

Les rêveries de la volonté bachelardiennes et la poétique de la volonté ricœurienne

Jean-Philippe Pierron

Un lecteur, ami de Bachelard et de Ricœur, sera surpris de leur non rencontre. L'herméneutique phénoménologique du symbole de Paul Ricoeur promeut l'imagination au rang de faculté du possible pratique, tant éthique que politique. Attentive aux médiations, principalement langagières, dans lesquelles le sens s'exprime, elle est, à première vue, étrangère, au psychisme onirique cultivé par la philosophie de Bachelard. La solitude du défenseur du droit de rêver paraît mal s'accommoder avec la sollicitude éthique d'un Ricoeur, invitant à imaginer plus pour agir mieux. De fait, la poétique des éléments de Bachelard, s'abstient soigneusement de proposer une poétique

de l'action, élaborant pourtant une poétique de la volonté tonalisée dans ses liens avec les images matérielles du combat ou du repos : *La terre et les rêveries de la volonté*¹ et *La terre et les rêveries du repos*². L'homme du poème et du théorème s'est refusé à être l'homme du précepte. Inversement, Paul Ricoeur annonça une *poétique de la volonté* qu'il ne réalisa jamais, sans cesser pourtant d'analyser la fonction active de l'imagination éthique, depuis *La symbolique du mal*³, en passant par *Du texte à*

1 Sous titre, *Essai sur l'imagination de la matière*, 1947, José Corti, 2004.

2 *La terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948.

3 *Le volontaire et l'involontaire, Finitude et Culpabilité II, La symbolique du mal*, Aubier, 1960.

*l'Action, L'Idéologie et L'utopie*¹, jusqu'à *Soi-même comme un autre*². Pour l'herméneutique de Ricoeur, l'agir pur n'est jamais saisi immédiatement, mais toujours médiatisé par des œuvres et des symboles figurant ce que le concept ne peut épuiser. « La réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir »³. Une poétique de la volonté aurait pu remonter de l'acte vers l'agir fondamental, mais Ricoeur a différé cette entreprise, en s'attardant aux médiations privilégiées par l'herméneutique. N'est-ce pas cette voie longue de l'herméneutique phénoménologique qui a, sinon barré, du moins tempéré le plus qu'il a été possible, la rencontre avec la phénoménologie de l'imagination matérielle de Bachelard, attentive à un im-médiat onirisme ? Certes, tous deux attentifs à la dimension poétique du langage, ont redonné à l'imagination une valeur créatrice. Rompant avec une tradition empiriste concevant l'imagination comme reproductrice, comme faculté de l'irréel, le statut créateur de l'imagination les rapproche

et les distingue. En quel sens alors ces philosophies révèlent-elles deux régimes différents de l'image ? Qu'est-ce qui distingue le cogito du rêveur du cogito blessé ? Ces deux philosophies, réhabilitant le travail de l'imagination, ne partagent-elles pas une inquiétude similaire, en empruntant des chemins inverses, interrogeant ce qu'il en est du passage de l'imagination à l'action, du poétique à l'axiologique, s'il est vrai que l'aller et retour est possible et, qu'« au lieu de commencer par l'image, on pourra commencer par la moralité »⁴ ?

Ricoeur, lecteur de Bachelard.

Le statut du poétique, qui aurait pu rapprocher Ricoeur de Bachelard, paraît la raison de leur non rencontre. « Il faudra reconnaître que l'esthétisation de la morale n'est pas un aspect superficiel ; ce n'est pas une métaphore que l'on peut retrancher sans risque. Une thèse comme la nôtre fait de cette esthétisation une nécessité profonde, une nécessité immédiate. C'est l'imagi-

1 Seuil, 1997.

2 Seuil, 1990.

3 (CI, p. 21).

4 Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, op. cit., p. 147.

nation qui, ici, donne une promotion à l'être. L'imagination la plus efficiente : l'imagination morale, ne se sépare pas de la novation des images fondamentales »¹. Ce programme bachelardien aurait pu préparer cette poétique de l'action, étayée par une poétique de la volonté, recherchée par Ricoeur. En effet, sa *Philosophie de la volonté* ayant analysé, la finitude de la volonté humaine telle qu'un acteur n'est pas un auteur (Finitude et Culpabilité) ; puis une volonté capable du mal (La Symbolique du mal), annonçait une étude consacrée au pouvoir d'innovation de la conscience dans une poétique de la volonté². Il n'en a rien été, la raison principale tenant à la greffe herméneutique sur la phénoménologie

qui, très vite, privilégia le paradigme narratif du texte, et plus exactement du récit (le roman), là où la phénoménologie de Bachelard s'est concentrée sur la fulgurance expressive de l'image poétique (le poème). Pour Ricoeur, l'image n'est pas tant une figure qu'un texte. Son herméneutique le conduit à ne pas séparer l'imagination de sa traduction dans les symboles culturels. La méditation du philosophe est une méditation des œuvres de l'imagination présentes dans la culture, les mythes, la langue. Ce privilège accordé aux médiations narratives, manifeste un souci de reprendre dans la narration, -de *ressaisir* aurait dit Nabert-. Il organise une distance méfiante à l'égard de la fulgurance séduisante de l'admiration imagée, de l'enthousiasme d'images qui seraient donation de la présence, ou phénomène saturé. La greffe herméneutique conduit Ricoeur à travailler le statut de la médiation imagée, plutôt que la visée ontologique de la phénoménologie de l'image présente chez Bachelard. Sans doute est-ce là ce qui explique la relative distance

1 Gaston Bachelard, *L'air et les songes*, op. cit., p. 166.

2 Dans l'article, « L'imagination dans le discours et dans l'action » Ricoeur est revenu sur son parcours : « la question à laquelle cet essai est consacré peut s'énoncer dans les termes suivants : la conception de l'imagination, mise en œuvre dans une théorie de la métaphore centrée sur la notion d'innovation sémantique, se laisse-t-elle généraliser au-delà de la sphère du discours à laquelle elle appartient à titre primordial ? Cette question relève elle-même d'une investigation de plus vaste portée, à laquelle j'ai donné jadis le nom ambitieux de poétique de la volonté. Dans le présent essai, un pas est fait dans la direction de cette poétique. Mais un pas seulement : le pas du théorique au pratique. » *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, p. 213. C'est l'auteur qui souligne.

entre les deux penseurs¹. Le phénoménologue sera attentif à une philosophie de l'imagination entendue comme puissance pure d'émergence (l'image comme « puits de l'être »), là où l'herméneute s'intéressera aux médiations à interpréter, par lesquelles accéder à cette émergence. En effet, dès l'affirmation célèbre du *Symbole donnant à penser*², attribuant au symbole, en raison de sa double intentionnalité première et analogique, une part d'opacité exigeant interprétation, Ricoeur identifie le travail de l'« augmentation iconique ». Le symbolique, -terme préféré par Ricoeur à celui d'image, trop

ambigu, là où Bachelard choisira celui d'image contre le terme « métaphore » jugé trop rhétorique-, conquiert à la fois une dignité ontologique, en même temps qu'une consistance épistémologique : il y a dans l'imagination des lois et du logique dans l'analogique. Mais il s'agira de préciser le statut médiateur du symbolique. Ricoeur explorera alors cette augmentation iconique aussi bien du côté de la phénoménologie de la religion (Eliade) ; de l'image psychique avec la psychanalyse de Freud soucieuse de briser les idoles du sujet agissant par le biais d'une généalogie du fantasme ; dans sa réflexion sur la métaphore, proche des analyses de Bachelard sur l'imagination poétique envisagée comme lieu d'émergence du langage, et dans la fonction pratique de l'*imagination sociale et culturelle*³.

C'est dans un petit texte, -l'éloge funèbre d'Etienne Mathiot-, que Ricoeur signale la place qu'occupe Bachelard dans son épistémologie de l'image, articulant présence imagée et distance narrative. « Etienne Mathiot était un homme de rêve, et j'ai toujours été frappé de l'accord de ses rêves avec des paysages et des éléments.

1 On pourrait ajouter, en amont de cela, que la lecture que Ricoeur fait de Dilthey, dans *Rhétorique, poétique et herméneutique* (1990) (Lectures 2 La contrée des philosophes, Seuil) relève de la même crainte du subjectivisme. Ricoeur ne veut ni la structure seule, ni le psychologisme seul. L'identification d'une capacité poétique à déployer un monde – « la suspension de la référence en poésie est la condition négative pour que soit dégagé un mode plus fondamental de référence » - (p. 492) pour Ricoeur, se fait en encerclant le plus qu'il est possible le pouvoir expressif du poétique dans les médiations identifiables. Pourtant, Dilthey analyste des liens expressifs entre le vécu et la poésie, inscrivant le poétique dans une métaphysique de la vie, reconnaissait que l'œuvre poétique, en tant qu'œuvre, propose un monde autonome. Dilthey écrit même que « le processus imaginatif se libère de ce qui est personnel. » *Le monde, l'esprit*, II, p. 317, GS VI, 317

2 « Le symbole donne à penser », *Esprit*, Juillet/Août 1959, p. 60-76.

3 *L'idéologie et l'utopie* (1986), Seuil, 1997, p. 17.

Je voyais chez lui en cela une sorte d'expression, d'incarnation de ce que Bachelard avait appelé l'imagination de la matière : c'était l'eau, c'était le feu, c'était les nuages, c'était la terre. Alors, voilà le côté rêveur de sa bonté. Mais il avait un autre côté, celui qui justement empêche le rêve de se dissoudre en désir, en phantasme, c'est la parole, la parole du poète, qui comme Bachelard d'ailleurs le demandait, faisait de l'image la naissance du verbe et non pas le dépassement de la perception »¹. Cette reconnaissance de dette à l'égard de Bachelard, Paul Ricoeur l'a explicitée dans *La métaphore vive*. En effet, avec Bachelard, Ricoeur trouve un allié pour se séparer de la tradition empiriste de l'imagination reproductrice ne faisant de l'image qu'une trace perceptive résiduelle. En associant l'image au langage, en faisant de la métaphore le lieu où une signification vient au mot, les images étant parlées avant d'être perçues, l'image est moins un reste qu'un commencement, un creux qu'une émergence de signification. L'imagination devient produc-

trice, exploratrice, libératrice des possibles, analysable dans les termes d'un schématisme pratique, au sens kantien, auquel Ricoeur travailla dans sa symbolique du mal.

La force de l'imagination à laquelle Bachelard est attentif, est l'imagination matérielle : non pas une imagination qui anticipe dans le projet, mais une imagination qui approfondit dans la rêverie. La rêverie sur les matières inaugure des dialectiques majeures entre le souillé et le purifié, le morbide et le vital, le dur et le mou, le bien et le mal. Lorsqu'il note que « la rêverie, dans ces incessantes valorisations, en bien et en mal »² connaît une dialectisation, Bachelard observe une ambivalence de l'image qui sous-tend la dialectique du bien et du mal. Cette imagination matérielle se trouve notamment présente dans la symbolique des mythes, faisant la jonction entre les travaux de Bachelard et de Ricoeur autour d'une symbolique du mal, pensé comme souillure et contamination, dans la symbolique de la tache.

Cette symbolique des matières originaires, que privilégie Bachelard,

¹ Message de Paul Ricoeur au cimetière de Lion sur Mer lors des obsèques d'Etienne Mathiot, cité par François Dosse, *Paul Ricoeur, Le sens d'une vie*, La découverte, 1997, p. 307.

² Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, op. cit., p. 136.

traque l'archaïque, là où Ricoeur recherche le systématique. Chez Ricoeur, l'attention portée à l'imagination tempère pourtant son goût du système¹, la référence à Bachelard adoucissant sa méfiance à l'égard de qui croit pouvoir entretenir une relation immédiate avec le sens, le vrai, le bien. L'attention bachelardienne à l'image comme forme de la présence ralentit la hâte ricoeurienne à retrouver le présent de l'action. Se re-cueillir dans l'intimité originaire

1 Dans un texte important Ricoeur reconnaît cette dimension originaire de l'imagination sans pour autant explorer toute la perspective qu'elle ouvre notamment pour asseoir l'éthique sur une ontologie, celle qui explique pourquoi il y a des solidarités et capillarités sourdes qu'engagent le devoir de transmettre et la responsabilité à l'égard des générations futures : « Suspendus, cet intérêt (intérêt de premier degré pour le contrôle et la manipulation) et la sphère de signifiante qu'il commande, le discours poétique laisse être notre appartenance profonde au monde de la vie, laisse-se-dire le lien ontologique de notre être aux êtres et à l'être. Ce qui ainsi se laisse dire est ce que j'appelle la référence de second degré qui est en réalité la référence primordiale au monde. L'imagination dans le discours et dans l'action », op. cit., p. 221. Cette différence entre premier et deuxième degré montre également en quoi la raison instrumentale se satisfait du premier degré pour ses exigences manipulatoires (ce que Bachelard appelle l'imagination formelle) là où le deuxième degré vient corriger la raison instrumentale en révélant des solidarités originaires plus profondes et qui donnent d'habiter le monde et pas seulement de le gérer et de l'utiliser (imagination matérielle). La dette de Ricoeur à l'égard de Bachelard trouve son enracinement dans l'idée que l'imagination est première dans sa puissance de relation originaire de notre être avec les êtres.

et dynamisante des images contribue ainsi, en cultivant les images, à élaborer une manière de connections imagées entre l'homme et le cosmos, l'homme et le monde. Cette double face de l'image comme expérience onirique de la présence et l'épreuve au présent dans un « vivre le monde avec une mentalité élargie » constitue la réception ricoeurienne de Bachelard.

L'imagination poétique puise aux ressources des éléments parce que l'élémentaire a une portée originaire. Parce qu'il n'est pas dupe de sa propension à valoriser la médiation textuelle et narrative, Ricoeur perçoit bien que les racines du symbolisme² trouvent, dans l'imagination matérielle, de quoi maintenir ces « racines cosmiques » trop vite réduites à une posture idolaïque. L'imagination matérielle autorise un lyrisme des matières. L'image de l'élémentaire réveille le sentiment de l'originaire, encourageant une manière de louange au fait qu'il y ait de l'être plutôt que pas. « L'image poétique est beaucoup plus près du verbe que du portrait comme le dit excellemment M. Bachelard, elle : “ nous met

2 P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, aubier, p. 18.

à l'origine de l'être parlant " [...] à la différence des deux autres modalités hiérophanique et onirique du symbole, le symbole poétique nous montre l'expressivité à l'état naissant... [...] Il faudrait comprendre qu'il n'y a pas trois formes incommunicables de symboles ; la structure de l'image poétique est aussi celle du rêve lorsque celui-ci tire des lambeaux de notre passé une prophétie de notre devenir et celle des hiérophanies qui rendent manifeste le sacré dans le ciel et les eaux, la végétation et les pierres »¹.

Ricoeur et l'imagination éthique.

La référence à Bachelard² n'interdit pas la distance, la question de l'imagination demeurant constante chez Paul Ricoeur. Ricoeur pose un diagnostic sévère. C'est « un nœud d'apories que révèle un survol du champ de ruines que constitue aujourd'hui la théorie de l'imagination. Ces apories trahissent-elles un défaut dans la philosophie

de l'imagination ou le trait structurel de l'imagination elle-même, dont la philosophie aurait la tâche de rendre compte ? »³ Face à l'aporie d'une théorie de l'imagination prise entre le pôle objectif de l'image mettant l'accent sur son caractère matériel (la problématique modèle/copie) et le pôle subjectif du sujet imaginant (la problématique fascination/distance critique), le travail de Ricoeur montre qu'il y a une fonction tierce de l'imagination, cultivant le travail de la médiation dans le cadre d'une herméneutique de soi et de la culture. En effet, entre la poétique de la volonté annoncée dans sa *Philosophie de la volonté* et l'herméneutique de l'identité narrative réalisée en fin de parcours, Ricoeur laisse la porte ouverte à la possibilité d'intégrer le poétique comme l'élément d'une herméneutique de soi, dans l'idée d'un se comprendre devant, dans et par l'image.

Dans son herméneutique de l'agir, attentive aux médiations entre le sujet anticipant sur son agir et son action effective, Ricoeur donne sa place aux précompréhensions pratiques, au fait

³ *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique*, II, Seuil, 1986, 3e partie, Idéologie, utopie et politique, p..

1 P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, cité p. 20.21.

2 Ricoeur a tenu à Paris, en 1975, un séminaire sur l'imaginaire. Dans ce cadre, il propose un sujet de mémoire à Olivier Abel « la fonction imaginaire de la parole dans la poétique de Bachelard ». Cité par François Dosse, *Paul Ricoeur, Le sens d'une vie, La découverte*, 1997, p.500-501.

que l'action est déjà elle-même configurée dans des récits, informée par un imaginaire de l'action, avant d'être reconfigurée par l'agent. La question de l'imagination morale est donc traitée à la fois comme ensemble de médiations disponibles (les imaginaires sociaux et culturels) et à la fois comme activité mettant en relation l'action et la représentation, notamment dans l'articulation-réconciliation entre mobiles (sensibles) et motifs (rationnels) de l'agir. Reprenant le thème académique du « beau symbole du bien », d'une représentation indirecte du bien (par analogie), développé par Kant, en particulier dans la troisième critique, il s'agit de s'attacher à l'imagination productrice, donnant une image à un concept, permettant d'accéder à une compréhension. Le schématisme pratique travaillerait donc à rechercher l'équivalent, dans le champ pratique, du schème facilitant la liaison-union de l'intuition et du concept, dans le champ théorique. Mais Kant prenait bien soin de distinguer entre le schématisme et le symbolique¹, l'intérêt de l'analogie étant exclusivement pédagogique. La vocation médiatrice de

1 cf. *Critique de la faculté de juger*, § 59

l'exemplarité morale, du bel acte, ne vaut que de façon indirecte et provisoire, demeurant toujours subordonné à la visée de la loi morale. « C'est l'intelligible vers lequel regarde le goût. [...] Le goût rend en quelque sorte possible le passage du charme sensible à l'intérêt moral habituel, sans un saut trop violent »². Cette violence du devoir qu'il s'agit de tempérer par le rôle des médiations imageantes éloigne d'un Kant rigoriste. Elle signale que la question de l'imagination en morale questionne l'anthropologie qui la fonde. Or, sur ce point, la recherche ricoeurienne, partie à la quête d'une imagination transcendante à vocation pratique, franchit un pas supplémentaire. Expression de notre finitude, l'imagination manifesterait à la fois notre vocation transcendante d'appel à l'universel et notre configuration dans des contextes historiques singuliers, dont les traductions/trahisons empiriques exigent d'être ressaisies. Ricoeur sonde, au sein même de la motivation du sujet moral et dans la vie morale, le caractère mobilisateur de l'imagination. Progressivement son herméneutique s'est élaborée comme

2 E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, (§ 59) ; AK V, 353-354 ; Edition Gallimard, La Pléiade, II, p. 1144-1145.

une herméneutique de soi devant la culture. Se comprendre c'est se comprendre soi dans les grands imaginaires culturels, et dans les grands récits que l'on fait de soi comme soi agissant devant l'autre. L'image devient alors aussi, ce qui mobilise, tonifie et colore un acte, dans une perspective proche ici de Bachelard discutant les relations de l'acte et de son image, de l'homme rêvant et de l'homme agissant: « En définitive, l'image nous soulève, nous augmente ; elle nous donne le devenir de l'augmentation de soi. »¹. Mais ce qui sépare Bachelard de Ricœur tient peut-être à ce que Ricœur part à la recherche de l'homme capable à partir d'une herméneutique de soi devant l'autre, là où Bachelard est attentif à l'homme travaillant, le métier, le travail du forgeron ou du potier étant les figures archétypales d'une herméneutique de soi devant la matière ?

Ricœur a donné à l'imagination une place centrale dans sa théorie de l'agir. Imaginer et agir ne sont pas dissociables, notamment en raison du fait que l'imagination est la faculté de l'anticipation du cours de l'action.

Entre l'action déjà faite que l'on veut expliquer à *l'indicatif*, et l'action que l'on doit faire formulée à *l'impératif*, il y aura donc une place pour l'action qui pourrait être faite, objet d'une méditation en imagination au *conditionnel*. Sans doute que le souci d'une visée de la vie bonne, en pluralisant la temporalité de la moralité, donne à l'imagination qui est la faculté du conditionnel, l'occasion de s'éloigner d'une conception punctiforme du devoir formulée à l'impératif. Pour Ricœur, l'imagination construit et investit l'écart entre ce qu'un sujet veut et ce qu'il fait par des pratiques imaginatives. Par ce biais, le sujet teste ses motifs, joue et explore des possibles et, finalement, prend la mesure du « je peux » par lequel il énonce sa capacité d'agir.

¹ Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, op. cit., p. 38.

Imagination et philosophie de l'expression.

Ricœur n'est pas le défenseur inconditionnel d'une imagination dont il connaît les dérives et dénonce les méfaits. Chez Bachelard, ils étaient principalement obstacles épistémologiques, ils deviennent chez Ricœur dérives pratiques. Cela est vrai à l'échelle des identités collectives sous l'effet d'une *imagination ostensive* manipulée par les idéologies ou le politique, comme le montre *La mémoire, l'histoire l'oubli*¹. Cela est également vrai à l'échelle de l'identité personnelle, comme le révèle le texte posthume *Vivant jusqu'à la mort*², attentif aux effets de l'imagination sur une fin de vie contaminée par les méfaits de la mort anticipée au futur

1 Seuil, 2000, p.66. Cette dimension ostensive est située au point médian entre la fiction et l'hallucination ; ce peut être elle qui encourage un transfert analogique, ce peut être elle, également qui, sans précautions, abuse d'une mémoire manipulée.

2 « Ma bataille est avec et contre cette image du mort de demain, de ce mort que je serai pour les survivants. Avec et contre cet imaginaire où la mort est en quelque sorte aspirée par le mort et les morts. [...] Je voudrais me confronter d'abord avec cette idée de la mort comme agonie anticipée. Pour cela je m'efforcerai de délivrer l'inévitable anticipation du mourir et de l'agonie elle-même de l'image du moribond dans le regard de l'autre. » *Vivant jusqu'à la mort*, Seuil, 2007, p. 38-42.

antérieur « quand la mort sera venue, j'irai » ... Celle-ci engendre la confusion entre l'agonisant imaginé mourant et l'homme encore vivant. Face à ces dérives, Ricœur donne à comprendre que ce qui s'impose en premier -les pathologies de la dissimulation de la réalité ou de l'évasion à l'égard des obligations de l'action- n'est pas le tout de l'imagination.

On peut se prémunir des désastreuses fantaisies imaginatives, tout en sauvegardant la positivité, en ne traitant pas l'image comme un résidu perceptif mais comme une réalité langagière, comme venue à la signification. C'est là une dette à l'égard de Bachelard. « Si nos images sont parlées avant d'être vues, c'est alors le discours lui-même qui engendre l'imaginaire et c'est par le biais de la " métaphore " entendue comme processus rhétorique, comme énoncé lié à la phrase tout entière, et non pas seulement comme " usage déviant des noms ", comme " écart de dénomination " que nous entrons dans une philosophie de l'imagination, qui libère le pouvoir heuristique de la fiction, et que nous retrouvons l'idée kantienne d'un " libre jeu " de (et

avec) nos possibilités, y compris dans l'anticipation de l'agir »¹.

La méfiance à l'égard de l'immédiateté de l'image fait place aux images narrées, mises en intrigues, expliquant l'importance accordée au roman comme mise en intrigue d'une action fictive, mais aussi au suspens de l'image qui ouvre la porte aux variations imaginatives et à l'innovation. Devient manifeste alors l'invitation à imaginer plus pour décider mieux. Paul Ricoeur dira ainsi : « comprendre, c'est élargir son imaginaire. [...] Il faudrait corriger une certaine tradition protestante qui met trop vite l'importance sur la décision, la foi, la conversion. Jésus dans ses paroles stimulait l'imagination de ses auditeurs. Il ouvrirait un espace avec des historiettes paradoxales et prenait les gens au dépourvu avec plein d'éléments saugrenus. Soyons des cigales, ouvrons notre espace imaginaire, et après cela, prenons des décisions éthiques. Raconter des histoires avant de décider ? Non, pas avant, mais pour décider. La capacité de changer son angle de vision, nous la recevons de

l'imaginaire². »

Ces prolégomènes à une imagination conçue comme faculté du possible pratique prennent toute leur importance dans une philosophie du sens située, de son propre aveu, au point d'articulation de la phénoménologie, de l'herméneutique et de la philosophie réflexive. La reconnaissance de dette de Ricoeur à l'égard de la tradition réflexive (Nabert) pointe d'ailleurs le lieu où la consistance d'une poétique de l'action pourrait se constituer. Pour cette dernière, il y a en l'homme une « affirmation originaire » en laquelle s'atteste ontologiquement une capacité d'initiative. Mais elle est telle qu'agir c'est aussi éprouver une non coïncidence (dans le mal commis qu'est la faute, ou le mal subi qu'est la souffrance) entre soi (ce que l'on imaginerait être) et ce que l'on manifeste de soi (les figures de soi). C'est dire que le préalable à une poétique de l'action est condensé dans l'explicitation du statut du cogito de l'agent. Or, Ricoeur explicite ce dernier, on le sait, comme un

1 Myriam Revault d'Allonnes, Avant propos à l'édition française de Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie* (1986), Seuil, 1997, p. 14.

2 « Les vierges folles avaient raison », propos recueillis par Gabriel de Montmollin (1986), repris dans *Revue de théologie et de philosophie*, « Paul Ricoeur, perspectives romandes », Vol. 138, 2006/IV, p. 370-371.

cogito blessé, c'est-à-dire ni exalté dans le mirage de l'autofondation qui obère sa situation d'être en dette ; ni cogito humilié disparaissant sous la sémiologie et les structures venant l'objectiver. Ce cogito blessé, l'imagination en est la trace en nous, tant elle est à la fois la marque d'une expression de l'intelligible, et à la fois ce qui est tenté d'être enserré dans les déterminismes du sensible. Ce trait dialectique d'un cogito qui ne peut s'égaliser à lui-même dans l'identité $A = A$ est décisif. Il caractérise un cogito toujours en travail. Si l'identité de l'objet est synthétisable, l'identité du cogito est dialectique, pris dans une dialectique qui cherche une unité supérieure dans l'approfondissement de soi, mais qui diffère, le plus longtemps qu'il est possible, la synthèse. Ainsi, du point de vue de l'action, se dialectise le rapport entre l'intention et l'action concrète autour du statut expressif et problématique des motifs d'agir qui concrétisent l'acte. Or c'est dans ce passage de l'intention à l'acte, dans la détermination du statut des motifs, que l'imagination joue son rôle médiateur. Il y aura ce qu'on imagine originellement de soi dans l'être au monde et ce qu'on s'imagine illu-

soirement jouxtant ce que l'on se figure effectivement. Manifestation de la finitude, le cogito blessé est un cogito imaginant, tant l'imagination ne cesse d'opérer un va et vient entre son pôle d'expression (icône) –attester du principe ou de la loi morale qui la fait agir- et son pôle d'occultation (idole) – les signes visibles de l'agir déposés et sédimentés dans la culture-. *La loi du phénomène, c'est indivisément une loi d'expression et une loi d'occultation*¹. Mais le cogito imaginant n'est pas le cogito rêvant bachelardien, car ce dernier découvre la portée ontologique de l'image, là où l'image ricoeurienne vise l'être comme une terre promise qui, pour être toujours visée, n'est jamais touchée. L'ontologie est chez Ricoeur ce qui appelle éthiquement au service, au « me voici » : l'appel de l'être est un appel à l'aide.

Commentant la dualité de l'acte et du signe dans la philosophie réflexive de Nabert, Ricoeur reconnaît la place médiatrice de l'imagination, et finalement sa part dans une anthropologie philosophique. En effet, dans son analyse de la conscience agissante, Nabert

¹ « L'acte et le signe selon Jean Nabert », dans *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969, p. 221.

a déplacé l'opposition kantienne entre le point de vue de la raison attentive à la liberté en acte et le point de vue de l'entendement qui retrace des déterminismes objectifs. En effet, c'est non plus dans l'opposition entre agir et connaître, mais au cœur de la conscience agissante, que Nabert isole une tension. « L'imagination fait le passage. Mais elle ne symbolise point tant l'invisible qu'elle ne lui donne le moyen de témoigner de sa fécondité et à la conscience le moyen de discerner la qualité de ces intentions elles-mêmes du monde où elles pénètrent. Est-ce assez dire qu'elles y pénètrent ? L'imagination est beaucoup plus que médiatrice entre l'intention pure et un monde donné où la valeur n'aurait qu'à s'inscrire. Elle crée l'instrument, la matière de la valeur, autant que la valeur elle-même¹. » Ainsi se dialectisent l'acte et le signe, la conscience capable d'initiative, puissance de commencement absolu dans un acte et, de l'autre, du point de vue de l'action effectivement réalisée, les signes expressifs de cette conscience agissante. Cette théorie de l'expression fonde le statut consti-

tuant de l'imagination productrice dans l'agir humain. Or il s'éprouve là, sous une inégalité entre soi et soi (dans l'échec, la faute, la solitude), l'écart entre ce qui a été exprimé d'une visée et cette visée originnaire elle-même. Cette blessure du cogito qui ne peut s'égaliser à soi dans ce qu'il exprime de lui-même, Ricoeur suggère d'en rendre compte par le rôle médiateur de l'imagination. « C'est dans cette imagination, et dans la loi de l'affection de soi par soi qui lui appartient -et qui est le temps lui-même- qu'il faudrait chercher la clef de ce dédoublement...entre la pure production des actes et leur occultation dans des signes. C'est comme durée que la création jaillit, mais c'est comme temps que les œuvres se déposent en arrière de la durée et demeurent inertes, offertes au regard, comme des objets à contempler ou des essences à imiter. »² Ricoeur place donc l'imagination en position médiane entre l'énergie créatrice capable d'initiative et la sédimentation, fixation dans des imaginaires, des idoles dans lesquels le moi se caricature.

¹ Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Aubier, 1971, p. 96. Nous soulignons.

² « L'acte et le signe selon Jean Nabert », dans *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969, p. 221.

Dans l'action, c'est au creux de cette non coïncidence de soi à soi que le travail prospectif, et non seulement projectif, de l'imagination se livrera à de multiples variations possibles. En effet, cette primitivité de la capacité d'initier donne d'éprouver une confrontation entre ce que nous pouvons être et ce que nous sommes effectivement. Le travail de l'imagination est de laisser s'exprimer cette affirmation originaire au cœur des situations où se sont enkystées nos actions effectives. N'est-ce pas ce travail expressif qui est rendu présent dans les témoignages qui furent pour nous comme des tableaux vivants de l'agir moral, des présentations sensibles capables de nous affecter, de nous toucher pour nous mobiliser ? « Si les histoires racontées offrent tant de points d'appui au jugement moral, n'est-ce pas parce que celui-ci a besoin de l'art de raconter pour, si l'on peut dire, schématiser sa visée ? Au-delà des règles, des normes, des obligations, des législations qui constituent ce qu'on peut appeler la morale, il y a, dirons-nous alors, cette visée de la vraie vie [...] Or cette visée ne peut manquer, pour devenir vision, de s'investir dans des récits à la faveur desquels nous

mettons à l'essai divers cours d'action en jouant, au sens fort du terme, avec des possibilités adverses. On peut parler à cet égard d'imagination éthique, laquelle se nourrit d'imagination narrative¹. » La tension ou la blessure originaire du cogito de l'homme capable porte sur l'écart investi et habité entre sa visée exprimée en une vision et sa traduction dans des motivations. La vocation pratique de l'imagination est donc double lorsqu'on la situe sur le plan des motifs. Elle se fait, du point de vue des motifs antécédents, vision qui esquisse des plans d'actions, qui dessine des perspectives. Elle est, du point de vue des motivations engagées dans l'action, mobilisatrice des énergies créatrices. Sur ce dernier point, l'analyse du réveil axiologique assuré par la portée ontologique de l'image chez Bachelard, signale où peut se faire le lien entre les analyses bachelardiennes et ricoeuriennes. Si le remord enrôle le passé au présent en congelant les imaginaires et la capacité d'initiative, l'expérience du repentir, affectée par la lueur imagée d'une capacité de reprendre l'initiative en soi, laisse l'ima-

¹ *Soi-même comme un autre*, op. cit., note 1, p. 194-165.

gination opérer son travail d'ouverture et de libération. Telle est la fantasmatique, et non fantasmagorique, capacité de contestation de ce qui est propre à l'imagination. Habitant l'entre-deux séparant l'intention d'agir de l'action elle-même, l'imagination donne ainsi d'expérimenter un libre jeu des facultés sans lequel on ne saurait comprendre comment une initiative ou une innovation pratique pourraient avoir lieu. Dans sa pensée de l'imagination, cette philosophie privilégie l'homme agissant (de l'homme coupable dans la symbolique du mal à l'homme capable dans l'initiative) sur l'homme rêvant. Mais pour Ricoeur, il n'y a pas d'accès immédiat à la source vive de l'action (attestation originaire), mais d'emblée des médiations, y compris imaginatives dans lesquelles se racontent l'homme agissant. Etant nativement compris dans un réseau de précompréhensions pratiques, l'agent moral qui s'explique comme identité narrative ne peut faire l'économie du travail d'exister, visant à chercher à se déchiffrer et se comprendre dans l'action. Ce travail se déploiera alors dans ce que *Temps et Récit*¹ a appelé une triple mimesis, où

¹ Seuil, 1983-1985.

la question de l'imagination comme imitation/fiction n'est plus envisagée comme ce qui déforme la réalité mais ce qui, au contraire contribue à se la figurer, à la configurer et la reconfigurer. Agir, en ce que cela suppose d'engagement, dans le temps traversé d'une vie, signifie alors se configurer et se reconfigurer autrement à l'occasion des orientations et des choix de vie effectivement opérés. Mais parce que l'agir ne se donne nulle part ailleurs que dans l'action, c'est en se rendant attentif aux médiations dans lesquelles l'agent se figure, que l'imagination, envisagée comme impulsion novatrice, peut être entendue comme ce point ultime où se livre la source créatrice de l'agir.

Vers une poétique de l'action ?

La question des rapports entre poétique et action revêt une signification quant à la constitution de l'identité personnelle. Elle engage le rôle actif que peut jouer ce que la tradition kantienne appelait la dimension productrice, et non simplement reproductrice de l'imagination, révélant le caractère opératoire d'un schématisation pratique. Elle engage également une interroga-

tion sur le statut des identités collectives, dans la mise en œuvre mobilisatrice, exploratoire et parfois figée ou idolâtre des imaginaires sociaux et politiques¹. Ricoeur le reconnaît lorsqu'il analyse, sous les effets désastreux des pathologies de l'imagination à l'œuvre dans l'idéologie et dans l'utopie, la « fonction excentrique de l'imagination (la possibilité du “ nulle part ”) »². Sans se limiter à une condamnation de l'imagination comme cette faculté désertant le réel au profit de la fascination pour l'irréel du fantasme, il cherche à faire entendre en quoi l'imagination permet de construire et d'habiter un écart entre notre expérience et sa représentation. Cet écart du possible imaginé, cette fonction excentrique, cette capacité qu'a la conscience de faire exister l'autre de l'image au sein de la réalité de son expérience, est une libération. Sont ainsi percées des voies vers

1 Ne pouvons-nous pas dire que l'imagination elle-même – à travers sa fonction utopique – a un rôle constitutif en nous aidant à repenser la nature de notre vie sociale. [...] L'imagination d'une autre société située nulle part ne permet-elle pas la plus fantastique contestation de ce qui est ? Si je devais rapporter cette structure de l'utopie à la philosophie de l'imagination, je dirais qu'elle se rapproche des variations imaginaires autour d'une essence que propose Husserl. Paul Ricoeur, *Idéologie et Utopie*, op. cit., p. 36.

2 *Idéologie et Utopie*, op. cit., p. 38.

de possibles innovations pratiques, sont libérées des capacités d'initiative. Mais ceci suppose d'entendre l'imagination comme faculté du possible pratique³. L'imagination ouvre et libère des capacités : elle invite à imaginer plus pour décider mieux.

Ainsi, l'arrière-plan de l'agir est-il porté par la force de l'iconique qui oriente symboliquement l'ensemble de la traversée temporelle et qui cherche à l'unifier autour de grandes figures. Celles-ci sont comprises, au sens fort, comme des signes qui font signes, comme cette *luisance de la trace* aurait dit Levinas, par laquelle est rendu visible l'invisible de l'origine ou de la destinée. Elle signale l'activité d'un « fonctionnement symbolique plus profond, en vertu duquel nous visons un Autre plus qu'humain, dont nous comblons le manque par la figure des ancêtres, icône de l'immémorial, et celle des successeurs, icône de l'espé-

3 « Il y a une progression depuis la simple schématisation de mes projets, en passant par la figurabilité de mes désirs, jusqu'aux variations imaginatives du « je peux ». Cette progression pointe vers l'idée de l'imagination comme fonction générale du possible pratique. C'est cette fonction générale que Kant anticipe dans la *Critique de la faculté de juger* sous le titre « libre jeu » de l'imagination ». *Du texte à l'action*, op. cit., p. 225.

rance. »¹. Cette polarité connaît des accentuations, selon qu'est infléchi le pôle de conservation dans la traditionnalité en faveur de l'icône de l'ancestral qui encourage l'assurance généalogique des traditions (le discours sur les valeurs), ou qu'est sollicité le pôle d'innovation dans l'icône de l'espérance. Cette dernière arrache le temps à ses déterminations, mais connaissant l'épreuve du mal, elle ne se réduit pas à un optimisme facile.

Le dernier élément notable sur la place que Ricoeur accorde à l'imagination dans l'action, tient à la tension dialectique qu'elle instaure entre un projet et sa réalisation. La dialectique de l'action, comme dialectique à synthèse ajournée, laisse ouverte des perspectives ; elle ouvre des possibles, qui ne sont pas nécessairement une fuite de l'action mais son anticipation et l'exploration de ses diverses modalités. L'action, et c'est le sens de la dialectique vision/visée, n'est pas séparable de l'exercice de l'imagination. Anticiper le cours d'une action contribue à lui donner un ordonnancement, et une cohérence telle que l'imagination fournit un cadre pour l'agir. Dans ce cadre

se déploient des variations imaginatives où se testent des capacités ; où le sujet se laisse affecter par les épreuves d'autres hommes et/ou par les propositions de sens disponibles dans les héritages culturels et les expériences. En ce sens, le thème de *l'être en dette* cher à Ricoeur explicite la signification éthique accordée à l'imagination : elle est cette faculté qui, en nous décentrant de nous-même, nous rend disponible à cet autre qui nous précède, nous excède. Il tourne notre attention vers ces expériences humaines déposées dans la mémoire d'une culture qu'elle réactive. C'est l'imagination qui ouvre au parcours de la reconnaissance de l'autre souffrant. Faculté de la mentalité élargie, elle permet, dans l'analogie, une proximité sans confusion avec l'expérience de l'autre. De ce point vue, la thématique de *Soi-même comme un autre* fait fond sur ce principe d'analogie attaché au « comme » qui connaît l'écart, interdisant les assimilations hâtives, mais initiant une fraternité soucieuse de nourrir de profondes solidarités humaines.

L'imagination contribue à l'élaboration d'un cadre herméneutique dans lequel chercher à suivre au plus près

¹ *Temps et récit*, Tome 3, p. 211.

ce qu'est l'innovation pratique dans le double mouvement d'une attention portée à la réalité de l'ici et maintenant et l'anticipation dans le projet. Par l'imagination, on peut « se figurer » ses motivations et ses désirs, en plus de tester des possibles par anticipation. La grande leçon à tirer des réflexions sur la structure symbolique de l'action individuelle et sociale développée dans *L'idéologie et l'utopie*, n'est pas tant d'avoir débusqué l'existence de pathologies de l'imagination concentrées dans la *dissimulation* de la réalité avec l'idéologie ou la *fuite* avec l'utopie¹. L'élément le plus décisif tient plutôt, à nos yeux, dans la relation dialectique de l'idéologie et de l'utopie, qui tempère leur tendance pathologique. Pour être soutenue, l'action a besoin, pour se déployer à la fois de ce qui maintient un pôle d'identité dans le temps avec les imaginaires sur le pôle idéologique, et à la fois d'un pôle d'exploration et d'anticipation, sur le pôle utopique. Le rôle de l'idéologie est d'assurer une manière d'autorité au monde humain qui autorise (*augere*). Ce second aspect est une manière d'échapper au développement croissant de la rationalité instru-

mentale qui enserme, enferme et étouffe les capacités des agents moraux dans des conduites stéréotypées, prévisibles, moins anticipées que calculables.

Enfin, la temporalité de l'agir suppose une vectorisation, assumée à la fois par une assurance dans le passé et par une confiance dans le futur. Ici icône de l'ancestral et icône de l'espérance forcent à reconnaître que sur les icônes, et il est notable que Ricoeur utilise *eikon* et non *eidolon*, se concentrent l'enjeu de l'agir, à savoir le thème de sa raison ultime, de son autorité (au sens de ce qui autorise et légitime) lorsque l'on a renoncé au souci de fonder. Le « pourquoi faudrait-il agir ? », la mobilisation en vue de l'action trouve dans l'imagination une manière de justification décisive, d'augmentation (*augere*) au sens arendtien accordé à l'idée d'autorité. Ricoeur retrouve alors, en fin d'analyse, la portée ontologique de l'image explorée par Bachelard. L'icône, dans sa capacité à faire voir l'invisible, comme présence au présent, assure d'une confiance originaire, d'une constance et d'une capacité à anticiper en laquelle l'homme capable trouve la matière d'une estime de soi, d'une confiance ontologique en sa ca-

1 Op. cit., p. 37.

pacité. Ainsi la dimension d'attestation qui fonde un sujet capable d'initiative dans son aspiration à la croissance, prend chair dans un réseau iconique qui, à l'extérieur, s'élargit, s'explicite et demande toujours à être reprécisé.

Le monde des images est pour l'action un milieu de vie en même temps qu'il constitue un cadre herméneutique dans lequel chercher à s'assurer et se comprendre. Les grandes images, qui condensent des expériences, ne font pas qu'enjoliver la réalité mais aident à vivre : « n'est-ce point là une preuve que l'homme a besoin d'une véritable morale cosmique, de la morale qui s'exprime dans les grands spectacles de la nature pour mener avec courage la vie du travail quotidien ? Toute lutte a besoin, en même temps, d'un objet et d'un décor.¹ » Mais cette lutte, que Bachelard pense à l'échelle des relations entre la volonté et la matière, Ricoeur la déplace du côté des relations de la volonté et des combats pour la solidarité, la justice et le refus du mal. Ultimement, cette

différence tient à deux conceptions différentes du temps. Bachelard pense moins la continuité que l'intensité de l'instant, là où Ricoeur, suspicieux à l'égard de la présence, élabore une philosophie du récit du temps, pense une identité narrative.

Ricoeur a orienté l'imagination non vers la méditation solitaire mais vers la médiation solidaire qu'assure l'aperception analogique². C'est pourquoi, il pense et articule souci de soi et sollicitude à l'égard d'autrui dans une éthique qui vise à la sollicitude à l'égard de soi-même comme un autre dans des institutions justes, reposant sur l'importance de l'imagination du semblable. Ici l'analogie, « c'est le principe transcendantal selon lequel l'autre est un autre moi semblable à moi, un moi comme moi. L'analogie procède ici par transfert direct de la signification " je ". [...] En ce sens, le transfert en imagination est à l'aperception analogique ce que le schématisme est à l'expérience objective selon Kant. »³. Le souci de soi-même comme de l'autre trouve dans le « comme » un principe analogique couplant et solidarissant

¹ *La terre et les rêveries de la volonté*, op. cit., p. 191.

² cf. Husserl.

³ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 227.

prédécesseurs, contemporains et successeurs. Mais avec ce principe analogique Ricoeur se sépare de Bachelard dans sa conception de l'imagination. Ricoeur y trouve l'occasion d'établir, dans un schématisme sans concept, une manière de rapprochement sans confusion avec autrui. Bachelard développe, quant à lui, une manière de communion avec l'altérité, imagée dans la distance maintenue.

Les liens entre éthique, imagination et métaphysique font apparaître une divergence de fond entre Ricoeur et Bachelard. Si l'image sert un souci de se rendre présent au présent chez Ricoeur, elle est une modalité d'immédiate présence onirique chez Bachelard. Ce souci du présent se fait entendre dans la réponse à l'appel de l'être qui prend la forme du serviteur. Chez Ricoeur, l'ontologie se fait praxiologie¹. La valeur exploratoire des variations imaginatives accentue la fonction médiatrice de l'image, là où Bachelard explicite l'ancrage métaphysique des images. Assises ontologiques, Bachelard enracine dans l'être par les images matérielles. L'imagination ma-

térielle travaille à l'union de l'âme et du monde, dans des solidarités cosmiques et universelles, l'image étant moins symptôme que connexion inaugurale d'un être au monde. Aussi dans l'ontologie progressive de Ricoeur, la terre sera-t-elle une terre promise sur laquelle on peine à poser le pied. Chez Bachelard la terre est vécue comme permise dans le repos ou affrontée dans le combat. Ces deux philosophies de l'imagination vivent finalement sous le régime des deux figures distinctes de Job et de Jonas. Ricoeur demeure attentif à Job, l'homme blessé en son corps souffrant, exigeant une réplique pratique. Bachelard médite sur Jonas, figure mélancolique de la destinée humaine, l'être avalé² interrogeant notre enveloppement dans le ventre du monde³.

Jean-Philippe Pierron

2 « L'avalé ne subit pas un malheur véritable, il n'est pas nécessairement le jouet d'un événement de misère. Il garde une valeur » « Le complexe de Jonas », dans *La terre et les rêveries du repos*, op. cit., p. 177.

3 Sur ce thème de l'avalement, voire le livre de Michel Tournier, *Vendredi ou la vie sauvage*, Gallimard, 1987.

1 cf. Stevens.