

D'une convergence remarquable entre phénoménologie et philosophie analytique: la lecture ricœurienne des thèses de Sartre et Ryle sur l'imagination

Jean-Luc Amalric

P.U.C São Paulo – Brésil (FAPESP)

Abstract:

The aim of this article is to analyse the meaning and the implications of the comparative interpretation of Sartre's and Ryle's theses on imagination that Ricœur undertook in the still unpublished text of his *Lectures on Imagination*. These lectures were delivered at the University of Chicago in 1975. First, the article shows how Ricœur brings out a *strong convergence*, both in the *method* and in the *presuppositions*, of the Sartrean and Rylean conceptions of imagination: the choice of a *descriptive method* leads the two philosophers to a *common critique of the mental image*. Secondly, the article analyses the *properly critical side* of the Ricœurian interpretation by showing how it eventually brings to light the *common theoretical limitation* of Sartre's and Ryle's theses on imagination. According to Ricœur, those theses lead to a conception of *image as picture* and fail to consider the *image as fiction*, and so they remain locked in a *theory of reproductive imagination* and of the *primacy of perception*.

Keywords: Sartre, Ryle, Image, Imagination, Fiction, Phenomenology, Analytic Philosophy.

Résumé:

Cet article se propose d'analyser le sens et les enjeux de la lecture croisée des thèses de Sartre et Ryle sur l'imagination à laquelle se livre Ricœur dans le texte encore inédit des *Lectures on imagination* professées en 1975 à l'Université de Chicago. Dans un premier temps, il montre comment Ricœur met en relief une *convergence forte*, de *méthode* et de *présupposés* entre les conceptions sartrienne et rylenne de l'imagination: le choix d'une *méthode descriptive* conduisant les deux philosophes à une *commune critique de l'image mentale*. Puis, dans un second temps, il analyse le *versant proprement critique* de la lecture ricœurienne en montrant comment elle en vient à dénoncer une *commune limitation théorique* des thèses de Sartre et Ryle sur l'imagination. Selon Ricœur, ces thèses débouchent sur une conception de *l'image comme tableau* qui échoue à penser *l'image comme fiction* et elles restent de ce fait enfermées dans une *théorie de l'imagination reproductrice* et du *primat de la perception*.

Mots-clés: Sartre, Ryle, Image, Imagination, Fiction, Phénoménologie, Philosophie analytique.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 5, No 1 (2014), pp. 82-94

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2014.221

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

D'une convergence remarquable entre phénoménologie et philosophie analytique: la lecture ricœurienne des thèses de Sartre et Ryle sur l'imagination

Jean-Luc Amalric

P.U.C São Paulo – Brésil

Dans les diverses tentatives qui se sont succédées depuis la seconde moitié du XX^e siècle jusqu'à nos jours pour établir une confrontation entre phénoménologie et philosophie analytique, il semble que la référence au traitement de la question de l'imagination chez Sartre et Ryle soit devenue une sorte de "*topos*" classique, tant l'opposition des deux philosophes a pu apparaître comme un cas paradigmatique des difficiles relations entre ces deux courants de pensée.

L'origine de cette référence privilégiée à la question de l'imagination chez Sartre et Ryle est sans doute à chercher dans la contribution très polémique que Ryle lui-même présenta en 1958 au Colloque de Royaumont consacré à la philosophie analytique. Dans cet essai resté célèbre et intitulé "La phénoménologie contre *The concept of mind*,"¹ Ryle critiquait en effet la philosophie dite "continentale" au nom d'un plaidoyer en faveur d'une philosophie analytique qui s'appuierait à la fois sur les vertus du "sens commun" propre à la philosophie anglaise et sur le développement considérable de la théorie logique à l'époque contemporaine. Ce qui est frappant dans ce texte pourtant très polémique à l'égard de ce qu'il appelle le "cartésianisme" et le "platonisme" de la phénoménologie husserlienne, c'est que Ryle affirme ne pas récuser l'étiquette de "phénoménologie" pour caractériser l'examen des "concepts mentaux" auquel il procède dans *The concept of mind*, et qu'il établit lui-même un parallèle entre sa propre démarche et celle de Sartre dans *L'imaginaire*, puisque, selon lui, les deux ouvrages auraient en commun à la fois une critique de l'image comme contenu de conscience et une critique de la thèse humienne d'une continuité entre impressions et idées.

Au-delà de ce rapprochement opéré par Ryle lui-même dans un contexte qui reste malgré tout très polémique à l'égard de la phénoménologie, les voies n'ont pas manqué depuis pour souligner un certain nombre de convergences remarquables entre Ryle et Sartre, non seulement du point de vue de leur méthode d'analyse, mais aussi en ce qui concerne leur approche de la question de l'imagination.²

C'est indiscutablement dans cette perspective que se situe Ricœur lorsque, dans le texte encore inédit des *Lectures on imagination*, il propose une interprétation croisée des thèses de Ryle et Sartre sur l'imagination qui peut être lue à la fois comme une étape préparatoire à l'exposé de ses propres thèses sur l'imagination et comme un révélateur de sa conception de la phénoménologie et de la philosophie analytique.

Afin de préciser un peu le contexte de cette interprétation ricœurienne de Sartre et Ryle, je rappelle que les *Lectures on imagination* correspondent à une série de cours sur l'imagination professés par Ricœur en 1975 à l'Université de Chicago, et qu'elles viennent compléter une autre série de cours consacrés la même année à l'idéologie et à l'utopie, c'est-à-dire à la question de l'imaginaire social.³ Le cours sur l'imagination se divise lui-même en trois grandes parties: 1) une première partie consacrée à une approche des conceptions classiques de l'imagination depuis

Aristote jusqu'à Kant, en passant par Pascal, Spinoza et Hume; 2) une seconde partie précisément centrée sur une *confrontation entre phénoménologie et philosophie analytique* qui aborde successivement les contributions de Ryle, Price, Wittgenstein, Husserl et Sartre à la question de l'imagination; 3) et une troisième partie qui expose enfin les grandes lignes de la *théorie ricœurienne de la fiction*.

Dans la seconde partie de ces "*Lectures*" – à laquelle je vais m'intéresser ici –, il est très frappant de constater que c'est la *relation entre Sartre et Ryle* qui sert précisément de fil conducteur à la *confrontation entre phénoménologie et philosophie analytique* mise en œuvre par Ricœur. Tout se passe en effet comme si ce dernier voyait dans la confrontation de ces deux penseurs le paradigme même des relations entre ces deux traditions de pensée opposées, et comme si la discussion des thèses de Ryle et Sartre constituait un *passage obligé* en vue de l'élaboration de sa propre théorie de l'imagination.

Si l'on prend acte du fait que depuis la *Philosophie de la volonté* jusqu'à *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur a consacré une partie importante de son œuvre à esquisser les grandes lignes d'une *théorie générale de l'imagination*, il semble donc que cette confrontation avec Sartre et Ryle ait représenté pour lui un enjeu stratégique tout à fait décisif eu égard à son propre *projet de constitution d'une philosophie de l'imagination*.

D'une certaine façon, la confrontation critique avec Sartre est très ancienne puisqu'elle apparaît déjà en filigrane – c'est-à-dire sans faire l'objet d'une étude précise et explicite – dans *La symbolique du mal*, lorsque Ricœur se tourne résolument vers la philosophie de l'imagination de Bachelard pour penser la créativité de *l'imagination poétique* comme une créativité spécifiquement langagière. Comme il l'écrit dans l'"Introduction" de l'ouvrage: pour bien entendre ce qui fait la spécificité de l'imagination poétique, "il faut fermement distinguer l'imagination de l'image, si l'on entend par image la fonction de l'absence, la néantisation du réel dans un irréel figuré; cette image-représentation, conçue sur le modèle du portrait de l'absent est encore trop dans la dépendance de la chose qu'elle irrealise; elle reste un procédé pour se 'rendre présentes' les choses du monde. L'image poétique est beaucoup plus près du verbe que du portrait; comme le dit excellemment Bachelard, elle 'nous met à l'origine de l'être parlant;' elle devient un être nouveau de notre langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime (*Poétique de l'espace*)."⁴

Si, dans cette évocation de l'image comme *fonction de l'absence* et comme *activité de néantisation*, il ne fait aucun doute que c'est bien la conception sartrienne de l'imagination qui est visée, il reste cependant que, dans *La symbolique du mal*, les thèses de Sartre ne sont pas directement discutées. À ce titre, il me semble que l'un des intérêts majeurs des plus de soixante pages que les *Lectures on imagination* consacrent à l'analyse de cette conception sartrienne de l'imagination, c'est qu'elles viennent justement combler une lacune en même temps qu'elles nous permettent de mieux comprendre le sens de *l'orientation bachelardienne* que la théorie ricœurienne de l'imagination a pris depuis ses débuts.

La confrontation de Ricœur avec Ryle, en revanche, est incontestablement plus récente: elle coïncide en gros avec la période américaine de Ricœur et son exploration de plus en plus poussée de la philosophie analytique. Si, comme on va le voir, la lecture que Ricœur fait de Ryle s'inscrit, comme sa lecture de Sartre, dans la *perspective critique* d'une *défense de la puissance créatrice de l'imagination poétique* contre la réduction de l'imagination à une simple fonction de reproduction, il me semble qu'elle recèle en outre un enjeu plus général, qui concerne cette fois la *possibilité même de l'élaboration d'une théorie générale de l'imagination*.

Comme le souligne clairement l'introduction de l'article de 1976 intitulé "L'imagination dans le discours et dans l'action" – article publié dans *Du texte à l'action*⁵ et qui reprend bon nombre des analyses des *Lectures on imagination* –, l'approche sceptique et nominaliste de l'imagination développée par Ryle dans *The concept of mind* consiste en effet à contester le fait que le concept d'imagination désigne un *phénomène homogène*, tout en nous invitant à procéder à un démembrement salutaire du "champ de l'imagination" en une pluralité de problèmes renvoyant eux-mêmes à des domaines différents. Or, si Ricœur reconnaît le *caractère problématique de l'unité du phénomène de l'imagination*, il s'oppose en revanche fermement à l'idée rylenne d'un démantèlement "thérapeutique" du concept d'imagination qui aurait pour conséquence d'invalider son propre projet philosophique de constitution d'une théorie générale de l'imagination.

Au vu de ces remarques introductives, il me semble donc que la lecture ricœurienne des conceptions de Sartre et Ryle sur l'imagination présente une *double visée* que je vais tenter d'explicitier dans les deux parties de ma réflexion. Dans un premier temps, j'essaierai de montrer comment Ricœur s'efforce de mettre en relief une *convergence forte*, de *méthode* et de *présupposés*, entre les conceptions sartrienne et rylenne de l'imagination, en insistant sur leur *commune critique de l'image mentale*. Puis, dans un second temps, j'analyserai le *versant proprement critique* de la lecture ricœurienne, en tentant de montrer comment Ricœur fait ressortir une *commune limitation théorique* des thèses de Sartre et Ryle: limitation qui réside dans leur incapacité à penser la *spécificité de la fiction et de l'imagination productrice*.

La convergence remarquable des thèses de Sartre et Ryle sur l'imagination: méthode descriptive et critique de l'image mentale

Je commence donc par ma première question: en quel sens existe-t-il une convergence forte entre les thèses de Sartre sur l'imagination – thèses développées successivement en 1936 dans *L'imagination*, et en 1940 dans *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* –, et la conception de l'imagination exposée par Ryle en 1949 dans *The concept of mind*?

Alors que la phénoménologie sartrienne et la sorte de "behaviorisme logique" que préconise Ryle semblent en apparence s'opposer à la fois dans leur *méthode* et dans leur *contenu théorique*, l'interprétation ricœurienne des thèses de Sartre et Ryle sur l'imagination consiste au contraire à montrer qu'il existe une *convergence remarquable* entre les deux philosophes, aussi bien en ce qui concerne leur caractérisation de *l'acte d'imaginer* – comme *quasi-observation* d'un côté et comme simulation ou *quasi-action* de l'autre –, que les *méthodes* qu'ils mettent en œuvre.

Si Sartre et Ryle partent en effet d'une interrogation commune sur la question de savoir: *qu'est-ce que c'est qu'imaginer?* Ils emploient tous deux une *méthode descriptive* qui, au-delà de la différence de priorité accordée tantôt à *l'expérience vécue*, tantôt au *langage*, conduit à une *commune critique de l'image mentale* conçue comme une entité existant dans l'esprit.

Une convergence de méthode

Dans les *Lectures on imagination*, tout comme dans l'article de 1981 intitulé "Sartre and Ryle on the imagination,"⁶ il est très frappant de noter que Ricœur ne s'attarde pas sur la *convergence des méthodes* mises en œuvre par Sartre et Ryle, tant cette convergence lui paraît acquise. Ricœur admet certes qu'il existe une différence de méthode entre la philosophie de

l'esprit rylienne et la phénoménologie sartrienne, mais à ses yeux, cette différence ne doit pas être surestimée car en réalité ces deux méthodes *s'impliquent mutuellement* et sont susceptibles de se corriger mutuellement.

Il semble tout d'abord que la méthode descriptive de la philosophie analytique et la démarche eidétique de la phénoménologie se tiennent dans un rapport comparable à la *psychologie scientifique*. De même que Ryle souligne le fait que les analyses logiques et linguistiques du *Concept of mind* n'entendent en rien rivaliser avec la psychologie scientifique car elles n'ajoutent rien à notre connaissance des faits, Sartre prétend saisir *l'essence de l'acte d'imaginer* en mettant en œuvre une description eidétique qui est le contraire d'une méthode introspective visant à saisir inductivement des faits nouveaux. En ce sens, loin de s'en tenir à la critique rylienne de Husserl qui voit dans la réduction eidétique des *Recherches logiques* la résurgence d'une conception métaphysique platonicienne de l'essence, Ricœur préfère au contraire établir un parallèle entre la *stratégie des exemples et contre-exemples* mise en œuvre dans le cadre de l'analyse du langage et la méthode husserlienne des *"variations imaginatives."*

Mais il y a plus, selon Ricœur: la méthode analytique comme la méthode phénoménologique impliquent toutes deux un *constant va-et-vient entre expérience et langage* et elles se distinguent seulement en raison du privilège qu'elles accordent tantôt au langage, tantôt à l'expérience. D'un côté, il nous faut reconnaître qu'une analyse du langage qui prétend s'appliquer seulement à nos énoncés sur l'expérience n'est pas en mesure de rectifier notre langage sur les faits sans placer *ce que nous disons* sous le contrôle de *ce que nous voyons*. Mais d'un autre côté, il nous faut aussi admettre qu'une phénoménologie qui prétend partir de *l'expérience vécue* ne vise jamais une simple reproduction de cette pure expérience, mais qu'elle enquête sur les *structures* de cette expérience, c'est-à-dire en fait sur ce qui en fait la *dicibilité fondamentale*. Aux yeux de Ricœur, en ce sens, le mouvement qui, dans la méthode phénoménologique, va de l'expérience au langage est la contrepartie du mouvement qui, dans la mise en œuvre de la méthode analytique, consiste à rectifier notre langage à partir d'une meilleure observation de ce que nous vivons.

Si dans certains textes comme *Le discours de l'action*⁷ (publié en 1977), Ricœur semble être allé plus loin dans la confrontation de ces deux méthodes, en conférant plus nettement à l'approche intentionnelle de la phénoménologie une fonction de *fondement* à l'égard de l'approche linguistique de la philosophie analytique, dans les *Lectures on imagination*, il reste plus prudent et se contente de souligner avant tout l'implication mutuelle, la correction mutuelle et la complémentarité de ces deux méthodes. Tout au plus souligne-t-il le fait que la phénoménologie est capable de se poser des questions transcendantales – comme le fait par exemple Sartre dans la conclusion de *L'imaginaire*, lorsqu'il s'interroge sur la question de savoir si la relation entre conscience et image est contingente ou nécessaire –, questions transcendantales que, de son côté, la philosophie analytique se refuse de poser parce qu'elle les considère comme dépourvues de significations.

Une convergence de thèses

Au-delà de cette proximité de méthode, qu'en est-il maintenant de la *convergence des thèses* de Sartre et Ryle sur l'imagination?

Selon Ricœur, elle s'explique avant tout par leur *commune nature polémique*. Sartre, comme Ryle, entend en effet combattre une conception de *l'image mentale* qui traverse toute la

philosophie classique et se retrouve jusque dans les analyses de la psychologie scientifique. Comme le montre avec insistance *L'imagination* – c'est-à-dire le premier livre que Sartre consacre à la question de l'imagination –, cette conception consiste à faire de l'image mentale une sorte d'objet spécial logé dans la conscience ou, si l'on veut, "une copie de la chose existant elle-même comme une chose."⁸

Tout au long de *L'imagination*, Sartre met précisément en œuvre une critique radicale de cette tenace "illusion d'immanence," dans le but de montrer comment il est possible de renouveler complètement notre conception de l'image en la pensant, comme nous invite Husserl, à partir de la *structure intentionnelle de la conscience*. Dès lors, en effet, que l'image est caractérisée comme une certaine visée de conscience, elle renvoie désormais à un certain type de *rapport intentionnel* qui ne peut plus être confondu avec une *chose*. Pour Sartre, l'approche phénoménologique des actes de conscience représente en ce sens un progrès décisif dans le traitement de la question de l'imagination, car elle est en mesure de nous libérer définitivement de ce qu'il appelle la "métaphysique immanentiste de l'image."

Dans une perspective très voisine, toute la visée polémique du chapitre 8 du *Concept of mind* consacrée à "L'imagination" consiste justement à combattre vigoureusement l'idée selon laquelle l'esprit serait un "endroit" où des images mentales seraient contemplées. Comme le souligne la boutade de Ryle dès l'"Avant-propos" du chapitre 8: "Il n'est pas nécessaire de trouver une demeure aux imaginations."⁹ Dans cette approche critique de l'image mentale, c'est au fond la thèse centrale de l'ouvrage qui se trouve résumée. Selon Ryle, en effet, la grammaire des verbes mentaux – le "croire," le "voir," "l'imaginer," etc. – ne signifie pas qu'il nous faille attribuer de telles activités à ce double du corps que serait l'intelligence ou l'esprit. Combattre "le fantôme dans la machine," c'est liquider au contraire le mythe d'une *vie mentale intérieure* en montrant qu'il est possible de traduire le discours sur l'esprit en termes de comportements et de savoir-faire observables.

Chez Sartre et Ryle, la critique de l'image mentale conçue comme une entité existant dans l'esprit conduit ainsi à opérer un passage de l'image conçue comme chose, ou *quasi-chose*, à l'*acte d'imaginer*. Même si la différence est évidente entre, d'un côté, une imagination conçue chez Sartre comme *conscience imageante* et qui renvoie à un acte bien déterminé de la conscience intentionnelle, et, de l'autre, une imagination conçue chez Ryle comme une sorte de "faire" ou de comportement de simulation, Ricœur préfère souligner ce qui rassemble ces deux gestes philosophiques, c'est-à-dire leur commune décision de partir de *l'activité imaginative* et non de *l'image* pour penser l'imagination.

Il me semble qu'il y a dans cette décision inaugurale, tout à fait essentielle, une volonté de se démarquer nettement de la *théorie platonicienne de l'image* qui situe aussi bien Sartre que Ryle dans une *ligne de pensée aristotélicienne*. Lorsque, dans *La métaphore vive* et dans *Temps et récit*, Ricœur se référera lui aussi à Aristote et en particulier à la *Poétique*, il est clair qu'il inscrira lui aussi sa propre théorie de l'imagination dans une ligne aristotélicienne et non platonicienne, même si c'est dans la théorie kantienne du schématisme de l'imagination productrice qu'il ira chercher la principale inspiration de sa théorisation de l'activité imaginative. Aussi bien, je crois que c'est essentiellement dans cette *commune orientation aristotélicienne* qu'il faut chercher les raisons profondes de la convergence entre Sartre, Ryle et Ricœur sur la question de l'image mentale.

Ricœur critique de Sartre et Ryle: l'irréductibilité de la fiction à toute théorie de l'imagination reproductrice

J'aborde maintenant la seconde partie de ma réflexion. Si, comme on vient de le voir, Ricœur rejoint donc la critique sartrienne et rylenne de l'image mentale comme il souligne la complémentarité des méthodes descriptives de la phénoménologie et de la philosophie analytique, qu'est-ce qui le conduit cependant à se démarquer des thèses développées dans *L'imaginaire* et *The concept of mind*? Qu'en est-il, en d'autres termes, de la critique qu'il adresse à ces deux conceptions de l'imagination?

Comme je vais essayer de le montrer maintenant, le sens des lectures que Ricœur consacre à Sartre et Ryle consiste à montrer que, au-delà de leurs différences évidentes, ces deux conceptions de l'imagination présentent une *limitation théorique commune* qui est largement due à l'*orientation polémique* de leur analyse de l'imagination et aux choix de certains *exemples paradigmatiques* qui ont pour fonction de combattre l'assimilation de l'image mentale à une chose. Pour le dire en un mot, dans leur polémique commune contre l'image mentale, Sartre et Ryle débouchent l'un et l'autre sur une conception de *l'image comme tableau* qui échoue à penser *l'image comme fiction* et restent de ce fait enfermés dans une *théorie de l'imagination reproductrice et de la primauté de l'original sur l'image*.

La critique ricœurienne de Sartre

Qu'en est-il tout d'abord de la conception sartrienne de l'imagination?

On connaît la thèse que Sartre développe dans *L'imaginaire* – c'est-à-dire dans le second ouvrage qu'il consacre à l'imagination en 1940: elle consiste à attribuer quatre caractéristiques essentielles à l'image. Première caractéristique: l'image n'est pas une chose mais un *rapport intentionnel*; elle est la conscience imageante de quelque chose. Deuxième caractéristique: "l'image est un acte synthétique qui unit à des éléments plus proprement représentatifs un savoir concret, non imaginé."¹⁰ Ainsi, tandis que dans la *perception* la chose se donne de manière progressive à travers une série de profils ou d'esquisses qui révèle la richesse infinie du perçu, il y a, en revanche, selon Sartre une "*pauvreté essentielle*" de l'image qui, en toute rigueur, ne peut être observée mais fait seulement l'objet d'une *quasi-observation* dans laquelle je n'apprends rien que je ne savais déjà. Troisième caractéristique: la spécificité de la conscience imageante, c'est qu'elle pose son objet comme un *néant*. Comme le montre Sartre, le propre de l'image est en effet de toujours envelopper un certain *néant*: que je pose ce que j'imagine comme inexistant, comme absent, comme existant ailleurs ou que je m'abstienne de poser l'objet imaginé comme existant, j'ai toujours affaire à une *donation intuitive* de l'objet imaginé (c'est bien mon ami Pierre dans sa corporéité que j'imagine), mais ce qui m'est donné c'est un "*intuitif-absent*." Quatrième caractéristique enfin: à la différence de la conscience perceptive qui dépend de la *présence réelle de l'objet*, il y a une *spontanéité de la conscience imageante* qui fait que j'imagine selon ma fantaisie; selon Sartre, cette *spontanéité de la conscience imageante* est ce qui me permet de produire et de conserver l'objet imaginé selon mon bon vouloir.

Quelle est, dès lors, la critique que Ricœur adresse à cette conception sartrienne de l'imagination comme *quasi-observation de l'objet absent*?¹¹

Si, comme le souligne Kant dans la "Doctrine transcendantale du jugement" de la *Critique de la raison pure*,¹² les exemples ne sont jamais que les béquilles (ou, littéralement, les "roulettes:"

Gängelwagen) du jugement, il reste que, justement pour cette raison, ils constituent toujours une arme à double tranchant pour la réflexion philosophique. Dans la mesure où le *choix des exemples* en philosophie n'est jamais neutre, il risque en effet de conditionner et de préorienter la démarche théorique qu'il est seulement censé étayer.

À ce titre, il me semble que la critique que Ricœur adresse à *L'imaginaire* de Sartre consiste précisément à dénoncer le *choix non questionné* d'un exemple paradigmatique qui sert en fait de *noyau théorique* à toute la théorie sartrienne de l'imagination. Parce qu'il entend combattre l'illusion d'immanence de l'image mentale, Sartre est en effet conduit à choisir et à privilégier le *cas paradigmatique* d'une image dont le *réfèrent* existe quelque part et renvoie à une perception possible. Cet exemple paradigmatique de l'acte d'imaginer est bien connu: il consiste à produire une image de mon ami Pierre qui demeure à Berlin. Or, comme le montre Ricœur, le choix d'un tel exemple est lourd de conséquences car il instaure implicitement un *privilège de l'absence sur la non-existence*. En plaçant l'image sous la dépendance d'un *original perçu*, la théorie sartrienne de l'image est ainsi conduite à poser un *primat de la perception sur l'imagination* qui tend à occulter la question de la créativité de l'imagination. En d'autres termes, elle en vient à privilégier une conception de l'imagination comme *reproduction* d'un objet ou d'un être réel existant ailleurs sur une conception de l'imagination comme *production de fiction*, c'est-à-dire comme production d'objets non-existants.

Or, l'objection centrale que les *Lectures on imagination* adressent à *L'imaginaire* est précisément de savoir si ce que Sartre appelle la "pauvreté essentielle" de l'image n'est pas une caractéristique de *l'image de l'absent* qui ne s'applique d'aucune manière à *l'image fiction*. À l'opposé de la pauvreté de l'image-tableau dans sa dimension reproductrice, l'image fiction, en tant que création de l'imagination, paraît en effet œuvrer à une *augmentation de la réalité*, au sens notamment où Dagognet parle "d'augmentation iconique" dans *Écriture et iconographie*.¹³

À ce titre, il me semble que c'est précisément parce qu'il est en quête, tout comme Sartre, d'une théorie générale de l'imagination susceptible de conférer une forme *d'unité et de cohérence* au phénomène de l'imagination que Ricœur est conduit à contester la tentative sartrienne pour rendre compte de la fiction à partir d'une *extension de sa théorie de l'image-tableau*. À ses yeux, en effet, la tentative de Sartre pour reconstruire le champ entier de la famille de l'image à partir d'une conception de la *négativité de l'image comme fonction de l'absence et comme néantisation du réel* échoue à penser la créativité langagière de *l'imagination productrice de fiction*.

En ce sens, l'une des thèses centrales des *Lectures on imagination*, c'est qu'une théorie unifiée de l'imagination devra nécessairement partir de la reconnaissance de l'existence d'une *polarité irréductible entre l'image comme tableau (ou portrait de l'absent) et l'image comme fiction*. Entre la spontanéité reproductrice de l'image de l'absent et la spontanéité créatrice de la fiction, il existe une différence absolument essentielle que Sartre n'a pas su dégager, faute d'une analyse linguistique assez précise de la notion de "néant."

Comme on le notera au passage, c'est bien *l'analyse linguistique* qui se porte ici au secours de la *description phénoménologique*. Sartre a fait de la notion de "néant" une *catégorie générale* incluant les sous-catégories de l'inexistence, de l'absence, de l'existence ailleurs et de la présence neutralisée, mais une analyse linguistique plus poussée de cette notion de "néant" montre que cette série n'est pas *homogène*. Pour Ricœur, en effet, alors que la présence et l'absence renvoient en fait à deux modes de donation du *réel*, la non-existence – qui correspond au statut spécifique

de la fiction – renvoie à un *irréel* dont les caractéristiques propres restent à penser dans la mesure où il s'oppose à la fois à la présence et à l'absence d'une réalité donnée.

La critique ricœurienne de Ryle

Qu'en est-il enfin de la conception rylienne de l'imagination et quelle est la critique que Ricœur lui adresse?

Si, comme je vais essayer de le montrer, la critique ricœurienne consiste à mettre au jour une *limitation théorique* de la conception de l'imagination de Ryle proche de celle déjà décelée chez Sartre, il ne s'agit à aucun moment de nier les *différences épistémologiques* considérables qui séparent les deux philosophes. Pour n'évoquer que deux aspects de ces différences fondamentales: aux yeux de Ryle, il est tout d'abord évident que l'ensemble de la "Conclusion" de *L'imaginaire* de Sartre, qui s'interroge sur la capacité de la conscience à nier le monde réel et sur la corrélation entre la liberté humaine et le pouvoir néantisant de la conscience imageante, ne peut relever que d'une démarche métaphysique dont les énoncés sont proprement dépourvus de sens. Dans le même ordre d'idées, il est clair que le projet sartrien d'une saisie eidétique de l'essence de l'acte d'imaginer ne peut apparaître à Ryle que comme un vestige du platonisme, et c'est précisément parce qu'il refuse le principe d'une variation imaginative sur l'essence qu'il propose au contraire une patiente *énumération* des différentes sortes de comportements susceptibles d'être qualifiés, avec à propos, de "comportements imaginatifs."

À ce titre, si le reproche adressé à Sartre portait sur le *privilege indu* conféré au *cas paradigmatique de l'objet absent*, Ricœur observe au contraire qu'au début de son chapitre consacré à l'imagination, Ryle dresse une liste d'exemples qui paraît d'abord faire justice à l'étendue du champ des activités imaginatives. Ryle évoque en effet: "le faux témoin qui débite des mensonges à la barre, l'inventeur en train de penser à une nouvelle machine, l'auteur de romans sentimentaux, l'enfant qui joue à l'ours et l'acteur de talent; tous – écrit-il – exercent leur imagination, ainsi d'ailleurs que le juge qui écoute un faux témoin, le collègue de l'inventeur qui émet un avis, le lecteur qui lit un roman, la mère qui joue avec son enfant, le critique dramatique et les amateurs de théâtre."¹⁴ Au premier abord, cette *analyse nominaliste* de Ryle paraît même présenter un double avantage par rapport à l'*eidétique* sartrienne. Non seulement, en effet, elle semble prendre en compte la spécificité de la fiction dans la liste des exemples de comportements imaginatifs qu'elle prend comme point de départ, mais, en outre, dans la critique qu'elle formule à l'égard du *privilege* ordinairement conféré au comportement imaginatif par lequel un individu *imagine voir ou sentir quelque chose*, elle paraît aussi nier qu'il puisse exister quelque chose comme un *cas paradigmatique* du comportement imaginatif.

Le paradoxe, pourtant, c'est que la *visée polémique* de l'analyse de Ryle concernant la conception dominante de l'image comme *tableau mental* et sa critique corrélatrice d'une conception de l'esprit comme lieu dans lequel ces images seraient contemplées le conduisent en fait à élire le *cas privilégié* du "pretending," c'est-à-dire du "simuler" ou du "feindre," pour penser la spécificité du comportement imaginatif.

Toute la critique de Ricœur consiste dès lors à établir un parallèle entre l'imagination décrite comme *quasi-observation* chez Sartre et l'imagination conçue comme *simulation* ou feintise chez Ryle, dans le but de montrer que Ryle, comme Sartre, est en fait conduit à poser un *primat de l'original perçu* sur la simulation, en se cantonnant essentiellement à la description d'une imagination reproductrice.

Rappelons brièvement les grandes lignes de l'analyse du "simuler" que Ryle élabore d'abord pour elle-même, avant de l'appliquer ensuite au problème de l'image mentale.

Dans la mesure où la méthode de Ryle est celle de *l'analyse logique*, c'est de cette analyse qu'il attend une *solution efficace* pour lutter contre ce *noyau tenace d'illusion* que constitue la théorie philosophique et psychologique de l'image mentale. Dans cette perspective, l'analyse du "simuler" consiste à établir un parallèle entre *citation* et *simulation*, en transférant à la *sphère du comportement* ou du "faire" une *structure complexe* d'abord rencontrée dans la *sphère du discours*. Comme le montre Ryle, lorsque nous mettons entre guillemets un énoncé, et plus largement dans tous les cas similaires d'*oratio obliqua*, nous faisons quelque chose de plus complexe que simplement affirmer quelque chose. Il nous faut d'abord savoir ce que c'est qu'affirmer quelque chose pour être ensuite capable de comprendre une affirmation mise entre guillemets comme une sorte de *non-affirmation*, qui est en même temps une *quasi-affirmation*.

De la même façon, la simulation, en tant que comportement imaginatif, est une *action complexe* qui suppose que nous ayons d'abord une connaissance de ce que c'est qu'un "simple faire," ou une "simple action" (par exemple un combat de boxe réel), pour savoir ensuite reconnaître ce que c'est qu'une action *feinte* (ou en *comme si*), c'est-à-dire une *quasi-action* qui équivaut en même temps à une *abstention* de toute action réelle (comme c'est le cas par exemple du combat feint de la boxe de démonstration).

La thèse centrale de Ryle dans *The concept of mind*, c'est qu'il est alors possible d'appliquer cette analyse logique du "simuler" ou du "feindre" au problème de l'image mentale, en se libérant totalement de l'idée d'une chose ou d'une quasi-chose de l'image. Selon lui, il est en effet possible de remplacer l'analyse de la *négativité* et de la *similitude* de l'image liée à une théorie de *l'image comme tableau*, par une analyse de la *négativité* et de la *similitude* du "simuler" désormais transposée en termes "*d'opération*."

Le paradoxe, que ne manque pas alors de souligner Ricœur, c'est qu'après avoir récusé fortement l'idée selon laquelle il existerait une "*faculté spéciale*" d'imagination, capable d'unifier les différents comportements imaginatifs, Ryle est pourtant conduit à s'appuyer sur *l'expérience nucléaire et paradigmatique du "simuler"* pour rendre compte de l'attitude qui consiste à "imaginer voir ou sentir quelque chose" et pour restructurer plus largement le champ des phénomènes imaginatifs. En ce sens, s'il fallait résumer la teneur de la critique que Ricœur adresse à Ryle, je dirais qu'elle consiste, d'une part, à contester le fait que l'analyse du "simuler" soit susceptible de rendre compte de façon pleinement satisfaisante du phénomène de l'image mentale, et, d'autre part, à montrer que la théorie rylenne du "simuler" implique, comme la théorie sartrienne de la conscience imageante, un *primat de l'original et de l'imagination reproductrice* qui interdit d'accéder à une pensée satisfaisante de la fiction.

Je commence par le premier point: aux yeux de Ricœur, la solution radicale de Ryle qui consiste à affirmer que ce qu'on appelle "image mentale" n'existe nulle part (c'est-à-dire ni dans l'esprit ni dans la réalité physique) – cette solution, donc, qui prétend résorber le *quasi de l'apparition de l'image* dans le *quasi de l'opération du simuler* fait en réalité violence à notre *expérience de l'image mentale*. Pour Ricœur, en effet, si notre expérience de l'image mentale est à ce point source d'illusions, c'est précisément parce qu'elle présente une dimension *d'apparition* absolument irréductible que seule une approche phénoménologique et non-exclusivement linguistique est en mesure de prendre en charge. À ce titre, l'intérêt du concept husserlien "*d'objet intentionnel*," c'est qu'il permet justement à Sartre de rendre compte de *l'apparaître de l'image*

mentale en la définissant comme un “objet intentionnel *sans existence*.” Si, comme on l’a vu précédemment, une analyse linguistique de la notion de néant permettait à Ricœur de corriger certaines thèses de la phénoménologie sartrienne de l’image, il apparaît à l’inverse ici que les analyses phénoménologiques de *L’imaginaire* sont davantage en mesure de rendre justice à notre expérience de l’image mentale que la conception rylienne du “simuler”¹⁵ qui se contente finalement de réduire l’image mentale à une sorte d’observation feinte.

J’en viens enfin au second point afin de clore mon analyse: au-delà de ces différences entre Ryle et Sartre, et de ces corrections possibles de l’analyse rylienne à partir de la description phénoménologique sartrienne, il reste qu’il existe, selon Ricœur, une *convergence forte*, voire une certaine *complicité*, entre les approches de l’imagination que nous proposent les deux penseurs.

À ses yeux, en effet, ce qui fait la convergence frappante entre la notion de *quasi-observation* qui caractérise chez Sartre la conscience imageante et la notion de *quasi-action* qui caractérise chez Ryle l’opération du “simuler” c’est qu’elles se réfèrent toutes deux *indirectement* à une *situation originale* qui les précède. Qu’il s’agisse de la *présence originale* de la chose perçue par opposition à l’image, ou de l’*action originale* par opposition à l’action feinte, ce qui est par là même toujours présupposé c’est un *savoir préalable* à partir duquel devient possible l’acte fondé de la conscience imageante, ou l’action complexe du “simuler.”

Or, ce que montre fortement Ricœur, c’est que ce *renvoi indirect à un original préalablement perçu ou exécuté* susceptible de faire l’objet d’un savoir convient parfaitement à une *théorie de l’image comme tableau*, mais échoue en revanche à penser une *théorie de l’image comme fiction*. À ce titre, ce n’est pas le moindre des paradoxes que les analyses de Ryle, qui prétendent liquider le *paradigme de l’image-tableau*, nous reconduisent, par le biais détourné de l’analyse du “*pretending*,” à un modèle de relation entre action simple et action feinte qui, en un sens, est encore celui de l’image-tableau.

Pour Ricœur, parce que le propre d’une fiction véritable, c’est de ne pas se trouver sous la dépendance d’un original, tout en n’étant précédée par aucun savoir, nous sommes ainsi invités à quitter les schèmes dominants de l’imagination reproductrice en vue de l’élaboration d’une authentique théorie de *l’imagination productrice*.

Conclusion

Je dirais pour conclure que, au-delà de la convergence entre Sartre et Ryle que mettent en relief les *Lectures on imagination*, à savoir: la commune théorisation d’une *imagination reproductrice* incapable de penser la spécificité de la fiction, il me semble que ce qui rapproche ces deux penseurs, c’est le caractère fondamentalement *intellectualiste* de leur conception de l’imagination. Non seulement, l’opération d’imaginer est placée sous la dépendance d’un *savoir préalable* – savoir de la chose imaginée chez Sartre, savoir de l’action feinte chez Ryle –, mais elle se trouve en outre définie à partir de l’idée d’un *partage clair et préalable entre perception et imagination, réalité et imaginaire*, qui sous-estime les capacités et les effets de la puissance productrice de l’imagination.

Comme on l’a vu, ce que souligne avant tout la critique ricœurienne, c’est l’échec de Sartre et Ryle à rendre compte des *pouvoirs propres de la fiction*. En tant que création d’objets inexistantes, la fiction est en effet capable de venir perturber la *fonction de présentification* de l’imagination reproductrice, en opposant à la présence du réel sa puissance de *redescription de la réalité*. Comme le montreront *La métaphore vive* et *Temps et récit*, il faut alors sortir du cadre très

abstrait d'une analyse des images isolées, et se tourner vers ces grands ensembles que sont les textes ou les œuvres, si l'on veut accéder à une véritable théorie de la fiction comme *modélisation du réel*.

Mais il me semble que ce qui se trouve aussi sous-estimé dans les conceptions intellectualistes de l'imagination de Sartre et Ryle, c'est le problème de la *quasi-présence de l'image*. Comme le soulignait déjà Merleau-Ponty dans les critiques qu'il adressait à *L'imaginaire* de Sartre, et comme aurait pu aussi le souligner Ricœur – si les critiques des *Lectures* s'étaient référées aux analyses de la fantaisie que développent *l'Essai sur Freud* et les écrits ricœurains sur la psychanalyse –, notre expérience de la *quasi-réalité de l'image*, dans le rêve et l'hallucination, vient perturber la *fonction de l'absence de l'image* et nous invite à reconsidérer l'idée d'un partage clair et préalable entre l'imaginaire et le réel.

En ce sens, il me semble que la prise en compte conjointe du problème de la *fiction* et du problème de la *quasi-présence de l'image* nous permet utilement de mettre en question la prétendue *neutralité* de la méthode de *description* linguistique ou eidétique que mettent en œuvre la philosophie analytique et la phénoménologie. Parce qu'elles risquent de véhiculer *un primat non questionné de la perception*, voire une *conception de l'être comme objet*, ces deux méthodes ne nous conduisent peut-être qu'au "seuil de la philosophie," et elles ne sauraient par conséquent faire l'économie d'une *réflexion critique* sur l'être de l'apparaître et sur les rapports du logique à l'ontologique.

Pour le dire en d'autres termes, si, pour Ricœur, la *description* (analytique ou eidétique) constitue bien le point de départ nécessaire d'une réflexion philosophique qui a renoncé à l'immédiateté du *cogito* et assume le statut indirect de la position du soi, elle doit cependant s'accompagner d'un *geste critique et herméneutique* de questionnement sur *l'être de l'apparaître* si elle ne veut pas se laisser enfermer dans une *ontologie naïve* reposant sur le *primat non questionné de la perception sur l'imagination*. C'est à ces conditions seulement que pourra être menée à bien une authentique réflexion sur les puissances productrices de l'imagination.

- ¹ Cahiers de Royaumont, *Philosophie n° IV, La philosophie analytique*. Introduction de Jean Wahl (Paris: Éditions de Minuit, 1962).
- ² Pour ne citer que deux articles marquants: notons au passage que dans un article de 1968 intitulé "Sartre and Ryle on imagination" et publié dans le *South-African Journal of Philosophy* (April, 1968), le philosophe sud-africain Rick Turner – philosophe spécialiste de Sartre et assassiné en 1978 en raison de sa participation au mouvement anti-apartheid – insiste déjà sur les convergences des méthodes et des conclusions de Sartre et Ryle sur la question de l'imagination et va même jusqu'à parler d'une complémentarité de leurs deux approches. De même, dans un article de 1982 intitulé "A imaginação: Fenomenologia e Filosofia Analítica" (in *Filosofia e comportamento*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982), le philosophe brésilien Bento Prado Jr. s'efforce de montrer la proximité des analyses de Sartre et Ryle sur l'imagination, tout en soulignant en même temps la limite des critiques qu'elles prétendent toute deux adresser à la philosophie classique de l'image et à l'usage du concept d'image dans la psychologie scientifique.
- ³ Ces derniers cours dont le texte anglais a été établi par George H. Taylor ont été traduits en français et publiés sous le titre: *L'idéologie et l'utopie*, trad. Myriam Revault d'Allones et Joël Roman (Paris: Seuil, 1997).
- ⁴ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité. La symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960), 176.
- ⁵ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), 213-236.
- ⁶ Paul Ricœur, "Sartre and Ryle on the imagination", *The Philosophy of Jean-Paul Sartre* (The Library of Living Philosophers, 26; P. A. SCHLIPP. La Salle, Illinois: Open Court, 1981), 167-178. Cet article constitue lui-même la reprise de la seconde des trois conférences faites par Ricœur en 1974 au Dickinson College sous le titre suivant "On imagination: from picture to fiction."
- ⁷ Paul Ricœur, *La sémantique de l'action*, "Le discours de l'action" (Paris: Éditions du CNRS, 1977), 3-137. Voir à ce sujet les analyses très éclairantes de Jean-Luc Petit, dans son ouvrage intitulé: *L'action dans la philosophie analytique* (Paris: PUF, 1991).
- ⁸ Jean-Paul Sartre, *L'imagination* (Paris: PUF, 1983), 4.
- ⁹ Gilbert Ryle, *La notion d'esprit*, trad. Suzanne Stern-Gillet (Paris: Payot, 1978), 233.
- ¹⁰ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris: Gallimard, 1985), 25.
- ¹¹ Je me limiterai ici à l'essentiel, en laissant de côté beaucoup d'aspects par ailleurs très intéressants de la lecture détaillée que Ricœur propose de *L'imaginaire* – je pense en particulier à la discussion de la théorie sartrienne de l'*analogon* qui pose la question difficile de la *matière* de l'image.
- ¹² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, (Paris: PUF, 1980), 149.
- ¹³ François Dagognet, *Écriture et iconographie* (Paris: Vrin, 1973). "Dans *Écriture et iconographie*, [écrit Ricœur], François Dagognet, ripostant à l'argument de Platon dirigé contre l'écriture et contre toute

eikôn, caractérise comme *augmentation iconique* la stratégie du peintre qui reconstruit la réalité sur la base d'un alphabet optique à la fois limité et dense. Ce concept mérite d'être étendu à toutes les modalités d'iconicité, c'est-à-dire à ce que nous appelons ici fiction" [*Temps et récit I*, (Paris: Seuil, 1983), 121]. Il est clair que cette référence de Ricœur à la notion dagognienne "d'augmentation iconique" ne fait que confirmer l'orientation aristotélécienne et non platonicienne de la philosophie ricœurienne de l'imagination que nous avons signalée dans la première partie de notre article.

¹⁴ Ryle, *La notion d'esprit* (Paris: Payot, 1978), 244.

¹⁵ Dans le même ordre d'idées, Ricœur se demande si une *logique de l'hypothétique* et une *grammaire de "l'oratio obliqua"* ne présupposent pas une phénoménologie du néant et de la similitude qui serait capable d'aller à la racine de cet usage combiné du "comme si" et du "n'est pas" qui paraît être la caractéristique fondamentale de notre expérience de "l'imaginer."