actuel* et diffusé du phénomène en examen, caractère qui porte le dilemme au niveau de la question du *sens* du présent, d'une manière non clairement intelligible – justement en raison du qu'il est *présent*, c'est-à-dire, dans un moment où "les conflits qui le traversent sont par définition non résolus" (1988, p. 2). Le premier pas accompli par Ricœur peut se définir comme de clarification critico-linguistique, par l'"extrême polysémie du terme" (conflit). Le premier est relié à la sphère *médicale*, où 'crise' se réfère principalement au 'moment critique' du cours d'une certaine pathologie. Le second groupe sémantique vient de la sphère psycho-physiologique et pédagogique, du plan "du *développement psycho-physiologique*", où la crise est à considérer dans le sens d'un trouble, d'un changement, d'un malaise intérieur lié au passage d'une phase de la vie à l'autre: crise dans le sens d'un passage à un ordre nouveau, à un nouvel équilibre, établi-sur/à-partir-de l'équilibre antérieur, disparu ou en disparition. Le troisième groupe, *cosmopolitique*, au sens kantien, considère la notion de crise dans le cadre des processus sociaux, politiques, institutionnels et éthiques impliqués dans ce processus selon lequel l'homme abandonne son état de minorité et avance vers la civilisation, la majorité, l'autonomie. Ici, le couple *crise/critique* se cimente, mais avec un effet paradoxal (mise en lumière par Koselleck): en effet, si d'une part le travail du criticisme est considéré comme un véritable moteur d'émancipation individuelle et sociale, de l'autre c'est précisément l'optimisme critique (que le criticisme a derrière lui) qui fait qu'il lui est presque impossible de reconnaître sa propre limite. Le quatrième groupe de signification(s) est fourni par l'*histoire des sciences*. Elle offre le modèle épistémologique de la crise (Ricœur utilise la célèbre œuvre de Kuhn sur la structure des révolutions scientifiques), mais en reprenant certains aspects déjà donnés auparavant: "d'abord la discontinuité temporelle, ensuite l'idée d'une alternance d'états d'équilibre et de phases de déséquilibre, enfin l'idée d'une complexification croissante du savoir opérée à travers une série de bonds qualitatifs" (1988, p. 6).

En ce qui concerne le point de vue *économique* – qui se révèle comme le plus

facilement généralisable (donc valable non uniquement en phénoménologie) – il donne, selon Ricœur, la limite du phénomène de généralisation et mondialisation (ou globalisation, comme on dit aujourd’hui); et précisément pour le fait qu’il s’agit d’un critère *économique* (et, donc, le critère le *mieux* généralisable, le plus généralisé). Malgré cela, à partir du discours économique, une importante ouverture historique et sociologique sur la crise dans sa pluralité de formes et de significations nous est offerte. Une contribution fondamentale, d’importance philosophique, provient du niveau problématique-discursif de l’économie, puisque

[...] ce point de vue a l'avantage de prendre en compte les contrecoups sociaux, à savoir les souffrances infligées à des grandes masses d'hommes, sans quoi on ne parlerait pas de crise. Comme dans le modèle médical, ce sont toujours des maux ressentis qui servent de révélateur pour des disparités, des inégalités, des contradictions qui affectent le système social dans son entier. Ce sont finalement ces souffrances qui font peser une menace sur tous les autres équilibres et finalement sur l'idéologie dominante, c'est-à-dire la hiérarchie de valeurs par laquelle la société globale se définit” (RICŒUR , 1988, p. 6-7).

En tout cas, la tendance à généraliser le critère économique est l’expression d’un besoin d’ordre compréhensif – quasiment un trait typique de l’esprit de notre post-modernité. En philosophie, une contribution significative entre d’autres est celle de Koselleck, qui offre la possibilité du passage du plan de la personne au plan historique, toujours entre la ligne de la temporalité – pour ainsi dire. Là, les concepts les plus importants sont ceux d’"horizon d’attente" et d’"espace d’expérience", deux concepts en même temps généralisables par rapport à la crise et impliqués dans les processus *causals* de la crise.

Actuellement, le point de vue médical généralisé se situe au cœur de l’interprétation de la dynamique de la crise, car la temporalité se donne en tant que "pathologie du procès de temporalisation de l’histoire" (1988, p. 16). Ricœur, partant de cette polysémie, généralise donc la notion médicale de crise (ex., la crise comme pathologie médicale).

Nous sommes vers la fin de son étude, face au nœud le plus inextricable: *la possibilité de penser la crise présente*. Se prononcer *historiquement* sur le présent est impossible, selon Ricœur; même une analyse sociologique se révèle vraiment difficile à développer, car une société n’est jamais entièrement intelligible à soi-même, et aussi parce que chaque évaluation, chaque critique des idées et des valeurs (qui constituent, en

eux-mêmes, une partie du fait social global) ont toujours un *ancrage idéologique*. Une perspective philosophique elle-même, en tant que particulière, en tant que plongée dans une perspective herméneutique spécifique, est limitée.

Malgré le profil prudent de cette étude, il me semble que, au fond, l'approche réflexive de ce texte est principalement caractérisable comme philosophico-pratique et, conjointement, herméneutico-critique [*id est*, de critique interprétative de la société et de la politique]. Nous retrouvons cette approche, exprimée de manière plus achevée, plus complète, dans *Soi-même comme un autre* (1990). Il s'agit d'une perspective pratico-philosophique qui se dispose entre *émancipation* et *responsabilité*. Ricœur présente et discute la dialectique entre *formalisme* et *sagesse pratique* en mettant en relation Rawls et Habermas – l'un philosophe politique et l'autre sociologue critique⁵⁶. Ceci nous montre comme la philosophie politique ricœurienne révèle clairement cette forte marque pratique...

4. CONFLIT, CRISE ET PHILOSOPHIE DE L'HOMME

Publié la même année, *La crise de la conscience historique et l'Europe* est un essai où le philosophe s'interroge autour de la même question, mais dans une perspective plus stricte et circonstanciée, avec un ton moins problématique, plus assuré. Il s'agit d'une étude philosophique où Ricœur se sert encore une fois de l'apport disciplinaire de la connaissance historique et sociologique. A nouveau, il revient sur les catégories d'*espace d'expérience* e d'*horizon d'attente*: les deux pôles en opposition perpétuelle, en dialectique perpétuelle avec lesquels la connaissance historique elle-même devient possible – par l'effet que la prise du futur historique, possible, utopique a sur les détermination des actions du présent. Et exactement le "présent vivant" d'une culture est,

⁵ voir: Ricœur, 1990, pp. 281-344

⁶ La confrontation entre Rawls et Habermas – développée par Ricoeur chez *Soi-même comme un autre* et chez le *Juste 2* (2001) – reprend les mêmes coordonnées que celles que nous avons vues dans la discussion sur l'éthique du discours, dans la dialectique entre sagesse et formalisme. Au départ, les deux philosophes semblent interpréter le formalisme kantien selon des perspectives dissonantes: en effet, si la tentative rawlsienne d'une définition *universelle* des principes de justice tourne autour de la question de la *distribution*, le formalisme habermassien lui se focalise sur la question du consensus communicationnel (cf. Ricœur, 2001, p. 275 sq.). Mais il s'agit d'une différence que Ricœur transforme à travers une sorte de *médiation dialectique-herméneutique*: «Habermas, comme Rawls, peut tirer argument de la multiplicité des conceptions du bien dans une société comme la nôtre caractérisée par le fait du pluralisme ; c'est donc en dehors de ce conflit que l'on doit chercher les règles d'un accord possible ; mais où les chercher, sinon à l'intérieur même de la pratique langagière?» (p. 276).

pour la connaissance historique, le lieu où l'échange entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente se produit. Le présent vivant est le lieu de l'initiative, soit du point de vue pratique soit du point de vue de l'action. Or, l'aspect propre à la conscience historique européenne peut être connu en prenant en considération le fait particulier... l'espace d'expérience spécifiquement européen, et aussi sa façon particulière de vivre et de se projeter dans un horizon d'attente. En relation au premier aspect, on a au moins deux caractéristiques typiques de l'esprit de l'Europe: d'abord, l'extraordinaire richesse et hétérogénéité dans la combinaison des traditions et des cultures qui fondent son passé; deuxièmement, "l'intersection entre les convictions attachées à des traditions fortement rivales et l'esprit de la critique" (RICŒUR, 1998, p. 30). "La crise n'est pas un accident contingent, encore moins une maladie moderne: elle est constitutive de la conscience européenne" (*Ibidem*). Quelle en est la raison? Exactement: cette fragilité, la fragilité déterminée par la formation culturelle, identitaire, de la conscience européenne: découpée!

Or, fragilité et pathologie ne sont pas loin l'une de l'autre, nous explique Ricœur. La crise de la conscience européenne se révèle pathologique au moins sous deux aspects: (a) sous l'aspect de la mémoire – par l'effet du paradoxe d'excès de mémoire, d'une part, de vide de mémoire ou excès d'oubli de l'autre (phénomène approfondi dans *Mémoire, histoire, oubli*, 2000) (RICŒUR, 2000, p. 82 ss); (2) sous l'aspect du futur, c'est-à-dire par rapport à l'horizon d'attente – en Europe, on retrouve toujours cet horizon vidé de ce sens. Cette double pathologie n'est pas sans effets sur le présent, étant donné que le présent est précisément, comme nous avons déjà dit, le 'lieu' de conjonction entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente, c'est-à-dire le lieu de l'*initiative*. Vide d'initiative (pas seulement d'élan) et, évidemment, initiative vide en soi, vidé du sens... car le futur n'a pas d'horizon, et aujourd'hui l'expérience (désormais) n'a pas le soutien de la compréhension, de la connaissance historique.

La conscience européenne ne souffre pas simplement d'individualisme, plutôt de perte *de tout sens de l'histoire et de toute orientation dans le temps historique*. Il s'agit d'un phénomène qui légitime aux yeux de Ricœur le recours à la notion de post-modernité. Mais, la solution indiquée par Ricœur se profile à partir des pathologies elles-mêmes. [I] La fragilité des variantes culturelles nous suggère de faire référence, de considérer la *migration* en tant que composante thérapeutique. [II] L'effet présent de l'individualisme nous suggère de reprendre en considération le phénomène universel de la vie dans la communauté, de la vie communautaire. [III] Le vide d'horizon, le vide de

projection nous suggère qu'il faille redécouvrir le sens à travers l'interrogation du sens, la réflexion. [IV] Le vide (paradoxe) de mémoire nous dit qu'il faut retrouver la pratique du récit collectif et de l'échange de témoignages.

Pathologie de l'individualité: en considérant cet essai, on est conduit à l'hypothèse que la pathologie de ce temps de crise est en conjonction étroite avec la sphère pratico-morale de la subjectivité, je veux dire, en relation à la vie individuelle, au degré d'émancipation sociale de l'individu; un lien, corroboré par le fait que la philosophie ricœurienne (je fais référence à sa conception de l'*homme capable*) trace une conception où nous retrouvons, parmi les composantes constitutives, l'*imputabilité*: une composante (en soi déjà) ancrée à la dimension sociale, communautaire, du vivre; une composante de nature clairement juridique *et* éthico-pratique.

5. VERS UNE CONCLUSION

Au cœur du *pouvoir/capacité* de la philosophie de l'*homme capable* se place l'idée de dialectique émancipatrice de la reconnaissance, c'est-à-dire l'idée de l'identité humaine en tant que processus d'émancipation, à travers les dialectiques de la reconnaissance – une dialectique qui vaut comme passage à travers la souffrance, la douleur, le conflit et la crise ⁷. Or, selon Ricœur, il faut toujours affronter, accepter les défis du conflit et de la crise, quelle que soit la forme sous laquelle ils se présentent ou quels événements les provoquent. Il s'agit de faits, de phénomènes inévitables, caractéristiques, constitutifs et progressifs de la réalité de la vie, du monde de la vie et de l'ordre social. Les essais que nous avons analysés dans cet article – qui sont produits au cours de décennies de réflexion et de recherche ricœurienne – affirment tous, d'une manière ou d'une autre, le caractère constitutif de la crise et du conflit dans la réalité relationnelle, sociale et politique humaine. L'herméneutique ricœurienne se développe dans ce domaine selon un critère de réalisme pragmatique qui met en crise toute solution "prédicatrice" (*id est*, religieuse), idéologique ou généralement éthique. En particulier les vicissitudes du XXe siècle – les guerres, les alternatives idéologiques, les oppositions entre les pouvoirs politico-économiques et militaires, les mouvements de protestation collective, etc. – tout cela ont révélé l'évidence du fait que la crise et le conflit son

⁷ voir: Ricœur, 2004

constitutifs et ne peuvent être attaquées. Dans le même temps, une idée positive du conflit émerge pas à pas de la recherche du philosophe français. Les processus dialectiques ouvrent cependant des possibilités d'émancipation. L'émancipation de l'individu – c'est-à-dire le renforcement de son caractère, de sa force morale et de son indépendance de jugement – agit comme une véritable barrière contre tout transport idéologique et purement émotionnel. Il agit comme une barrière, contre la dérive totalitaire, à la catastrophe d'une nouvelle ère de terreur. Chez Ricœur, devenu mature, s'affirme une conception anthropologique et philosophique de l'homme qui place ce discours de crise et de conflit comme facteurs potentiellement émancipateurs à sa fondation. Et cela nous amène à renverser complètement le point de départ du résultat final. Les analyses politiques et sociocritiques de Ricœur ne conduisent pas à une refonte qui aurait une valeur en tant que contribution à la philosophie politique et à la philosophie sociale, mais comme point de départ pour revenir au dilemme de la nature fondamentale de l'être humain, nature qu'il pense bonne et morale. Ricœur en vient donc à une philosophie de l'homme pour repenser le présent et la possibilité de progrès et de vie heureuse en temps de crise et de conflit perpétuels.

Certes, il faut ici réfléchir attentivement, considérer plusieurs aspects: le fait, par exemple, qu'on a des genres très différents de conflits et de crises... qu'il faut se refuser de reconnaître, d'accepter, qu'il faut les condamner en tant que manifestations de la volonté destructrice humaine, de son Thanatos, c'est-à-dire manifestations de sa perversion, de son attitude maligne... Un autre aspect à considérer/remarquer est la diversité/variété sémantique, logique, philosophique du conflit et de la crise si l'on parle d'un conflit ou d'une crise d'ordre théorique ou pratique ou si l'on se place sur le plan individuel ou social, naturel ou historique, économique ou politique etc.

De toute façon, le point fondamental chez Ricœur est toujours le même: *(que) le conflit et la crise sont des phénomènes inévitables en perspective générale, caractéristiques en perspective générale, progressifs en perspective générale. Il faut les reconnaître, il faut les défier, il faut les vaincre et les dépasser. Toujours. Vaincre le défi du conflit et de la crise est le parcours propre à l'émancipation humaine. Voilà le sens caché derrière l'idée d'être "vivant jusqu'à la mort". Je m'arrête là. La question du mal ouvre une nouvelle page, extrêmement difficile et profonde, tout de même prise en considération par Ricœur (en faisant aussi référence à la question du conflit et de la crise). Avec ce dernier passage, je veux souligner la complexité et la richesse de la philosophie ricœurienne du conflit et de la crise. Là, on ne retrouve pas seulement de la philosophie.*

Entre d'autres choses... le message, un message très clair que Ricœur adresse aux hommes d'aujourd'hui: *soyez moraux!*

BIBLIOGRAPHIE

BOLTANSKI, Luc, DOSSE, François, FÆSSEL, Michaël, HARTOG, François, PHARO, Patrick, QUERE, Louis, THEVENOT, Laurent, 2006. *L'effet Ricœur dans les sciences humaines* [table ronde]. Esprit, Paris, v. 323, n. 3/4, pp. 43-67, 2006.

BUSACCHI, Vinicio, *Habermas and Ricoeur's Depth Hermeneutics: From Psychoanalysis to a Critical Human Science*. Cham (Switzerland): Springer International Publishing, 2016

CHANGEUX, Jean Paul, RICŒUR, Paul. *Ce qui nous fait penser*. La nature et la règle. Paris: O. Jacob, 1998.

RICŒUR, Paul. *La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne*. Christianisme Social, Paris, v. 55, n. 4, pp. 300-311, 1947.

_____. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965a.

_____. *Psychanalyse freudienne et foi chrétienne*. Cahiers d'Orgemont, La Ferté-Alais (Essonne, France), v. 52, pp. 2-30, 1965b.

_____. *L'athéisme de la psychanalyse freudienne*. Concilium, Paris, v. 2, n. 16, pp. 59-71, 1966a.

_____. *Une interprétation philosophique de Freud*. Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, v. 60, n. 3, pp. 73-102, 1966b.

_____. *Le conflit des interprétations*. *Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.

_____. *Psychanalyse et culture*. In AA. VV., *Critique sociologique et critique psychanalytique*. Bruxelles: ULB - Éditions de l'Institut de Sociologique, pp. 179-185, pp. 185-191, 1970.

_____. *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, *Chronique sociale de France*, 80/5-6, novembre-décembre, pp. 189-204, 1971.

_____. *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne (Vaud, Suisse), v. 120, pp. 1-19, 1988.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle. Paris: Editions Esprit, 1995.

_____. *La critique et la conviction*. *Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.

_____. *La crise de la conscience historique et l'Europe*. In AA. VV., *Ética e o futuro da Democracia*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

_____. *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001.

_____. *Parcours de la reconnaissance*. Trois études. Paris: Ed. Stock.