

L'ÉPREUVE DE LA MÉTAPHORE : ÉLÉMENTS POUR UNE CRITIQUE DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE

Jean-Luc Amalric
jean-luc.amalric@orange.fr

Lorsque dans la pensée poétisante de l'« Ereignis » qu'il développe dans ses dernières œuvres, Heidegger prétend se démarquer complètement de la métaphore dont le sort serait définitivement lié au destin de la métaphysique¹.

Lorsque dans une note du *Visible et l'invisible*², s'interrogeant sur le statut de l'expression « direction de pensée », Merleau-Ponty insiste sur le fait qu'il ne peut pas s'agir d'une métaphore, car il ne saurait y avoir de transposition, c'est-à-dire d'épiphore entre le visible et l'invisible.

Lorsqu'enfin, tout au long de son œuvre, Deleuze ne cesse de mettre son lecteur en garde de façon insistante sur le fait que ses concepts sont

¹ Du moins si l'on en croit le fameux adage évoqué par Heidegger dans *Le Principe de raison* (chapitre 6) et selon lequel : « le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique ». (Heidegger, 1986, p. 126).

² Note du 26 novembre 1959 : « Une "direction" de pensée – Ce n'est pas une métaphore – Il n'y a pas de métaphore entre le visible et l'invisible, (l'invisible : ou ma pensée pour moi, ou le sensible d'autrui pour moi) : métaphore, c'est trop ou trop peu : trop si l'invisible est vraiment invisible, trop peu s'il se prête à la transposition » (Merleau-Ponty, 1964, p. 275).

à prendre « à la lettre » et que, malgré les apparences, ils ne sont en rien des métaphores³.

Tout se passe comme si, pour une bonne partie des philosophes du 20^{ème} siècle, la pensée philosophique ne pouvait avoir d'avenir qu'en dehors de la métaphore ou à l'écart de la métaphore. Au-delà des différences évidentes qui séparent les trois entreprises philosophiques que je viens de prendre en exemple, il semble en effet qu'elles se rejoignent dans un geste commun de *rejet*, de *refus* ou de *dénégation* à l'égard de la métaphore.

En un sens, on voit bien ce qui motive un tel rejet et une telle méfiance à l'égard de la métaphore : a) d'abord, sans doute, la revendication de *nouveauté* voire de *rupture* inhérente à tout projet philosophique ; b) ensuite, la « *véhémence ontologique* » qui anime ce projet, c'est-à-dire l'affirmation d'une portée proprement référentielle du langage ou du discours philosophique ; c) enfin, et il s'agit là du motif le plus apparent de ce rejet de la métaphore, le refus de situer le discours philosophique au sein d'un *partage déjà établi* entre le propre et le figuré, entre le visible et l'invisible ou entre le sensible et l'intelligible.

Il se pourrait bien toutefois que cette mise à l'écart de la métaphore ne soit que la conséquence d'une conception pauvre et insuffisante de la métaphore issue de la rhétorique classique. En d'autres termes, la thèse que je souhaiterais développer ici, c'est que le rejet de la métaphore au nom de la nouveauté inédite d'un discours philosophique n'est peut être que le résultat d'une conception de la métaphore comme *substitution* centrée sur le *privilege du nom* qui reste très en deçà de la puissance d'innovation et de création de la métaphore. Sous ses diverses formes, la défiance philosophique à l'égard de la métaphore pourrait ainsi être interprétée à la fois comme un refus d'assumer toutes les conséquences philosophiques de ce que je serais tenté d'appeler *l'épreuve de la métaphore* et comme la conséquence d'une certaine cécité à l'égard de la *créativité poétique* de la métaphore.

Selon moi, en effet, le rapport que la pensée philosophique entretient avec la métaphore peut être qualifié *d'épreuve* en deux sens différents mais complémentaires. Ce que je me propose d'appeler « l'épreuve de la métaphore », c'est tout d'abord une certaine *expérience du sens métaphorique* en tant qu'elle gouverne notre rapport originaire à la

³ Nous nous permettons de renvoyer ici à l'introduction du *Vocabulaire de Deleuze* de François Zourabichvili (Zourabichvili, 2003, p. 3).

vérité, mais c'est aussi, corrélativement, une certaine *mise à l'épreuve* que la métaphore impose au discours philosophique et aux prétentions fondationnelles qui sont ou du moins qui peuvent être les siennes.

Pour le dire autrement, il me semble que la métaphore conduit nécessairement le discours philosophique à engager un *questionnement critique* qui concerne sa *vérité* aussi bien que sa *méthode*.

Or, dans cette perspective, ce qui fait à mon sens tout l'intérêt de la théorie de la métaphore développée par Ricœur dans *La Métaphore vive*, c'est qu'elle représente un effort remarquable pour penser et pour assumer autant qu'il est possible cette *épreuve de la métaphore*, c'est-à-dire ce questionnement conjoint sur le statut de la métaphore et sur le statut du discours philosophique. Non seulement, en effet, Ricœur s'efforce de repenser radicalement le statut de la métaphore en insistant sur sa *structure prédicative* et sur sa *créativité poétique*, mais il tente également de prendre toute la mesure de la dépendance étroite qui relie le discours philosophique à la métaphore.

A ce titre, il est important de noter que la Huitième Etude de *La Métaphore vive* qui est justement consacrée aux rapports entre métaphore et discours philosophique, n'inaugure pas une thématique nouvelle dans l'œuvre de Ricœur, mais qu'elle constitue plutôt la reprise et l'approfondissement d'un questionnement très ancien du philosophe sur le *statut du discours philosophique*. Dès ses premières œuvres⁴, Ricœur n'a cessé de souligner ce qui fait à ses yeux le caractère *paradoxal et troublant* du discours philosophique.

Selon lui, c'est le rapport entre les *sources* de la réflexion philosophique et la *méthode* de la réflexion philosophique qui ne laisse pas d'être paradoxal. A ses yeux, en effet, si, du point de vue de la *méthode*, la philosophie peut légitimement revendiquer l'autonomie de son questionnement puisqu'elle choisit son *point de départ*, en revanche, elle reste paradoxalement *dépendante* quant à ses *sources* et quant à sa *motivation* profonde. Pour le dire autrement : le discours philosophique a beau initier sa démarche réflexive et promouvoir la question qui lui

⁴ Qu'il s'agisse des articles de *Histoire et vérité* traitant des rapports entre vérité philosophique et histoire de la philosophie, des articles consacrés aux rapports entre philosophie et non-philosophie (« Philosophie et prophétisme » ; « Philosopher après Kierkegaard ») aujourd'hui publiés dans *Lectures 3*, ou encore de la réflexion générale sur les rapports entre mythe, symbole et philosophie déployée dans *La Symbolique du mal*.

est propre, il ne peut pourtant jamais se poser comme un discours *sans présuppositions*, car il est *toujours déjà* alimenté par une *expérience vive* qu'il n'est jamais en mesure de thématiser complètement.

Tout le problème est dès lors de savoir comment penser une *dépendance sans hétéronomie* du discours philosophique à l'égard de ses *sources* et de ses *présuppositions*.

Or, ce qui fait selon moi l'intérêt de la Huitième Etude de *La Métaphore vive*, c'est qu'elle permet justement à Ricœur de reprendre cette difficulté ancienne en la thématisant de façon beaucoup plus précise. Pour être bref, le problème de la *possibilité paradoxale* du discours philosophique prend désormais la forme suivante : comment penser une dépendance du discours philosophique à l'égard du dynamisme de l'énonciation métaphorique qui autorise cependant la constitution autonome d'un discours spéculatif ?

La thèse centrale qui représente le point d'aboutissement de l'ensemble de *La Métaphore vive* est alors formulée par Ricœur dans les termes suivants : « Il peut être montré, d'une part, que le discours spéculatif a sa *possibilité* dans le dynamisme sémantique de l'énonciation métaphorique, d'autre part, que le discours spéculatif a sa *nécessité* en lui-même, dans la mise en œuvre des ressources d'articulation conceptuelle qui sans doute tiennent à l'esprit lui-même, qui sont l'esprit lui-même se réfléchissant. Autrement dit, le spéculatif n'accomplit les requêtes sémantiques du métaphorique qu'en instituant une coupure qui marque la différence irréductible entre les deux modes de discours. Quel que soit le rapport ultérieur du spéculatif au poétique, le premier ne prolonge la visée sémantique du second qu'au prix d'une transmutation résultant de son transfert dans un autre espace de sens » (Ricœur, 1975, p. 375).

C'est précisément cette thèse que je me propose d'explicitier ici, afin de dégager et d'approfondir le sens de cette *épreuve* à laquelle la métaphore soumet le discours philosophique.

J'examinerai dans un premier temps en quoi consiste la dépendance du discours philosophique à l'égard de ses *sources métaphoriques*, pour analyser dans un second temps, à quelles conditions peut s'opérer cette *coupure* entre le spéculatif et le métaphorique constitutive de l'autonomie du discours philosophique. Dans un troisième temps, je tenterai enfin, en guise de conclusion, de réinterpréter ce statut paradoxal du discours philosophique dans le cadre d'une théorie générale de

l'imagination. A mon sens, en effet, le discours philosophique peut être défini comme un discours argumentatif et rationnel opérant dans l'entre-deux tensionnel de deux formes d'imagination : l'une symbolique, préreflexive et toujours déjà opérante ; l'autre fictionnelle, réflexive et procédant de notre capacité de distanciation à l'égard de notre relation originaire d'appartenance au monde.

1) LA DÉPENDANCE DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE À L'ÉGARD DE SES SOURCES MÉTAPHORIQUES

Je commencerai donc par aborder la première partie de la thèse de Ricœur concernant les rapports entre métaphore et philosophie.

En quel sens peut-on dire que le discours philosophique tire sa *possibilité* du dynamisme sémantique de l'énonciation métaphorique ? Qu'est-ce que cela signifie au juste d'affirmer que le concept philosophique trouve sa *source* et sa *motivation* dans un certain élan de la figure ?

a) Il me semble que, pour Ricœur, si on peut parler d'une dépendance du discours philosophique à l'égard de ses *sources métaphoriques*, ou, en d'autres termes, si on peut parler d'une *présupposition métaphorique* du discours philosophique, c'est parce que ce dernier s'enracine *toujours déjà* dans une *expérience préalable de la vérité* que le philosophe qualifie d'« *expérience vive* » et qui a partie liée avec la métaphore.

Ce que Ricœur désigne précisément à travers cette expression d'« *expérience vive* » (à laquelle renvoie comme en écho l'expression « *métaphore vive* »), c'est notre rapport existentiel au monde en ce qu'il a de plus originaire ; c'est, pour le dire autrement, le rapport de notre être aux êtres et plus radicalement encore à l'être comme acte. Or, dès la *Philosophie de la volonté*, il est pourtant clair que le philosophe n'assimile pas cette notion d'expérience vive à une *expérience ontologique originaire* qui serait le lieu natif de la vérité. Chez Ricœur, l'expérience vive est dès toujours équivoque et ambiguë car elle est à la fois et indissociablement une *expérience* et un *acte*. En ce sens, l'expérience vive n'est pas ce qui nous installe dans le confort d'une expérience ontologique originaire

mais elle est au contraire ce qui interdit la *voie courte* d'une *ontologie directe*⁵.

Si c'est bien toutefois dans cette *expérience vive* de la subjectivité incarnée que se joue un certain rapport originaire à la vérité, il faut alors prendre acte des deux difficultés redoutables auxquelles elle expose la réflexion philosophique. D'une part, en effet, cette expérience vive est avant tout une *expérience affective* : elle s'apparente à une sorte d'« intuition aveuglée » seulement pressentie par le *cœur* ou par le sentiment ; et d'autre part, en raison même de son caractère affectif, aveugle et confus, c'est une expérience qui ne trouve à s'exprimer que dans la *langage indirect des symboles et des métaphores*.

Pour le dire en un mot : l'inconfort de la *voie longue* ou indirecte choisie par Ricœur, c'est qu'elle expose le discours philosophique à une *double étrangèreté* : étrangèreté d'abord de l'*affect* à l'égard du discours, étrangèreté ensuite de l'*image* à l'égard du concept.

Parce que la philosophie ne peut partir directement d'une expérience ontologique originaire, elle doit assumer la double équivocité *psychologique* de l'affect et de l'image : ce que signifie en ce sens l'*épreuve de la métaphore*, c'est que le discours philosophique ne trouve son orientation et son dynamisme qu'en acceptant de s'alimenter à ces deux sources indissociables que sont le *flux involontaire des images et des symboles* et le *flux involontaire de nos tendances et des affects* qu'elles suscitent.

Dans cette perspective, *consentir* à l'épreuve de la métaphore, c'est consentir à cet involontaire affectif et symbolique par lequel quelque chose de l'être du soi et du monde est donné à penser au discours philosophique. Pour Ricœur, le déploiement du discours philosophique dépend originairement de l'affect et de l'image : si d'un côté il doit accepter de prendre pour origine une expérience psychologique dont le caractère tendanciellement privé et incommunicable paraît menacer sa

⁵ Chez Ricœur, cette récusation de la « voie courte » d'une « ontologie directe » signifie, dès le départ, une nette prise de distance à l'égard de l'ontologie de la compréhension telle que la conçoit Heidegger dans *Etre et temps*, mais aussi, telle que la conçoit, à sa suite, Gadamer dans *Vérité et méthode*. Le geste philosophique que récusé Ricœur, chez Heidegger comme chez Gadamer, c'est celui d'une ontologie de la compréhension qui rompt avec les débats de méthode pour se porter d'emblée au plan d'une ontologie de l'être fini, afin d'y retrouver le comprendre, non plus comme un mode de connaissance mais comme un mode d'être.

visée d'universalité, de l'autre il doit combattre autant que possible les risques de l'effusion romantique et de l'ineffable que lui fait encourir sa dépendance à l'égard du métaphorique. On pourrait dire, à ce titre, que toute philosophie est motivée par un *désir de philosopher* qui est lui-même configuré et généré par un certain *travail métaphorique* générateur de ressemblances dont la productivité ne cesse d'excéder la simple perception sensorielle.

b) La *motivation* d'une philosophie, on vient donc de le voir, est toujours déjà liée à la fois à des affects et à des images ou des métaphores dans lesquels ces affects moteurs ont trouvé à s'exprimer ; mais pour compléter cette analyse introductive, j'aimerais maintenant essayer de cerner plus précisément quelles sont les conséquences principales de cette *épreuve* que la métaphore impose au discours philosophique.

Dans cette perspective, il me semble tout d'abord que le fait d'évoquer une *dépendance* de la philosophie à l'égard d'un dynamisme métaphorique qui la précède implique que l'on reconnaisse la *nécessité d'un ancrage de la philosophie dans la non-philosophie*.

Pour Ricœur, en effet, la philosophie ne peut initier un questionnement et mettre en œuvre une méthode propres qu'à la condition d'accepter sa dépendance originaire à l'égard de la non-philosophie⁶. Aussi bien, lorsqu'il reprend à son compte cette expression merleau-pontienne⁷, c'est pour se référer de manière privilégiée aux récits mythiques, aux créations poétiques ou encore aux discours prophétiques en tant qu'ils témoignent de la productivité de l'imagination et ne cessent d'alimenter la réflexion philosophique.

A ses yeux, cette « épreuve de la métaphore » qui lie la philosophie à la non-philosophie n'a pas seulement un caractère *structurel*, elle n'est pas simplement la traduction structurelle de la texture affective et symbolique de l'expérience vive dans laquelle la réflexion philosophique trouve son origine, mais elle revêt également une dimension *historique*

⁶ Sur le sens de cette expression merleau-pontienne, voir en particulier les *Notes de cours* – 1959-1961 de Maurice Merleau-Ponty.

⁷ Comme c'est le cas par exemple dans son article de 1952 intitulé « Philosophie et prophétisme » (*Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*) ou encore dans son article de 1963 intitulé « Philosopher après Kierkegaard » (*Lectures 2. La contrée des philosophes*).

ou « historiale ». Pour Ricœur, en effet, c'est précisément parce que la philosophie du 20^{ème} siècle est confrontée à une certaine *crise des fondements*, c'est-à-dire, à tout le moins, à une crise de son projet d'auto-fondation rationnelle, qu'elle est conduite à redécouvrir son ancrage dans la non-philosophie et le dynamisme métaphorique de ses productions les plus créatives.

Or, ce qui caractérise ces différentes productions symboliques et métaphoriques, c'est qu'elles sont la traduction de *puissances d'ordre psychique, social aussi bien que cosmique* qui trouvent à s'exprimer dans le langage tout en ne cessant de *l'excéder*. Le propre du métaphorique, en raison même de sa *puissance sauvage*, c'est de provoquer par là même une irruption de l'antéprédicatif dans le langage : dans son dynamisme sémantique, il renvoie à un *monde de la vie* pré-objectif où nous nous tenons déjà de naissance et dans lequel nous ne cessons de projeter la puissance vive de notre désir.

Quel est alors le prix à payer de cet ancrage du concept philosophique dans ces sources métaphoriques de la non-philosophie ?

Je dirais que la nécessité de cet ancrage a une incidence directe sur la nature même du langage philosophique. Comme le souligne Ricœur dans une conférence de 1965 intitulée « La recherche philosophique peut-elle s'achever ? »⁸ : contrairement au *langage scientifique* qui tend à l'univocité et parvient à la réaliser au moins partiellement dans certaines langues bien faites qui ne sont que des langues insulaires répondant à des conditions extrêmement précises, le *langage philosophique* est *polysémique* non par accident mais par constitution.

Alors que l'univocité ou la visée d'univocité du langage scientifique est liée à une activité de formalisation par laquelle un domaine d'objet est *séparé* de notre rapport vif au monde, la philosophie, on l'a vu, cherche au contraire à *porter au langage ce rapport vif au monde*, c'est-à-dire cette expérience vive d'appartenance dans laquelle se joue le lien de l'être parlant au monde et à l'être lui-même. Or, pour dire ce lien originaire de l'être parlant à l'être-au-monde, le philosophe ne peut construire un langage artificiel, mais il doit au contraire se servir d'un langage déjà existant et en dégager le *surplus de sens* qui n'a pas été entièrement investi dans l'usage pragmatique. Comme l'écrit Ricœur : « Le langage philosophique ne peut

⁸ Conférence reprise et publiée dans la revue *Orientations* (1966) février, numéro spécial, 31-44 et mise en ligne par le Fonds Ricœur.

donc jouer que sur la polysémie, puisque nous ne pouvons dire l'origine qu'en nous servant des ressources indirectes du langage » (Ricœur, 1966, p. 7).

La dépendance du discours philosophique à l'égard du métaphorique signifie en ce sens que le langage philosophique doit *consentir à la polysémie*, même s'il s'expose toujours au risque de l'équivocité et de la confusion. Alors que le langage scientifique cherche à se déprendre de cette polysémie, la visée propre du discours philosophique – c'est-à-dire la réappropriation de notre expérience vive – implique donc constitutivement que ce dernier soit aux prises avec la polysémie du langage et qu'il affronte cette *historicité de la signifiante*⁹ qui est la vie même de cette polysémie. A ce titre, si la polysémie à laquelle doit faire face le philosophe est d'abord celle du langage ordinaire, elle est aussi celle du lexique philosophique. Or, dans la mesure où cette polysémie lexicale est comme la cristallisation d'une histoire, elle conduit nécessairement le philosophe à entrer en débat avec l'histoire passée de la philosophie et confère plus largement à l'entreprise philosophique une structure profondément historique¹⁰.

2) COUPURE ET CONTINUITÉ ENTRE LE SPÉCULATIF ET LE MÉTAPHORIQUE

J'en arrive donc au second point de ma réflexion. Si ce que j'ai appelé « l'épreuve de la métaphore » fonctionne à la fois comme un *révélateur* de l'expérience vive et comme une *mise à l'épreuve du spéculatif*, qu'est-ce qui permet au discours philosophique de traverser cette épreuve sans se perdre ? A quelles conditions peut s'opérer cette « *coupure* » entre le spéculatif et le métaphorique constitutive de *l'autonomie du discours philosophique* et en quel sens peut-on dire que cette *discontinuité du spéculatif* suppose aussi paradoxalement une forme de *continuité entre métaphore et concept* ?

⁹ Pour le sens de ce concept de « signifiante », nous nous permettons de renvoyer à l'article de 1969 d'Emile Benveniste intitulé « Sémiologie de la langue » et publié dans *Problèmes de linguistique générale*, 2.

¹⁰ A ce titre, la méthode mise en œuvre par Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance* témoigne de façon exemplaire d'une tentative d'articulation entre polysémie du langage ordinaire et polysémie du langage philosophique.

Pour introduire ce second moment de mon analyse, je crois qu'il n'est pas inutile de faire référence à ce qui constitue justement l'une des métaphores directrices de la philosophie ricœurienne, à savoir la métaphore de la greffe. En un sens, on pourrait dire que cette métaphore de la greffe est déjà sous-jacente au projet de *La Symbolique du mal* qui s'efforce précisément d'initier une pensée à partir des symboles, c'est-à-dire une nouvelle forme de pensée réflexive « entée » sur les mythes et les symboles. Mais c'est dans un article de 1965 intitulé « Existence et herméneutique » et publié dans *Le Conflit des interprétations* que cette métaphore de la greffe se trouve pour la première fois formulée par Ricœur. Dans ce texte, en effet, non seulement Ricœur caractérise sa propre démarche philosophique comme la mise en œuvre d'une « greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique » (Ricœur, 1969, p.7) ; mais il use également d'une prédication métaphorique extrêmement précise pour expliciter sa pensée : « La phénoménologie, écrit-il, est le jeune plant sur lequel on pourra enter le greffon herméneutique » (Ricœur, 1969, p.9).

Selon moi, ce qui fait tout l'intérêt de cette métaphore végétale de la greffe¹¹, c'est qu'elle implique justement la liaison synthétique et productive des notions de continuité et de discontinuité. Le « greffon » herméneutique, à l'image du greffon de la métaphore, apparaît d'abord comme un corps étranger qui paraît faire violence à la phénoménologie et plus largement à la philosophie réflexive, mais il est en même temps susceptible de produire une mutation du « jeune plant » capable

¹¹ Sachant l'importance de la philosophie bachelardienne de l'imagination dans l'élaboration de la théorie ricœurienne de l'imagination et de la métaphore, il est selon moi fort probable que ce soit chez Bachelard que Ricœur ait d'abord rencontré cette métaphore capitale de la greffe. Dans « L'Introduction » de *L'Eau et les rêves*, Bachelard caractérise en effet l'imagination spécifiquement humaine à l'œuvre dans l'écriture littéraire comme une « imagination matérielle greffée ». « La greffe, écrit-il, nous apparaît [...] comme un concept essentiel pour comprendre la psychologie humaine. C'est, d'après nous, le signe humain, le signe nécessaire pour spécifier l'imagination humaine. A nos yeux, l'humanité imaginante est un au-delà de la nature naturante. C'est la greffe qui peut donner vraiment à l'imagination matérielle l'exubérance des formes. C'est la greffe qui peut transmettre à l'imagination formelle la richesse et la densité des matières. Elle oblige le sauvageon à fleurir et elle donne de la matière à la fleur. En dehors de toute métaphore, il faut l'union d'une activité rêveuse et d'une activité idéative pour produire une œuvre poétique. L'art est de la nature greffée » (Bachelard, 1998, 17-18).

de conduire à une certaine réinvention du discours philosophique dynamisée par cette altérité même de la greffe¹².

Au-delà même du texte que je viens de citer, il me semble en ce sens qu'il est légitime d'appliquer la métaphore de la greffe à la relation entre métaphore et concept philosophique que j'essaie d'analyser ici. Je repose donc ma question à la lumière de cette *métaphore directrice* de la pensée ricœurienne : comment une *greffe du métaphorique sur le discours philosophique*¹³ peut-elle prendre sans menacer l'autonomie du spéculatif ?

Je dirais pour commencer que si la métaphore peut-être *articulée* au concept philosophique, voire même si elle peut le préparer et l'anticiper, c'est parce qu'elle n'est pas enfermée dans le *sensible*, dans *l'affect* et dans *l'image*, mais qu'elle est un *acte de discours*, une construction logique capable d'engendrer un sens nouveau.

Il est important en ce sens de bien distinguer *l'affection* par les puissances de l'imaginaire symbolique et métaphorique que nous avons tenté de caractériser dans notre première partie et qui renvoie à une

¹² Il me semble en ce sens que si l'on veut saisir en profondeur l'inspiration directrice de la philosophie ricœurienne, il nous faut imaginer un Ricœur jardinier. C'est un point qui avait déjà été relevé par Michel Philibert dans son livre sur Ricœur (Philibert, 1971, p. 20-22). Dans un contexte certes quelque peu différent, ce dernier oppose en effet la méthode de reprise créatrice de la tradition philosophique mise en œuvre par Ricœur, qu'il compare à un jardinier de la philosophie (opérant des greffes), à la démarche du simple « historien de la philosophie » qui se contente de collectionner des variétés philosophiques figées et qu'il compare à un botaniste.

¹³ En usant ici de cette métaphore de la greffe pour définir le rapport de la métaphore au discours philosophique, nous n'en méconnaissons pas l'équivocité profonde et irréductible. Lorsqu'on souligne, comme nous l'avons fait dans notre première partie, la dépendance du discours philosophique à l'égard de ses sources métaphoriques, il est clair que c'est le discours philosophique lui-même qui vient se greffer sur la métaphore ; mais lorsque Ricœur parle en revanche d'une « greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique » pour caractériser le style de sa propre philosophie, il nous faut comprendre à l'inverse que c'est désormais une interprétation des symboles et des métaphores qui vient se greffer sur un discours philosophique préalablement développé sous la forme d'une eidétique phénoménologique. En un sens, c'est cette complexité que nous allons tenter de démêler dans cette seconde partie en analysant à la fois la continuité et la discontinuité existant entre métaphore et discours philosophique. D'un côté, en effet, la greffe du discours philosophique sur la métaphore est découverte – c'est-à-dire mise au jour et reconnue par la philosophie -, mais, de l'autre, la greffe de la métaphore sur le discours philosophique est inventée par le philosophe, c'est-à-dire mise en œuvre méthodiquement dans le déploiement de son propre discours.

expérience d'appartenance essentiellement passive ou tout au moins réceptive et *l'auto-affection* en quoi consiste la relation interprétative et créatrice que peut avoir la réflexion philosophique à l'égard de la métaphore poétique telle qu'elle trouve à s'exprimer dans des textes littéraires. Pour Ricœur, la métaphore - en tant que discours constitué - ne saurait se réduire à un simple flux symbolique et analogique : elle est un événement de discours qui, dans sa nouveauté créatrice, possède une *structure discursive* qui résiste à toute interprétation littérale. Pour cette même raison, le propre de toute métaphore *vive*, c'est-à-dire de toute métaphore authentiquement *créatrice*, c'est de ne pouvoir être réduite à une simple figure de rhétorique qui viendrait orner un discours philosophique par ailleurs auto-suffisant.

A ce titre, l'un des apports décisifs de *La Métaphore vive* tient dans ce refus de réduire la métaphore à une simple *figure* dérivée d'une opération de *substitution* pour la penser au contraire comme une *prédication impertinente*, c'est-à-dire comme la production tensionnelle d'une nouvelle pertinence sémantique sur les ruines de la signification littérale. Pour Ricœur, en effet, la métaphore ne mobilise pas seulement une *imagination figurative (et non-verbale)* capable de déployer en images les potentialités de sens de l'énoncé métaphorique, mais elle suppose aussi plus fondamentalement une *activité productrice de l'imagination*, opérant au plan du discours et capable de *schématiser l'attribution métaphorique*.

L'une des thèses essentielles de *La Métaphore vive* - qui procède elle-même d'une réappropriation créative de la théorie kantienne de l'imagination productrice et du schématisme ainsi que d'une reprise de la conception bachelardienne de l'imagination -, c'est qu'il existe une *imagination productrice* qui dérive du langage lui-même et qui est capable de mettre en œuvre un certain *travail créatif sur le sens*.

Suivant ici les *Poétiques* bachelardiennes, Ricœur soutient en effet qu'il existe une imagination productrice qui procède du langage et non de la perception et qui doit être conçue non pas comme une *perception affaiblie* - comme c'est le cas dans les théories empiristes de l'image - mais comme une *signification émergente*. Or, cette imagination productrice qu'on peut bien appeler *imagination sémantique* (et verbale), pour la distinguer de *l'imagination figurative (ou symbolique)* que j'ai évoquée un peu plus haut, cette imagination sémantique donc, joue un rôle décisif dans la métaphore car elle est précisément ce qui engendre cette *innovation sémantique* caractéristique de toute *métaphore vive*.

Dans cette perspective - et c'est la thèse que je souhaiterais défendre dans cette deuxième partie -, il me semble que c'est précisément cette imagination sémantique qui rend possible la *greffe du métaphorique sur le discours philosophique*. Pour être plus précis : il me semble que c'est parce que le travail productif de l'imagination sémantique à l'origine de toute métaphore vive comporte à la fois une *dimension logique* et une *dimension poétique* qu'il est susceptible de préparer et de dynamiser le travail proprement conceptuel de la réflexion philosophique.

a) En ce qui concerne tout d'abord la *dimension logique* constitutive du métaphorique, on peut affirmer en effet que toute métaphore requiert une *structure prédicative* qui présente une certaine *homogénéité logique* avec la *discursivité* que met en œuvre la réflexion philosophique. Comme Ricœur l'a bien vu, cette mise au jour de la dimension logique et prédicative de la métaphore représente un enjeu essentiel quant à la possibilité de repenser à nouveaux frais le lien entre *philosophie* et *rhétorique*.

Si on considère en effet la rhétorique classique à son déclin, force est de constater qu'elle est devenue ce que Genette appelle une « rhétorique restreinte ». Comme en témoignent les derniers traités du 19^{ème} siècle, la rhétorique s'est progressivement limitée à une simple théorie de l'élocution, voire à une *théorie réduite des tropes* parce elle a été amputée de ses deux parties maîtresses, à savoir : la *théorie de l'argumentation* et la *théorie de la composition*. Or, dans la philosophie aristotélicienne, la théorie de l'argumentation était précisément le *lien* qui rattachait la rhétorique à la philosophie à travers la *dialectique* ; et, à ce titre, le grand mérite d'Aristote était justement d'avoir tenté d'élaborer une *rhétorique philosophique* en reliant le concept rhétorique de *persuasion* avec le concept logique de *vraisemblable*. En élaborant une théorie du vraisemblable capable d'armer la rhétorique contre ses propres abus, c'est-à-dire capable de définir les usages légitimes de la parole puissante (contre la sophistique et l'éristique), Aristote avait en effet tenté d'institutionnaliser la rhétorique à partir de la philosophie.

Face à ce bref rappel de ce que fut le projet de la rhétorique philosophique d'Aristote, il est évident que nous n'avons pas encore aujourd'hui fini d'évaluer le séisme que représente le déclin de la rhétorique classique et sa progressive réduction à une théorie des tropes. Prendre acte du fait que la rhétorique classique s'est progressivement

coupée de la théorie de l'argumentation, c'est en effet prendre acte du fait que la rhétorique s'est progressivement coupée de la philosophie. En apparence, ce divorce entre rhétorique classique et philosophie peut paraître inoffensif – les figures de style se trouvant réduites à de simples ornements du concept philosophique ; mais dans la réalité, il conduit au contraire à l'exposition violente du discours philosophique aux puissances tropiques de l'usage sauvage de la rhétorique.

Lorsque, dans *La Métaphore vive*, Ricœur tente par conséquent de penser la possibilité d'une *greffe du métaphorique sur le discours philosophique*, il me semble qu'il nous invite à reconnaître cette puissance sauvage d'une « métaphorique » toujours déjà là tout en posant les bases d'une articulation raisonnée entre métaphore et concept. Lorsque, comme on vient de le voir, il met au jour une *imagination sémantique et productrice* capable de schématiser l'attribution métaphorique, il dégage en effet une *dimension logique et discursive* de la métaphore qui permet justement de *renouer les liens entre rhétorique et philosophie* en préservant une autonomie relative du discours philosophique.

Toutefois, si Ricœur est soucieux de montrer la possibilité d'une *articulation entre rhétorique et philosophie*, c'est dans l'usage *poétique*, c'est-à-dire *inventif* de la métaphore, et non dans son usage rhétorique qu'il va chercher les conditions de cette articulation. A ses yeux, en effet, la puissance créatrice de la métaphore peut, à certaines conditions, être mise en relation avec le déploiement même de *l'argumentation philosophique*, car loin d'être hostile au concept, elle est au contraire susceptible de dynamiser le discours philosophique. La métaphore poétique est en mesure de nourrir et de vivifier le concept philosophique parce qu'elle met en œuvre un *travail utopique et subversif sur la ressemblance* qui procède de l'imagination productrice dans sa créativité langagière. Le propre de toute *métaphore vive*, c'est d'engendrer de nouvelles ressemblances qui émergent de la puissance discursive du langage et non de la perception. Or, ce sont ces nouvelles ressemblances et les nouveaux espaces logiques ouverts par les métaphores vives qui ont la capacité d'alimenter et de relancer sans cesse la réflexion philosophique.

b) Au-delà de cette *continuité entre métaphore et concept* qui procède à la fois de la dimension discursive et inventive de la prédication métaphorique, il me semble que la métaphore poétique qui vient dynamiser le concept philosophique présente en outre une dimension

proprement *fictionnelle* qui permet de rendre compte *a contrario* de la coupure du discours spéculatif à l'égard du procès métaphorique.

Pour Ricœur, en effet, on peut dire que la métaphore fonctionne comme une *fiction heuristique*, en ce sens qu'elle opère une *rupture* avec le langage ordinaire dans sa signification littérale et dans sa référence ostensive en libérant en même temps une référence métaphorique de « second degré », capable de dévoiler les potentialités et les dimensions occultées de notre être-au-monde.

Or, c'est précisément ici qu'il est permis de déceler une *analogie* entre le *projet poétique* et le *projet philosophique*. Cette analogie, Husserl l'avait déjà remarquée dans une lettre du 12 janvier 1907 à Hofmannsthal dans laquelle il comparait le geste de la réduction phénoménologique au geste de la création poétique ; et Ricœur lui-même la souligne dans un article de 1975 intitulé « Parole et symbole ». « A la limite, écrit-il, on peut même tenir le projet poétique comme un projet de destruction du monde, au sens où Husserl fait de la destruction du monde la pierre de touche de la réduction phénoménologique » (Ricœur, 1975, p. 153).

Que signifie une telle analogie ? Que la poésie et la philosophie ont en commun de mettre en œuvre une certaine *activité fictionnelle de l'imagination* par laquelle elles opèrent un geste de *suspension*, de *négation* et plus radicalement de *destruction* du monde et des significations établies du langage ordinaire, de façon à libérer soit : l'invention d'une métaphore vive, soit : l'invention d'un commencement ou d'un questionnement philosophiques nouveaux dont le déploiement va de pair avec l'invention de concepts philosophiques nouveaux¹⁴.

Au-delà même de la spécificité du projet phénoménologique de réduction transcendantale, on peut considérer en effet que le *commencement méthodique* d'un discours philosophique se présente toujours comme la promotion d'un *discours de second degré* qui procède lui-même d'un geste de *rupture* ou de *scission* à l'égard d'un fond d'expérience vive qui en a constitué la source ou la présupposition fondamentale. Ce que Ricœur appelle par conséquent la *nécessité du*

¹⁴ Même si cette question excède le cadre limité de la présente réflexion, il est évident que ces derniers développements sur la dimension fictionnelle et métaphorique du discours philosophique appellent une confrontation avec la conception deleuzienne de la philosophie comme « création de concepts » présentée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*.

discours spéculatif, c'est cette capacité qu'a le concept philosophique d'instituer son propre *espace de sens*, en déployant une *cohérence*, une *systematicité* et un certain nombre de *notions premières* qui sont absolument irréductibles au fonctionnement sémantique de la métaphore poétique. Au sein de cet espace de sens propre au spéculatif, il existe une rationalité spécifique de l'argumentation philosophique qui se manifeste d'abord dans l'élaboration conceptuelle d'une question, se poursuit ensuite à travers le développement d'un enchaînement ordonné d'arguments dans un discours cohérent et s'accompagne enfin d'une exigence de *systematicité* constitutive de la production de toute œuvre finie.

On pourrait dire en ce sens que c'est de la mise en œuvre d'une *imagination fictionnelle radicale*, capable de *neutraliser* critiquement la thèse du monde ainsi que le rapport du langage ordinaire au monde, que procède la capacité du discours philosophique d'instaurer un *espace logique propre* en scindant la démarche réflexive et méthodique qui est la sienne du procès métaphorique auquel il ne cesse pourtant de s'alimenter. Dans cette constitution du discours spéculatif, ce qui ne laisse pas d'être troublant, c'est qu'en instaurant une *discontinuité* entre la visée sémantique du concept philosophique et la visée sémantique de la métaphore, le discours philosophique ne fait que radicaliser une distanciation fictionnelle et textuelle qui est *déjà* à l'œuvre dans la métaphore. Comme le souligne Ricœur, le spéculatif n'est en mesure de conquérir son *autonomie* à l'égard du poétique : « que parce que la *distanciation*, constitutive de l'instance critique, est contemporaine de l'expérience d'appartenance, ouverte ou reconquise par le discours poétique, et parce que le discours poétique, en tant que texte et œuvre, préfigure la distanciation que la pensée spéculative porte à son plus haut degré de réflexion » (Ricœur, 1975, p. 398-399).

Au-delà de cette anticipation de la distanciation critique du spéculatif dans la distanciation poétique, il faut en outre ajouter que la *coupure réflexive du spéculatif* n'est elle-même possible que parce que le langage lui-même a la « capacité réflexive » de se mettre à distance et de se considérer en tant que tel et dans son ensemble comme rapporté à l'ensemble de ce qui est. « Par ce savoir réflexif, écrit Ricœur, le langage se sait dans l'être. Il renverse son rapport à son référent de façon telle qu'il s'aperçoit lui-même comme venue au discours de l'être sur lequel il porte. Cette conscience réflexive, loin de refermer le langage

sur lui-même, est la conscience même de son ouverture. Elle implique la possibilité d'énoncer des propositions sur ce qui est et de dire que cela est porté au langage en tant que nous le disons. C'est ce savoir qui articule, dans un autre discours que la sémantique, même distinguée de la sémiotique, les postulats de la référence. Quand je parle, je sais que quelque chose est porté au langage. Ce savoir n'est plus intralinguistique, mais extralinguistique : il va de l'être à l'être dit, dans le même temps que le langage lui-même va du sens à la référence » (Ricœur, 1975, p. 385).

Le procès de constitution du discours spéculatif, comme le procès de constitution de la prédication métaphorique, suppose donc un moment de *négation* par lequel se trouvent suspendus la référence ostensive au monde portée par l'interprétation littérale du discours ainsi que les préjugés qui accompagnent ce que Husserl nomme « l'attitude naturelle ». Mais dans les deux cas, l'essentiel est de comprendre que ce geste d'*epoché* est inséparable de la libération de notre capacité imaginative de projeter de nouvelles possibilités ; l'envers de ce geste de négation ou de suspension, c'est, en d'autres termes, la mise en œuvre positive ou « affirmative » de ce que Ricœur appelle la « fonction projective de la fiction ».

Pour résumer brièvement la définition ricœurienne de la métaphore exposée dans *La Métaphore vive*, je dirais que, dans toute métaphore vive, c'est un travail de *schématisation* de l'attribution métaphorique qui rend possible la production de nouvelles ressemblances. D'un côté, ce travail productif s'accompagne toujours d'une « présentation iconique », c'est-à-dire d'un « voir comme » qui correspond à la *figuration* ou au déploiement en images de cette signification émergente que représente la métaphore. Mais de l'autre, il s'accompagne aussi d'un mouvement de *référence* qui équivaut à une redescription ou une refiguration du monde et de la *praxis*. Dans la mesure, en effet, où le « voir comme » de la métaphore est porté par la *fonction projective de la fiction*, il n'opère pas seulement dans l'élément du sens, mais il a en outre une portée référentielle qui nous ouvre sur une exploration de « l'être comme » projeté par le texte métaphorique.

C'est précisément l'application de ces trois moments constitutifs de l'imagination métaphorique – schématisation, figuration, redescription – au discours philosophique qui nous permet de comprendre ce pouvoir qu'à toute grande philosophie de véhiculer une nouvelle vision du monde tout en élevant une certaine prétention à la vérité.

3) LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE DANS L'ENTRE-DEUX TENSIONNEL DE L'IMAGINATION SYMBOLIQUE ET DE L'IMAGINATION FICTIONNELLE

J'en arrive donc à mon questionnement conclusif : Comment caractériser ce *discours mixte* propre à une philosophie qui a choisi de se situer dans *l'entre-deux de la métaphore et du concept* ? En quel sens une certaine relecture de la théorie ricœurienne de l'imagination permet-elle d'éclairer cette redéfinition du statut paradoxal du discours philosophique ?

Au terme de cette analyse de « l'épreuve de la métaphore », il me semble qu'il est possible de caractériser cette « indépendance dépendante » ou cette « initiative réceptrice »¹⁵ en quoi consiste le statut du discours philosophique à l'égard de la métaphore à la lumière d'une certaine interprétation de la *théorie générale de l'imagination* esquissée par Ricœur tout au long de son œuvre.

Pour évoquer très rapidement une distinction que j'ai tenté d'élaborer dans mon livre *Paul Ricœur, l'imagination vive* ainsi que dans plusieurs articles¹⁶ : il me semble qu'à partir d'une certaine relecture synthétique des principaux apports de la réflexion ricœurienne sur l'imagination, on pourrait établir une distinction entre deux formes d'imagination dialectiquement reliées que je me propose de caractériser respectivement par les expressions d'« *imagination symbolique* » et d'« *imagination fictionnelle* ».

¹⁵ Lorsque nous parlons ici « d'indépendance dépendante » ou « d'initiative réceptrice », nous reprenons des expressions que Ricœur utilisait dans sa phénoménologie de la volonté (c'est-à-dire dans le premier tome de sa *Philosophie de la volonté* intitulé *Le Volontaire et l'involontaire*) pour définir le statut du volontaire à l'égard de l'involontaire. Nous pensons en effet que ces expressions conviennent parfaitement pour caractériser le statut spécifique du discours philosophique dans sa relation à la métaphore.

¹⁶ Nous nous permettons de renvoyer en particulier aux deux articles suivants : « L'imagination poético-pratique dans l'identité narrative », *Etudes ricœuriennes, Ricœur studies*, vol. 3, n°2, 2012 ; et « Símbolo, metáfora e narrativa : o estatuto do ficcional em Ricœur » in : Actes du Simpósio Internacional Hermeneia II, septembre 2013 - « Pensar Ricœur : vida e narração » ; organisé par L'UFSC ; Editora Clarinete, Porto Alegre, Brasil, 2016 (no prelo).

Selon moi, il existe tout d'abord une *imagination symbolique* par laquelle nous sommes originairement *affectés* et qui désigne le « milieu » ou la médiation imaginative » toujours déjà là dans lesquels advient notre expérience du monde. Dans son caractère préréflexif et opérant, cette *imagination symbolique* traduit notre relation originaire d'appartenance au monde, préfigure symboliquement notre expérience et renvoie en ce sens à une fonction médiatrice et instituante de l'imaginaire social qui correspond à l'interprétation ricœurienne du phénomène de l'idéologie¹⁷. Le propre de cette *imagination symbolique*, c'est qu'elle ne se comprend elle-même que dans la relation dialectique et tensionnelle qui ne cesse de l'opposer à une autre modalité de l'imagination que je me propose de qualifier comme « *imagination fictionnelle* ». Dans son caractère réflexif et discursif, *l'imagination fictionnelle* correspond en effet selon moi à notre capacité « utopique » de *distançiation critique* à l'égard du réel et il ne fait pas de doute, en ce sens, qu'elle est au fondement même de *l'instance critique*. Elle se caractérise *négativement* par la mise en œuvre d'un pouvoir de négation, de neutralisation et de suspension du réel et *positivement* par le déploiement d'un pouvoir fictionnel de *modélisation et de reconfiguration du réel*. Il faut alors prendre la mesure de l'étendue considérable de cette activité *fictionnelle* de l'imagination dans son pouvoir d'auto-affectation : non seulement, en effet, on la trouve à l'œuvre dans le champ poétique (comme c'est le cas de la fiction métaphorique ou narrative), mais elle opère également dans le champ théorique des sciences (comme c'est le cas par exemple du travail fictionnel engagé dans la reconstruction du passé mis en œuvre par la connaissance historique) et joue un rôle fondamental dans la réflexion philosophique (comme c'est le cas dans l'invention de toute question philosophique authentique, en

¹⁷ Pour résumer très schématiquement la conception complexe de l'idéologie élaborée par Ricœur dans son ouvrage intitulé *L'Idéologie et l'utopie*, on peut dire que tout l'intérêt de la conception ricœurienne de l'imaginaire social développée dans cet ouvrage, c'est qu'elle tente de remonter d'une fonction pathologique de l'idéologie à une fonction saine et constitutive. En procédant par voie régressive, Ricœur s'efforce en effet de distinguer trois fonctions ou trois modes de fonctionnements de l'idéologie : une fonction de distorsion de la réalité (qui correspond au concept marxien d'idéologie), une fonction de justification du pouvoir (qui vient combler par une sorte de « plus value » de croyance l'écart toujours renaissant entre la prétention à la légitimité d'un système de pouvoir et la croyance disponible dans une société donnée), et enfin une fonction intégrative constitutive du lien social et de l'identité d'une société.

tant qu'elle est capable d'engendrer une réinterprétation radicale de notre expérience).

A travers cette distinction entre *imagination symbolique* et *imagination fictionnelle*, il ne s'agit pas d'opposer deux essences séparées de l'imagination mais de mettre en relief les deux pôles tensionnellement reliés d'un *même* procès de production et de création imaginatives. Il s'agit, en d'autres termes, de penser une certaine *historicité* du procès de l'imagination productrice, en tant qu'il se situe à la jonction entre affection et auto-affection, réceptivité et initiative, idéologie et utopie. En un sens, ce que nous appelons « l'imagination symbolique » - en tant que médiation symbolique et opérante de notre relation d'appartenance au monde - n'est jamais que le produit ou le résultat plus ou moins sédimenté du travail productif de « l'imagination fictionnelle » ; mais si nous voulons penser la *singularité* d'une œuvre poétique ou d'une œuvre philosophique, ma conviction est que nous avons besoin de pouvoir établir une distinction « opératoire » entre, d'un côté, une imagination toujours déjà là qui nous porte et nous précède (dans telle ou telle configuration historique bien déterminée) et, de l'autre, une imagination capable d'opérer une distanciation critique à l'égard de cette médiation imaginative originaire, afin d'inventer une nouvelle configuration de notre expérience vive.

Dans cette perspective, et pour revenir au questionnement central de cet article, il me semble donc qu'il est possible de définir le discours philosophique comme un discours toujours situé dans *l'entre-deux tensionnel de l'imagination symbolique et de l'imagination fictionnelle*. Tout discours philosophique puise sa productivité et son inventivité dans une dialectique à chaque fois singulière de l'*arché* et du *telos* qui lui confère à la fois son dynamisme, son orientation et son autonomie relative. S'il trouve sa source et sa motivation dans une imagination symbolique toujours déjà là, c'est à une certaine mise en œuvre de l'imagination fictionnelle qu'il confie la charge d'élaborer l'autonomie et la méthode de son questionnement.

On peut alors, pour conclure, tenter de dégager les principales conséquences de cette situation du discours philosophique dans l'entre-deux de l'imagination symbolique et de l'imagination fictionnelle.

a) La première conséquence essentielle de cette situation du discours philosophique dans l'entre-deux d'une *arché* symbolique et d'un *telos* fictionnel, c'est que le discours philosophique est un discours

constitutivement inachevé et inachevable. Parce que la dialectique de l'imagination symbolique et de l'imagination fictionnelle qui dynamise le discours philosophique est nécessairement inachevée, *l'autonomie relative* à laquelle peut prétendre le discours du philosophe n'équivaut jamais à une autopoïèse ou à une autofondation absolues. En ce sens, parler d'un lien constitutif entre concept philosophique et métaphore, entre réflexion philosophique et langage symbolique, n'est qu'une autre manière de dire cet inachèvement constitutif du discours philosophique.

b) La seconde conséquence, qui découle directement de la précédente, c'est que la philosophie doit assumer comme un trait constitutif de son discours et de sa méthode le lien qui la relie à la *polysémie* et à *l'interprétation*.

Aussi bien, la première tâche de la philosophie est d'établir une *polysémie réglée* et pour cela de départager deux types d'équivocité : l'une, par confusion de sens qui est ce qu'on pourrait appeler l'équivocité logique, et l'autre, par surcroît ou surplus de sens qui correspond justement à la *multivocité du symbole et de la métaphore*. Comme le souligne Ricœur : « Le langage philosophique n'a donc pas à être honteux de ne pas réaliser l'univocité de la logique symbolique et des langues bien faites : au contraire, il est greffé sur la richesse sémantique. La philosophie est le lieu où le langage déploie toutes ses possibilités signifiantes, en sens inverse de la réduction à l'univocité qui est la loi de la logique » (Ricœur, 1966, p. 8).

C'est précisément parce que la tâche de toute philosophie est de parvenir à une *polysémie réglée* que la réflexion philosophique implique constitutivement un *travail d'interprétation*. Pour Ricœur, la tâche du philosophe est d'explorer les potentialités et les richesses inexplorées du dynamisme métaphorique du langage dans une *interprétation* qui reste par principe toujours vivante et toujours inachevée parce qu'elle ne peut jamais atteindre le niveau de la paix conceptuelle. La greffe du métaphorique sur le discours philosophique implique en ce sens le caractère indépassable de l'interprétation, de même qu'elle implique l'impossibilité de dépasser un *conflit des interprétations* qu'aucun savoir absolu n'est en mesure d'apaiser.

c) Nous venons de voir pourquoi la réflexion philosophique doit nécessairement prendre la forme d'une *herméneutique*, mais si nous voulons saisir ce qui fait la *spécificité philosophique* de cette herméneutique par rapport à d'autres herméneutiques (juridique, religieuse ou littéraire), il nous faut insister pour terminer sur son caractère constitutivement *réflexif* et *critique*.

Pour Ricœur, en effet, il ne suffit pas de dire que la philosophie est une interprétation de la plurivocité symbolique, il faut en outre ajouter que cette interprétation est *interprétation de soi*. Du point de vue réflexif qui est celui de la philosophie : toute compréhension des symboles et des métaphores n'est jamais qu'un moment de la compréhension de soi et inversement toute compréhension de soi implique le long détour de l'interprétation des symboles et des œuvres dans lesquels notre effort d'exister a trouvé à s'exprimer. Parce que la *réflexion* philosophique n'est pas *intuition de soi*, elle est ce long détour de l'interprétation de soi indéfiniment médiatisé par les signes, les symboles et les œuvres de nos cultures.

Une réflexion philosophique qui assume jusqu'au bout l'épreuve de la métaphore se comprend donc nécessairement comme une *herméneutique du soi*, mais si la visée dernière de cette interprétation de soi est la réappropriation et la libération de notre effort d'exister, elle doit en outre mettre en œuvre une démarche résolument *critique*.

Affirmer en ce sens que la réflexion philosophique se situe dans l'entre-deux tensionnel de l'imagination symbolique et de l'imagination fictionnelle, c'est affirmer qu'elle est *doublement indirecte* : elle est indirecte d'abord parce qu'elle est incapable d'un savoir intuitif de soi et se déploie donc comme interprétation ; mais elle est indirecte aussi, parce qu'elle est toujours déjà aux prises avec les illusions de l'imagination, que celles-ci procèdent du pôle idéologique et symbolique de l'imagination ou de son pôle utopique et fictionnel. Dans la mesure où la dépendance du discours philosophique à l'égard du métaphorique et du symbolique l'a toujours déjà exposé à ces illusions imaginatives, ce dernier doit nécessairement mettre en œuvre une distanciation critique à l'égard de ses sources s'il entend conquérir un espace spéculatif autonome.

Aux yeux de Ricœur, même si cette *autonomie du spéculatif* reste toujours fragile et provisoire, elle atteste néanmoins de façon suffisante qu'aucune philosophie n'est *induite* par le fonctionnement métaphorique

du discours poétique et que, contrairement à l'adage heideggérien, le métaphorique n'est pas enfermé dans les frontières de la métaphysique, pas plus que la philosophie n'est enfermée dans la métaphysique comme relève du sensible dans l'intelligible. Il est vrai, en revanche, que le discours philosophique n'est jamais à l'abri d'un « débordement tropique » ou d'une « contamination » par le métaphorique au sens où l'entend Derrida¹⁸, mais il dispose d'une capacité relative de distanciation critique qui ne le condamne pas fatalement au jeu disséminant de la trace¹⁹.

En ce sens, un travail déconstructif comme celui de Derrida ou comme celui que déploient avant lui les « herméneutiques du soupçon » - qu'il s'agisse de Marx, Nietzsche ou Freud - ne doit pas être interprété comme l'adversaire du dehors d'une herméneutique réflexive de la réappropriation de notre effort d'exister. La déconstruction des illusions du sujet fait constitutivement et dialectiquement partie de la démarche critique que doit mettre en œuvre une herméneutique du soi située à la confluence de l'imagination symbolique et de l'imagination fictionnelle.

Dans la mesure où, comme on l'a vu, la métaphore présente dès l'origine une double dimension à la fois *poétique et rhétorique*, il apparaît en effet que le discours philosophique qui s'alimente à cette source métaphorique se trouve constamment exposé à un *jeu de forces* ou de puissances tensionnellement opposées. Dans sa dimension poétique, la métaphore est capable de transformer notre vision philosophique du monde en insufflant son dynamisme *créatif, subversif et utopique* ; mais dans sa dimension rhétorique, elle risque au contraire d'enfermer le discours philosophique dans un rapport de forces au service du pouvoir et de *l'idéologie dominante*. C'est pourquoi, sans la médiation constante d'une critique des illusions imaginatives et d'une critique des idéologies, une herméneutique réflexive ne saurait ouvrir les voies d'une libération de notre effort d'exister. Au-delà de ces deux illusions symétriques que représentent pour le philosophe la visée utopique d'une imagination fictionnelle pure ou la dépendance non critique à l'égard des puissances idéologiques de l'imagination symbolique, toute la difficulté de la

¹⁸ Nous pensons ici à l'approche déconstructive du métaphorique telle que la développe en particulier Derrida dans « La mythologie blanche » et « Le Retrait de la métaphore ».

¹⁹ Pour un examen détaillé de la discussion entre Ricœur et Derrida concernant les rapports entre métaphore et philosophie, nous permettons de renvoyer à notre ouvrage intitulé : *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore* (2006).

conquête d'une autonomie du discours philosophique réside en ce sens dans la recherche sans cesse recommencée d'une *tension productive* de l'imagination symbolique et de l'imagination fictionnelle.

On s'est contenté dans cet article de tenter une redéfinition du statut paradoxal du discours philosophique en le situant dans l'entre-deux tensionnel de l'imagination symbolique et de l'imagination fictionnelle, mais il me semble que la voie est ouverte pour une exploration complémentaire du statut du discours de la *théorie littéraire* dans sa relation à cette dialectique imaginative fondamentale.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMALRIC, Jean-Luc. *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*. Paris: P.U.F, 2006.
- AMALRIC, Jean-Luc. L'Imagination poético-pratique dans l'identité narrative. In *Etudes ricœuriennes, Ricœur studies*, Vol. 3, n° 2, 2012.
- AMALRIC, Jean-Luc. *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*. Paris: Hermann, 2013.
- AMALRIC, Jean-Luc. Símbolo, metáfora e narrativa : o estatuto do ficcional em Ricœur. In : *Pensar Ricœur : vida e narração*. Porto Alegre: Editora Clarinete, 2016.
- BACHELARD, Gaston. *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris : Livre de poche, 1998.
- BENVENISTE, Emile. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris : Gallimard, 1974.
- DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris : Les Editions de Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques. La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique). In : *Marges de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. Le retrait de la métaphore. In *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée, 1998.
- GADAMER, Hans Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Etre et temps*. Trad. E. Martineau. Paris : Authentica, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Le principe de raison*. Paris, Gallimard, 1986.

- HUSSERL, Edmund. Une lettre à Hugo Hofmannsthal du 12 janvier 1907. *La part de l'œil*, n° 7, Bruxelles : 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours, 1959-1961*. Paris : Gallimard, 1996.
- PHILIBERT, Michel. *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*. Paris : Seghers, 1971.
- RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Tome 1 : *Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier, 1950.
- RICŒUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris : Seuil, 1954.
- RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Tome 2 : *Finitude et culpabilité*. II : *La symbolique du mal*. Paris : Aubier, 1960.
- RICŒUR, Paul. La recherche philosophique peut-elle s'achever ?. In *Orientations*, 1966.
- RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*. Paris : Seuil, 1969.
- RICŒUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris : SEUIL, 1975.
- RICŒUR, Paul. Parole et symbole. In *Revue des sciences religieuses*, n° 1-2, janvier-avril, 1975.
- RICŒUR, Paul. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris : Seuil, 1992.
- RICŒUR, Paul. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris : Seuil, 1994.
- RICŒUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris : Seuil, 1997.
- RICŒUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Stock, 2004.
- ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003.