

Nanine CHARBONNEL

Métaphore et philosophie moderne

Je ne voudrais pas ici reprendre les analyses et les thèses proposées dans les trois volumes de *La Tâche aveugle*¹, mais il me faut rapidement, de façon préalable, les situer et les résumer. J'y ai bien tenté une *sémantique*² de la métaphore mais, ce faisant, il m'a semblé que je demeurais philosophe, plus : que j'étais au cœur des domaines les plus philosophiques qui soient, puisque je maniais les questions métaphysiques de l'identité et de la différence, de la ressemblance et de l'analogie, de l'être et du devoir-être, du modèle et de l'imitation. En même temps, je me sentais différer des autres philosophes, même ceux de la philosophie analytique, parce que je travaillais sur des corpus de textes, non sur des phrases isolées. J'ai vu peu à peu m'apparaître des hypothèses générales à partir du *contenu* réel de ce que des énoncés métaphoriques disaient dans des textes précis et les plus nombreux possibles sur un même sujet, des textes d'opinion et non des textes poétiques ou de roman, portant sur des sujets anthropologiques majeurs : éducation, politique, spiritualité.

Je rappellerai quatre propositions :

- Première thèse : la métaphore n'est pas un phénomène de langue mais un phénomène de discours, et donc de *pensée*. Et pas besoin de recourir à la pensée inconsciente et autres Imaginaires... Faisons le pari qu'il y va de la raison, qu'il existe une raison rhétorique, distincte de la raison logique, mais éminemment rationnelle, et qui se manifeste dans le discours du locuteur, non dans quelque histoire de la langue que ce soit. Bref, refusons absolument de confondre la métaphore, figure de discours, figure de pensée, et la catachrèse non-figure. Lorsque je dis "le pied de la table", "la clarté du jour", "la souris de l'ordinateur", je ne fais, ordinairement, pas de métaphore.

¹ Cf. N. Charbonnel, *La Tâche aveugle*, vol. I, *Les Aventures de la Métaphore* ; vol. II, *L'important, c'est d'être propre* ; vol. III, *Philosophie du modèle*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1991-1993.

² Malgré des incompréhensions (voir ici même, Klinkenberg, note 22), je maintiendrai le refus de la distinction entre pragmatique et sémantique.

- Deuxième thèse : il n'y a métaphorisation que s'il y a rapprochement entre réalités **hétérogènes**. La percée à l'œuvre dans l'énoncé métaphorique est une percée de la *ressemblance*, mais d'une ressemblance qui unit non des entités reconnues homogènes, appartenant à un même genre ontologique, mais bien des entités appartenant à deux genres hétérogènes : Achille et un lion, une femme et un rossignol, une cité et un navire, Dieu et un berger... Après Michel Le Guern, mais en donnant comme critère cette question de l'hétérogénéité et non pas comme il le fait la seule question de la quantité ou de la qualité, j'ai repris, pour clarifier la notion française si ambiguë de "comparaison", la distinction encore ouvertement proposée par un des derniers manuels de Rhétorique originaux parus en Europe en latin, un manuel de 1704, la distinction entre **comparatio** et **similitudo**. Quoiqu'en latin même, ces mots n'aient pas toujours porté ces sens différents, utilisons-les, dans une sorte de latino-français, pour bien spécifier la différence entre

SIMILITUDO
entités hétérogènes

*elle est belle
comme un soleil*

COMPARATIO
entités homogènes

*elle est belle
comme sa mère*

- Troisième thèse : tout énoncé métaphorique doit être considéré selon son régime sémantique.

Ici je ne crois pas faire de la pragmatique, mais bien toujours de la sémantique, et de la sémantique qui intéresse le philosophe. Un même mot ou syntagme métaphorique, voire une même phrase, peuvent avoir un sens différent selon le régime sémantique auquel on doit les rattacher, et qui dépend de l'acte de langage que le locuteur fait par eux :

• Quand Roméo dit de Juliette "c'est le soleil de mes journées", il s'agit d'un **régime sémantique expressif**.

• Quand Niels Bohr disait du noyau de l'atome, autour duquel tournaient les électrons "c'est le soleil des électrons", il s'agit d'un **régime sémantique cognitif**.

Dans un cas, nous sommes en présence d'expressivité, en l'occurrence l'expression d'un sentiment de contentement à propos des relations qui unissent Roméo à Juliette (je pense à elle toute la journée, sa pensée ne me quitte pas). Dans l'autre cas, le locuteur n'a pas pour but d'énoncer son sentiment, mais de proposer une connaissance de la réalité.

Le mécanisme de l'énoncé métaphorique est le même dans les deux cas ; il consiste à identifier (ou à rapprocher) – peu importe la forme grammaticale su-

perficielle de la phrase – deux entités qui ne sont pas du même genre, en faisant de l’entité comparante le porteur par excellence d’un trait sémantique non ontologiquement constituant. Il y a donc doublement dissymétrie, que j’appellerai volontiers “double exagération” :

- dissymétrie, hétérogénéité dans l’opération parce qu’on rapproche des hétérogènes, on compare du non-comparable, on les prend pour comparables ;

- et de plus, dissymétrie parce qu’on fait d’un représentant (le lion) l’équivalent du nouveau genre que l’on va créer pour l’occasion, le genre de tous ceux à qui on va attribuer une des qualités (non zoologique) du lion : sa bravoure.

Ce mécanisme est à la base de tout énoncé métaphorique, mais il sert à faire deux actes de langage tout à fait différents dans les deux régimes sémantiques que nous avons distingués :

- soit exprimer un sentiment, attribuer une valeur à une situation (Juliette est le soleil de mes journées, et c’est *bon*, – ou mauvais),

- soit connaître une réalité, comprendre de l’être (les électrons tournent autour du noyau avec un mouvement circulaire, et cela est *vrai*, – ou faux).

- Quatrième thèse : il n’y a pas seulement du régime sémantique expressif et du régime sémantique cognitif.

Ici est le cœur des hypothèses que j’ai présentées dans *La Tâche aveugle* : il m’a semblé pouvoir montrer l’existence, dans les textes d’opinion, d’un grand nombre d’énoncés métaphoriques qui ne relèvent ni d’un régime sémantique expressif, ni d’un régime sémantique cognitif, mais bien de ce que j’appelle **régime sémantique praxéologique** ou **praxéoprescriptif**, c’est-à-dire qui enjoignent quelque chose à propos d’une praxis.

Ces énoncés ne se contentent pas de porter un acte de langage d’expressivité. Ils font autre chose : par l’appel à un comparant (toujours hétérogène) et valorisé (comme dans le régime sémantique expressif) ils enjoignent au lecteur, à l’interlocuteur, quelque chose à faire, dans la praxis extralinguistique. Dire : « L’enfant est une plante qui a besoin de beaucoup de soleil » (Michelet) c’est enjoindre au parent de donner à l’enfant de l’affection.

Ici la lecture de textes, voire de corpus systématiques, est capitale, car cet acte de langage, explicite, est quelquefois “indirect”. Le sens de la comparaison métaphorique est donné par l’ensemble du texte, où se trouvent presque toujours des syntagmes indiquant le devoir-être, même si la phrase particulière où se fait la métaphore, à la différence de celle que nous venons de citer, n’en contient souvent aucun.

Après ces rappels, je soutiendrai maintenant la proposition suivante : la plupart des grands courants de la philosophie moderne³, si opposés qu'ils se veulent, communient dans une même fâcheuse incompréhension de ces distinctions. Il faut s'interroger sur le sens de ces incompréhensions (dont on ne sait si on doit les appeler "oubli", du moins sans aucune nostalgie d'une quelconque avant-modernité qui aurait été meilleure qu'elle, ou encore "cécité").

Courants dominants et courants dominés de la pensée occidentale moderne, plus précisément courants anti-rhétoriques et courants qui se diront pro-rhétoriques, et plus précisément encore courants anti-métaphore et courants pro-métaphore, partagent, malgré les apparences, trois mêmes oublis.

I- Un même oubli de la différence entre langue et discours, c'est-à-dire une même cécité à la dimension rhétorique.

Une des tentations de la modernité philosophique a consisté à croire résoudre les problèmes que pose l'anthropologie de l'être parlant, en rabattant le maniement du langage (le discours), sur l'existence de la langue. Il est frappant que cette distinction même, parole/langue, ait dû attendre Saussure pour être formulée, alors même que la Rhétorique antique d'une part, et certains penseurs médiévaux d'autre part, la mettaient de fait en œuvre. Toute une modernité peut au contraire s'analyser comme l'effort désespéré d'effacer cette distinction, de croire améliorer les rapports entre l'homme et la vérité en "objectivant" le langage dans sa seule dimension de langue. Mais ce sont alors plusieurs tendances qui se manifestent :

1° ce qu'on peut appeler les courants dominants, qui assignent à la philosophie de gagner ou de fonder la course aux vérités (de Descartes à Carnap) : ils peuvent bien s'opposer violemment, au XVIIe, au XVIIIe siècle, sur l'origine des connaissances (être sensualistes ou être innéistes), ils n'en partagent pas moins le même rêve de réduire le plus possible le rôle du langage, à défaut de s'en passer. Dès le XIVe siècle, l'avait emporté la nouvelle doctrine scotiste affirmant qu'on ne connaît pas les choses, mais les idées que l'on en a, idées que chacun a dans son esprit, de quelque façon qu'elles y soient arrivées, par les sens ou par Dieu. Dès lors, progresser dans la vérité ce serait améliorer la netteté de ses idées, leur clarté, leur distinction et leur enchaînement. Le polissage de

³ J'entends cet adjectif dans toutes ses acceptions, aussi bien celle en usage chez les historiens (XVIe-XVIIIe siècles), que dans le grand public (XIXe-XXe, ou encore tout courant d'avant-garde). Ce serait le *résultat* normal des recherches, que de donner un des critères de la modernité de la pensée, par l'apparition (dès le XIVe siècle) d'une nouvelle attitude à l'égard de la métaphore.

l'évidence ne devient-il pas le moyen rêvé du savoir ? Alors, on n'aura besoin que de mots univoques et de syntaxe logique, pour transmettre ces évidences ; et la philosophie sera scientifique, elle aussi, comme les autres sciences, en étant une "langue bien faite". Pour de telles ambitions, la métaphore est au mieux inutile, au pis dangereuse ; la philosophie ne doit s'y intéresser que pour l'éviter. En faire une propriété *du mot* localise le danger ; il suffit alors de transmettre au jeune philosophe la consigne de fuir ces mauvais lieux. On pourrait citer, parmi beaucoup d'autres, le texte de Locke dans l'*Essai sur l'Entendement humain* de 1690, à la fin d'un chapitre intitulé *De l'Abus des mots* : Locke y demande qu'on regarde « les termes figurés » « comme une imperfection et un véritable abus du langage ».

« Si nous voulons représenter les choses comme elles sont, il faut reconnaître qu'excepté l'ordre et la netteté, tout l'Art de la Rhétorique, toutes ces applications artificielles et figurées qu'on fait des mots (...) ne servent à autre chose qu'à insinuer de fausses idées dans l'esprit, qu'à émouvoir les passions et à séduire par là le jugement ; de sorte que ce sont en effet de parfaites supercheries. (...) Et on ne peut les regarder que comme de grands défauts ou dans le langage ou dans la personne qui s'en sert, partout où la vérité est intéressée »⁴.

Danger, mensonge, supercherie : employer des mots figurés, c'est, pour Locke, employer des mots faux. Le positivisme logique du premier XXe siècle ne dira pas autre chose. Avec les meilleures intentions du monde, ces voitures-balais de la pensée embarquent tous les déviants et prennent les comédiens pour de vrais criminels. "Prendre pour", ici, est d'une regrettable confusion : et celle-ci de consister précisément à être aveugle à un autre "prendre pour", volontaire et ludique cette fois, le "prendre pour" ou le "faire-comme-si" de la dimension rhétorique en général et de la métaphore en particulier. Que ce ne soient pas seulement l'erreur ou le mensonge qui "prennent pour", qui disent autre chose que ce qui est, voilà qui devient incompréhensible à une certaine mentalité philosophico-scientifique qui a dominé.

Locke ici n'ouvre la modernité empirico-sémiotique qu'à se placer dans l'héritage nominaliste. C'était bien Guillaume d'Occam qui mettait au cœur de sa doctrine la notion d'intuition directe (sensible ou intellectuelle) du singulier, dans l'évidence simple, et qui faisait du signe ce qui se réfère immédiatement à ce singulier. « (...) Le point de vue d'Occam est l'atomisme sémantique. (...) La signification sur quoi tout repose, en dernière analyse, est comprise comme la relation du *nom propre ou commun* aux choses singulières dont il est le signe. La signification du signe conceptuel mental est donc purement extensionnelle,

⁴ Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, I. III, ch. X, trad. Coste, reprint Paris, Vrin, 1983, p. 412.

en complète affinité avec un monde physique composé exclusivement de substances et de qualités »⁵. Dans une telle approche, comment rendre compte de la métaphore ? *Elle est, avec toutes les autres figures, repoussée hors de la sphère de la signification, c'est-à-dire de l'intentionnalité de l'esprit (de sa référence directe aux choses) : « il n'y a pas de distinctions de conjugaison et de figures pour les verbes mentaux »*⁶.

2° Sur un tel fond idéologique dominant, les tentatives, au XXe siècle, de penser à nouveau la dimension rhétorique, doivent apparaître foncièrement grevées par ce qu'elles sont : des réhabilitations. Elles se situent encore dans la problématique de l'adversaire et, cherchant à restreindre la place du vainqueur, n'emportent que le cœur des vaincus.

Disons quelques mots de deux pensées marquantes quoique fort différentes, celle de Perelman, celle de Gadamer.

Chaïm Perelman a, certes, bien mérité de la Rhétorique en sous-titrant son célèbre *Traité de l'Argumentation* en 1958 : *La nouvelle Rhétorique*. Nul plus que lui n'est critique des courants dominants de la philosophie moderne, qui, empiristes ou rationalistes, n'ont cessé d'exalter l'évidence de la sensation ou du calcul⁷. Aussi prend-il bien soin de définir la rhétorique qu'il veut (r)établir, comme étant non pas une logique du vraisemblable (terme devenu péjoratif) mais « la logique du préférable »⁸. Pourtant, il demeure dans l'univers de la Dialectique (au sens aristotélicien du terme), c'est-à-dire dans l'optique de l'argumentation. Certes encore, nul plus que lui n'a contribué à réunir la figure et l'argument, jusqu'à penser la figure comme « un argument condensé ». Mais précisément, si la Rhétorique, c'est la « logique des jugements de valeurs » (définition d'un domaine fort noble, mais qui est peut-être, plutôt, celui du lieu de recouvrement entre dialectique et rhétorique, non l'essence du rhétorique), alors les figures intéressantes sont pour Perelman les « procédés de qualification et de disqualification » liés aux grands types d'argumentation (ainsi, l'appel au réel ou à l'apparent, aux fins et aux moyens, à l'acte et à l'essence, à la quantité et la qualité, etc.). Très curieusement, Perelman relègue les autres, celles qu'on appelle ordinairement figures de rhétorique, à la périphérie de sa nouvelle Rhétorique, et très significativement, il les caractérise comme étant « des arguments de

⁵ Alain de Libera, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1996, p. 363.

⁶ *Ibid.*, p. 366.

⁷ Il faut relire son article "De l'Évidence en métaphysique" (1964), repris dans *Le Champ de l'Argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, puis dans *L'homme et la Rhétorique*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1990.

⁸ Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, "Logique et Rhétorique" (1950), dans *Rhétorique et Philosophie*, Paris, PUF, 1952, p. 16; repris dans Alain Lempereur (dir.), *L'homme et la rhétorique. L'école de Bruxelles*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, p. 129.

présence », c'est-à-dire « une série de procédés destinés surtout à augmenter l'intensité de l'adhésion par ce que nous appellerions l'impression de présence ou de réalité »⁹. Il faut mesurer la portée de cette assignation : « C'est dans ce groupe que nous placerions l'analogie sous ses différentes formes, et notamment la métaphore »¹⁰.

Présence : aussi n'est-on pas très loin, malgré les apparences, des milieux de la phénoménologie. Abordons alors la connexion que veut établir Hans-Georg Gadamer entre vérité et rhétorique. Le philosophe italien Gianni Vattimo le rappelle avec faveur dans son recueil au titre révélateur, *La fin de la modernité* :

« *Vérité et Méthode* [le grand ouvrage de Gadamer, paru en 1960] avait opposé à la conception scientifique du vrai, défini comme vérifiabilité méthodique suivant des critères publics et contrôlables, l'idée d'une vérité prenant pour modèle l'expérience de l'art. (...) En quoi tout cela concerne-t-il le rapport vérité-rhétorique ? Nous comprenons ici la rhétorique au sens large et générique où l'entend Gadamer lui-même ; à savoir, comme art de la *persuasion* à travers le discours. Or l'évidence et la force de conviction avec lesquelles s'impose le patrimoine de la conscience commune, le *kalón*, est une évidence de type rhétorique ; Gadamer affirme : “L'*eikós*, le *verisimile*, le vraisemblable, l'éclairant [*das Einleuchtende*] font partie d'une série qui défend sa légitimité propre contre le vrai et la certitude du prouvé et du su” (*Vérité et Méthode*, trad. p. 341). La vérité herméneutique – c'est-à-dire l'expérience de vérité à laquelle renvoie l'herméneutique et qu'elle voit exemplifiée dans l'expérience de l'art – est essentiellement rhétorique. “(...) Convaincre et éclairer sans être en mesure d'apporter une preuve, tels sont manifestement le but et les limites aussi bien de la compréhension et de l'interprétation que de l'art du discours et de la persuasion rhétorique” (*Kleine Schriften*, I, 117, trad. p. 128) »¹¹.

Étrange position, qui semble vouloir reconquérir à la rhétorique le champ d'une véridicité, et qui exalte pour ce faire non seulement l'évidence intellectuelle (et nullement la discursivité) mais bien surtout l'expérience muette, solitaire et sublime de l'œuvre d'art... Pourquoi aller chercher la rhétorique pour cela, si ce n'est parce que se confondent depuis longtemps, dans toute une tradition de la pensée occidentale, le rhétorique et le poétique¹² ?

⁹ “Logique et Rhétorique”, 1952, p. 32; 1990, p. 143.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Gianni Vattimo, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne* (1985), trad. de l'italien par Ch. Alunni, Paris, Seuil, 1987, pp. 139-140.

¹² Il est à noter combien l'attitude de Paul Ricœur dans *La Métaphore vive* (Paris, Seuil, 1975), critiquant sous le nom général de “Rhétorique” un courant pourtant bien particulier et

3° Et c'est bien à leurs branches mêlées que se sont agrippés certains autres rebelles aux courants dominants. Un Nietzsche au XIXe siècle, un Paul de Man, un Ernesto Grassi au XXe siècle, appartiennent à ce que j'ai proposé d'appeler la « rhétorisation de la philosophie »¹³, apparent renversement, ici aussi, des valeurs établies. Or ils ne se contentent pas d'exalter la métaphore ; ils la voient à l'œuvre partout, la confondant avec la catachrèse (synchronique et diachronique), et enrôlant même sous sa bannière n'importe quel tour, n'importe quelle tournure, le fait même de qualifier, plus : le fait même de nommer. Est paré alors du prestige de la métaphorisation, de ses pompes et de ses œuvres, tout déplacement, du moment qu'il se dit en langue, et même le déplacement premier, celui des choses aux mots. Sous prétexte d'embrasser la rhétorique, c'est bien là l'étouffer. Mais si Nietzsche est peut-être le premier, à se servir de cette pseudo-métaphore généralisée pour porter des coups de boutoir censés définitifs à toute philosophie qui voudra se présenter comme vérité, il n'est nullement l'inventeur de cette conception-là de la métaphore¹⁴. C'est ici que se manifeste l'urgence de ne pas écrire (et penser) des histoires séparées, de la théorie rhétorique d'une part, et de la philosophie – comme aussi bien de l'herméneutique biblique et même de la théologie en général. Rivaux sont, en effet, à la fois à la même époque et successivement, les disciplines qui se veulent propriétaires du sens. Rivaux et donc débitrices, liées par le partage réciproque d'une même façon de lire, voire par l'influence acceptée d'une domination à places renversables. Et concernant la métaphore, précisément, Nietzsche a suivi ici ce qui était devenu à son époque le lieu commun des manuels de Rhétorique en langue allemande¹⁵. Par quels maillons diffusaient-ils la « nouvelle tradition » rhétorique qui s'était mise en place dès le début du XVIIIe siècle, c'est une recherche qu'il faut mener, à l'échelle européenne. Toujours est-il que Nietzsche, par l'intermédiaire de manuels de rhétorique et de philologie, recueillait, en fait, l'héritage d'une métaphysique plus ancienne, qui se méprenait tout autant sur la rhétorique humaine

bien circonscrit de la Rhétorique (celui qui confond le discours avec le mot) et réservant ses louanges à la Poétique, nuit à la clarté des débats. Très lucide par rapport à Derrida, Ricœur est pourtant pris encore dans une problématique philosophie/poésie qui est voisine. – Se réclamant certes d'une tout autre méthode, la célèbre *Rhétorique générale* (Larousse, 1970) du groupe μ (μ comme l'initiale de Métaphore) posait elle aussi d'une façon très surprenante et mutilante le problème : « La rhétorique est la connaissance des procédés de langage caractéristiques de la littérature » (p. 25).

¹³ Cf. mon article « Rhétorique antique et philosophie moderne », in *La Rhétorique grecque. Actes du colloque Octave Navarre*, Publications de la Faculté des Lettres de Nice, 1994, pp. 276-290.

¹⁴ Cf. *Les Aventures de la Métaphore*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1991.

¹⁵ Cf. mon article « Rhétorique et (post)modernité ou l'absence de tout bouquet », in Renée Bouveresse (dir.), *Éducation et philosophie. Écrits en l'honneur d'Olivier Reboul*, Paris, PUF, 1992, pp. 221-229.

que ne le faisaient les théories de l'évidence, métaphysique qui détruisait elle aussi l'essence même du "faire-comme-si" rhétorique, en le décryptant dans tout transfert. Nietzsche écrit :

« Il n'est pas difficile de prouver que ce que l'on appelle "rhétorique", pour désigner les moyens d'un art conscient, était déjà en acte, comme moyens d'un art inconscient, dans la langue et dans la formation [Werden] de celui-ci. (...) Le procédé le plus important de la rhétorique, ce sont les *tropes*, les désignations impropres. Mais tous les mots sont en soi et dès le commencement, quant à leur signification, des tropes »¹⁶.

Or c'est l'écho direct de ce qu'écrivait Vico cent-cinquante ans plus tôt :

« Tous les premiers tropes sont des corollaires de cette logique poétique, et parmi les tropes, le plus lumineux, le plus nécessaire et le plus usité est sans contredit la métaphore ; figure d'autant plus excellente qu'elle dote de sens et de passions les choses inanimées. (...) La critique nous éclaire sur le temps de la naissance des langues, en nous démontrant que toutes les métaphores, au moyen desquelles on compare les corps aux œuvres abstraites de l'esprit, et on applique à celles-ci ce qui est le propre de ceux-là, doivent avoir eu lieu pour la première fois à l'époque de la naissance de la philosophie. (...) Dans toutes les langues, la plus grande partie des expressions par lesquelles on désigne les choses inanimées sont empruntées aux dénominations du corps humain : ainsi *chef* ou *tête* se dit d'une sommité ou d'un commencement ; en *face* et au *dos* se dit pour devant et derrière ; (...) on dit les *yeux* de la vigne (...). Chaque langue pourrait nous fournir une infinité de ces exemples, et cela démontre d'autant plus la vérité de cet aphorisme : que l'homme ignorant fait de lui-même la règle de l'univers. Et en effet, dans les expressions que nous venons de rapporter, l'homme a fait de son être un monde entier »¹⁷.

La projection de l'esprit ignorant est censée être une poussée de la puissance de l'imagination (qui devient, dans un sens nouveau, aussi bien *création* que *visualisation*), et c'est pourquoi Vico, contrairement à Locke, saluera la « métaphysique de l'imagination ».

La façon dont Paul de Man a célébré les pages nietzschéennes comme neuves et comme justes, continue à obérer lourdement, surtout depuis la traduction de son ouvrage majeur¹⁸, les approches françaises. La funeste lignée Vico-Rousseau-Hamann-Novalis-Gerber-Nietzsche est célébrée comme premiers pas

¹⁶ Nietzsche, *Cours sur la rhétorique* (1872-1873), trad. in *Éducation et philosophie. Écrits en l'honneur d'Olivier Reboul*, o.c., p. 202 et 203.

¹⁷ Vico, *La Science nouvelle* (1725), trad. princesse de Belgiojoso, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993, pp. 146-147.

¹⁸ Paul de Man, *Allégories de la lecture*, Paris, Galilée, 1989.

d'une heureuse déconstruction, alors même qu'elle me paraît au contraire fonder le pilier le plus noir des théories modernes du sens.

Refus du mensonge, ou bien exaltation d'une vérité "du corps", c'est peut-être toujours se méprendre sur l'étonnante dimension rhétorique, qui n'est précisément ni mensonge (même si elle en emprunte les phrases), ni nécessité de la langue (même si celle-ci puise dans ses inventions), ni visualisation accentuée (même si l'évocation d'images mentales joue un rôle déterminant dans la *force* du comparant métaphorique¹⁹, – mais pas dans son mécanisme sémantique). Quant à ceux (comme Perelman) qui veulent mettre l'accent sur l'existence irrépressible du persuasif, ils font fort bien, mais l'essence du rhétorique n'est pas *seulement* le persuasif, elle est dans un faire-comme-si qui dépasse la persuasion. Ce faire-comme-si peut servir à l'argumentation, fournir la terminologie, favoriser les rêveries ; il ne consiste pas en elles. Et le métaphorique est le cœur de ce cœur ; voyons maintenant comment, à la recherche de son mécanisme, les philosophies modernes partagent encore souvent une deuxième grande cécité.

II- Un même oubli de la différence entre deux ressemblances, la ressemblance du concept et la ressemblance de la métaphore

1° Que ce soit pour l'exalter ou pour la dénoncer, les philosophes qui ont travaillé sur la question du sémantisme de la métaphore ont eu tendance à rabattre celle-ci sur le concept. Ou bien pour déplorer qu'elle ne fût pas aussi rigoureuse que la classification conceptuelle, ou bien pour se féliciter de ce qu'elle fût moins rigoureuse, plus flexible que le concept, voire même de ce que le concept ne soit au fond qu'une métaphore ne se sachant pas telle. Or c'est là, je le crois, évincer la question centrale de la *ressemblance* maniée par la métaphore, qui mime mais n'est pourtant aucunement celle à l'œuvre dans le concept²⁰.

Insistons sur des exemples de ces deux dernières attitudes. C'est Paul de Man rangeant, tout au long de son livre *Allégories de la lecture* (paru en anglais

¹⁹ Sur ce point, il faut lire les séduisantes analyses de Jean-François Nordmann, "Qu'est-ce qu'une métaphore expressive ? Une perspective phénoménologique", in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, n° 3, dossier "Rhétorique", 1995, pp. 77-101.

²⁰ L'éviction de la question de la ressemblance me paraît constitutive de la modernité. Il faudrait ajouter les cas de la *Rhétorique générale* du groupe μ (faisant de la métaphore « le produit de deux synecdoques », p. 106), et du lacanisme (cf. I. Soler, "Psychanalyse et rhétorique : un rendez-vous manqué", *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, n° 3, déc. 1995, pp. 25-46). Pour ma théorie du fonctionnement sémantique de la métaphore et du concept, cf. *L'important, c'est d'être propre*, chap. II.

en 1979, et en traduction française en 1989), la conceptualisation parmi les processus métaphoriques. Ainsi : « La conceptualisation, conçue comme un échange ou une substitution de propriétés basées sur la ressemblance, correspond exactement à la définition classique de la métaphore telle qu'on la trouve dans les théories de la rhétorique d'Aristote à Roman Jakobson »²¹.

Mais c'est aussi Paul Ricœur dans *La Métaphore vive*. Ricœur qui est si sensible à la confusion entre l'*idem* et l'*ipse*, qui distingue si bien et à si juste titre l'identité de soi à soi (l'*ipse*) et l'identité entre deux (l'*idem*), est totalement insensible à la différence, au sein de l'*idem*, entre l'identification faite par le concept et l'identification faite par la métaphore. Plus encore, il fait de la métaphore un stade préparatoire au concept, et du coup lui accorde même une valeur plus grande, une sorte d'aptitude métaphysique admirable à reconfigurer l'ontologie, mieux que le poussif et froid concept. Il écrit :

« La même opération qui fait “voir le semblable” est aussi celle qui “enseigne le genre”. Cela aussi est chez Aristote. Mais s'il est vrai qu'on apprend ce qu'on ne sait pas encore, faire voir le semblable, c'est produire le genre dans la différence, dans la transcendance du concept. C'est ce qu'Aristote signifiait par l'idée de “parenté générique”. La métaphore permet de surprendre ce stade préparatoire à la saisie conceptuelle parce que, dans le procès métaphorique, le mouvement vers le genre est arrêté par la résistance de la différence et en quelque sorte intercepté par la figure de rhétorique. C'est de cette manière que la métaphore révèle la dynamique à l'œuvre dans la constitution des champs sémantiques, la dynamique que Gadamer appelle la “métaphorique” fondamentale, et qui se confond avec la genèse du concept par similarité. C'est d'abord une ressemblance de famille qui rapproche les individus avant que la règle d'une classe logique les domine. La métaphore, figure de discours, présente de manière *ouverte*, par le moyen d'un conflit *entre* identité et différence, le procès qui, de manière *couverte*, engendre les aires sémantiques par fusion des différences *dans* l'identité »²².

Et aussi :

« Avançant encore d'un degré, ne pouvons-nous former l'hypothèse que la dynamique de pensée qui se fraye la voie à travers les catégories déjà établies est la même que celle qui engendre toute classification ? »²³

²¹ *Allégories de la lecture*, trad., o.c., p. 314.

²² Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, pp. 251-252. Souligné dans le texte.

²³ *Ibid.* p. 251.

Deux mauvaises lectures, courantes à notre époque, celle d'Aristote (les passages sur la métaphore dans la *Poétique*) et celle de Kant pèsent de tout leur poids sur ces confusions, et seraient à discuter en détail²⁴.

On pourrait d'ailleurs montrer comment, dans la modernité des philosophes et des rhétoriciens, ce n'est pas seulement la métaphore mais bien l'ensemble des figures de rhétorique, qui est ainsi à tort "logicisé". Il y a là un trait fondamental de la modernité, cette tendance à prendre au pied de la lettre les énoncés rhétoriques, à analyser (dans les théories) ou à utiliser (ainsi le fait Rousseau²⁵), **les "comme si" rhétoriques en en faisant de réels processus logiques**. Voici que, dès le XVIIIe siècle, l'hyperbole est confondue avec l'assertion d'un excès ontologique réel, la métonymie avec la substitution logique entre la cause et l'effet, la synecdoque avec la substitution logique entre tout et partie, l'oxymore avec l'assertion d'une contradiction véritablement existante.

Cette "logicisation" des figures de rhétorique en général et de la métaphore en particulier est (du moins jusqu'au structuralisme) inséparable d'une ontologisation. Les figures de rhétorique sont alors légitimées parce que disant les vérités cachées du monde. Un manuel de rhétorique publié à Bruxelles vers 1850, d'un professeur de littérature à l'université de Liège, un certain A. Baron, le disait explicitement : « la rhétorique ne fait que constater les lois universelles de la nature »²⁶.

Pour apprécier ces dérives, il est éclairant de mieux comprendre leur genèse. C'est sans doute au début du XVIIIe siècle que tout se noue. La confusion de la figure de rhétorique avec l'opération conceptuelle est patente au moins depuis Vico. Dans la fameuse *Scienza Nuova* (1725), non seulement, comme nous l'avons vu, la métaphore est confondue avec l'extension catachrétique (s'inscrivant dans le premier oubli que nous avons analysé, qui rabat la rhétorique sur la philologie historique), mais aussi la métaphore en acte, l'allégorie, est prise pour

²⁴ Renonçant à le faire ici, je rappellerai seulement ces lignes salubres d'Alexis Philonenko : « La fonction schématique fut mal entendue, Kant ayant dit d'une part que l'imagination *empirique* produit l'image (Bild), et d'autre part que l'imagination *transcendantale* réalise les catégories. On a cru pouvoir trouver dans cette analyse au fond phénoménologique une difficulté ; il sembla sensé de hiérarchiser les degrés de la force de l'imagination et de les réunifier. La lecture hégélienne que nous avons voulu dénoncer comme celle de Heidegger, veut rétablir une unité hiérarchique en visant comme point suprême l'unité ontologique de l'imagination transcendantale qui est source par scission du concept (moment transcendantal) et du divers (moment empirique). (...) Dans tous les cas, on ne s'attarde guère sur le fait que l'imagination transcendantale en concrétisant l'entendement le fait apparaître non plus seulement comme siège des purs concepts, mais comme pouvoir des règles. Mais il est vrai que ces fausses notes sont guidées par un rejet de la seconde édition de la *Critique de la Raison pure* », *Études kantienne*, Paris, Vrin, 1982, p. 28.

²⁵ Je renvoie à mon ouvrage à paraître, *Rousseau, une métaphysique du propre*.

²⁶ A. Baron, *Manuel de Rhétorique*, Bruxelles, s.d., p. 280.

une généralisation. « En effet, ce mot *allégorie* signifie *diversiloquium*, parce qu'il exprime en quelque sorte que les différentes espèces ou les différents individus, compris dans les mêmes genres et renfermant un rapport commun à l'espèce ou aux individus, doivent avoir une expression univoque ou uniforme. Le nom d'Achille, par exemple, représente la valeur commune à tous les hommes forts ; celui d'Ulysse représente la prudence commune à tous les sages : de manière que ces allégories sont à vrai dire l'étymologie des langages poétiques ; langages dans lesquels les origines ou les racines étaient univoques, tandis que les racines des langues vulgaires ne sont ordinairement qu'analogues »²⁷. Confondre l'allégorie (ou l'antonomase) avec l'univocité de la dénomination générique²⁸, ou plus exactement considérer que les deux se confondent à l'origine des temps, dans une langue poétique supérieure à celle du concept, c'est donner à la métaphysique future, dans la poésie, un modèle censé atteindre le vrai de la genericité d'une manière plus sûre. Alors commence ce type d'exaltation de la métaphore qui, loin d'être le contraire de la position lockéenne, n'en est, à la même époque, que l'inverse et la volte-face, communiant avec elle dans une même logicisation, et dans une même croyance que le déplacement métaphorique consiste dans l'expression de l'esprit par le corps (dans une figuration sensible).

La confusion par Vico de la métaphore ou des autres tropes avec les opérations logiques de l'entendement, s'accompagne en effet chez lui, comme dans la tradition nominaliste, de l'explication par la perception. C'est ainsi que la synecdoque est confondue avec la perception réelle de la seule partie : « La synecdoque passa dans le langage, lorsque les hommes s'élevèrent des particularités aux généralités, et qu'ils réunirent ensemble plusieurs parties dont ils firent des objets complexes. Ainsi, nous trouvons souvent dans le latin vulgaire le mot *caput* pour l'homme ou la personne : car, au commencement, la tête de l'homme était souvent seule visible au-dessus des broussailles dans lesquelles son corps était caché (...). *Puppis* fut pris pour le navire, parce que c'est le point le plus élevé du navire, et par conséquent celui qu'on aperçoit le premier du rivage. De même (...) un navire fut appelé une *voile* »²⁹.

Et voilà comment on se met à affirmer que « ces formes de langage [les tropes] eurent à leur origine une signification propre et naturelle, et que ce fut

²⁷ Vico, *La Science nouvelle* (1725), coll. Tel, p. 146.

²⁸ Vico est certes sensible à un phénomène qui est effectif et important dans la métaphorisation : le fait qu'un individu générique (le lion) soit pris comme le porteur par excellence d'une qualité (le courage) : cf. *L'important c'est d'être propre*, p. 114. Mais la métaphorisation implique une attribution qui joue par-delà les barrières génériques ; elle ne les constitue pas (elle en mime d'autres).

²⁹ *Ibid.*, Livre II, Corollaires, p. 148. On en voit l'héritage jusqu'à Charles Bally (cité dans *Les Aventures de la Métaphore*, p. 266).

par un travail successif que les hommes arrivèrent à trouver les mots, au moyen desquels ils expriment aujourd'hui les formes abstraites et les genres renfermant leurs espèces, aussi bien que la réunion des parties qui forment un tout »³⁰. Or il est frappant que certains commentateurs d'aujourd'hui redécouvrent avec ivresse ces pages vichiennes, et croient pouvoir les célébrer³¹.

Après Vico, la voie sera ouverte pour que, dans les courants philosophiques anglais et allemand surtout, la métaphore soit célébrée comme la pensée d'une saisie "encore plus juste" que celle du concept. Cela culminera, dans la métaphysique romantique de l'Analogie, par la croyance que le rapprochement des hétérogènes opéré par la métaphore serait une appréhension des réalités métaphysiques du monde plus juste que celle de la rationalité conceptuelle. Ce serait l'identification des opposés, et qui trouverait la véritable classification, celle qui reconnaîtrait l'unité des contraires dans une unité plus profonde.

2° C'est ici qu'il nous faut insister sur un point essentiel. Cette exaltation "relève" de la métaphore (abandon tout autant, puisqu'elle est vidée de la *question* de la ressemblance) ne peut se comprendre dans la philosophie (la rhétorique, la poétique, l'esthétique, la métaphysique) moderne, que si on la met en rapport avec les théories scolastiques de l'analogie. Ces théories ne sont nullement confinées à un Moyen-Âge dépassé, mais furent enseignées jusqu'à la fin du XVIIIe siècle au moins, à tous ceux qui deviendront des professeurs de philosophie (beaucoup plus tard encore à ceux qui passeront par les filières ecclésiastiques) ; et elles ne concernent nullement la seule théologie, mais bien le maniement général du langage et la valeur de la raison humaine.

C'est à bon droit que l'on peut suivre Jean-Luc Marion, parlant d'un « résultat capital » de sa recherche en histoire de la philosophie : « la modernité qui sépare décidément la théologie rationnelle (métaphysique spéciale) de la théologie révélée, et ceci, grossièrement, de Descartes à Kant, resterait pourtant déterminée par une question – l'analogie – propre à la théologie chrétienne, puisque issue du problème des noms divins »³². Mon hypothèse personnelle est, quant à

³⁰ *Ibid.*, p. 149.

³¹ Ainsi Bruno Pinchard : « Le propos de Vico ne se contente pas (...) d'identifier la métaphysique des poètes à une phénoménologie de la perception héroïque. Il se propose d'élaborer la logique particulière régissant les discours ainsi engendrés. Si Vico la décrit dans le vocabulaire de la logique aristotélicienne, elle en est, en fin de compte, la négation radicale. C'est en effet une logique où on ne distingue pas entre le genre, l'espèce et l'individu, une logique de la "réduction", dit-il lui-même. (...) Dans le genre fantastique [le genre donné par l'imagination], la différence entre l'universel et le singulier est abolie (...) ». Et : « La vérité et la fiction échangent leurs rôles dans un *parlare fantastico* général, qui est un "parler vrai" (*Science nouvelle*), fondant la possibilité de tout discours rationnel », *La Raison dédoublée*, Paris, Aubier, 1992, pp. 226-227 et 229.

³² J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, p. 18.

mon propre objet d'étude, aussi affirmatrice : ce sont ces théories de l'analogie qui fournissent, directement ou indirectement, les schèmes majeurs dans lesquels la pensée moderne sous toutes ses formes saisit la métaphore.

Les pensées théologico-philosophiques de l'analogie ont ceci de difficile pour l'historien de la pensée, qu'elles couvrent sous une même appellation, les contenus les plus contraires. Autant la pensée thomiste signifiait par l'analogie un rapprochement entre Créateur et créatures, *sur fond d'une hétérogénéité radicale*, autant les pensées des grands scolastiques qui vont influencer sur la philosophie du XVIIe siècle (Cajetan, Suarez) utilisent le mot canonique d'analogie pour désigner une *univocité* d'être.

Or c'est très exactement la même oscillation entre ressemblance extra-générique (celle de la métaphore) et ressemblance intra-générique (celle du concept) que nous trouvons dans la modernité avec l'ambiguïté du nouvel emploi de "métaphore". Et plus précisément encore, de même qu'on assiste pour le concept d'analogie à une « marche à l'univocité »³³, on assiste pour le concept de métaphore à ce qu'on pourrait appeler une « marche vers le pur et simple déplacement », oublié qu'est le problème fondamental du faire-comme-si-cela-se-ressemblerait-sur-fond-d'hétérogénéité-radical.

Il nous faut approfondir la manière dont est pensée la notion-clé en tous ces débats, celle de la *ressemblance*. Les thomistes proprement dits avaient déjà entre leurs mains un outil qui n'était pas simple à manier : la ressemblance première qu'ils élaboraient, celle entre les hommes et Dieu, pouvait à la fois s'entendre comme unissant des hétérogènes radicaux (et donc servir à penser la métaphore), et comme unissant des homogènes, puisque les uns créés à l'image de l'autre (et donc servir à penser le concept)³⁴. Or les scotistes et les suaréziens vont penser l'analogie de plus en plus comme univocité, rendant encore plus difficile la distinction entre concept et métaphore³⁵.

³³ *Ibid.*, p. 96.

³⁴ J'ai essayé de souligner cet impossible équilibre de l'analogie thomiste dans *Les Aventures de la Métaphore*, chap. I, § 5.

³⁵ Peut-être pourrait-on, sans malice, rapprocher la phrase ricœurienne déjà citée confondant métaphorique et « genèse du concept par similarité » (« La métaphore, figure de discours, présente de manière *ouverte*, par le moyen d'un conflit *entre* identité et différence, le procès qui, de manière *couverte*, engendre les aires sémantiques par fusion des différences *dans* l'identité »), avec la voltige suarézienne : « Tout ce que nous avons dit de l'unité du concept d'*ens* semble beaucoup plus clair et certain que le fait que l'*ens* soit analogue ; et donc il n'est pas correct, pour défendre l'analogie, de nier l'unité du concept ; et s'il fallait nier l'un des deux, ce serait plutôt l'analogie, qui est incertaine, que l'unité du concept, qui semble démontrable par des raisonnements certains. Mais, en fait, il ne faut nier ni l'une, ni l'autre » (Suarez, *Disputationes Metaphysicae* (1597), II, s. 2, n. 36, cité par J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 102-103).

Et il faudrait chercher comment vient ici se renforcer encore, sans doute, l'influence nominaliste déjà évoquée dans notre premier point. D'abord parce que cette nouvelle doctrine de l'analogie, dans sa version d'univocité, se bâtit sur une pensée de l'évidence :

« Suarez déploie une vaste doctrine sur les vérités éternelles, indépendantes de Dieu, fondées dans leur propre nécessité par l'identité logique. (...) Une pareille détermination autonome implique une évidence sans contamination ni mélange, pure et simple, une parfaite neutralité que n'affecte aucune irruption divine. (...) Et si l'intelligibilité des vérités éternelles ne se mesure plus à l'incompréhensibilité divine, elle ne peut se penser qu'à la mesure de l'évidence – dont la neutralité n'en fera jamais que *notre* évidence. L'indépendance des vérités éternelles ne s'impose donc à Dieu qu'en vertu de l'univocité de la vérité : la même identité logique (donc les mêmes contradictoires) s'impose à Dieu comme aux esprits créés. L'univocité du savoir constitue la condition épistémologique radicale de l'indépendance des vérités éternelles »³⁶.

Mais surtout parce que l'occamisme avait apporté une révolution dans la façon de concevoir la ressemblance. Contrairement à ce que l'on croit parfois, il ne la supprime nullement, mais il l'exalte de façon tout à fait neuve. D'abord, il la fait consister dans les seuls individus, et non dans un mouvement de pensée, quel qu'il soit (celui de la conceptualisation n'existant plus, on voit mal comment existerait celui de la métaphorisation, qui le mime) :

« Si Socrate et Platon entrent dans une série, celle des "hommes", et non pas Socrate et cette pierre, c'est simplement que Socrate est en lui-même tel qu'il ressemble à Platon tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire que leurs essences singulières se conviennent. Certains étants singuliers se ressemblent et peuvent être sérialisés seulement parce qu'ils sont chacun ce qu'ils sont ; comme le dit Ockham, "ils se conviennent parce qu'ils se conviennent" (*Summa Logicae*, I, 17). (...) L'ontologie n'a pas à s'occuper des ressemblances entre tel et tel étant mais de ce qu'est, en général (c'est là sa limite), la singularité, l'essence et l'existence singulières. C'est l'expérience, dans sa particularité, qui rencontre des ressemblances et parcourt des séries. Ces ressemblances et les séries correspondantes, on peut les expliciter mais non les fonder »³⁷.

Ne croira-t-on pas trouver, dans cette nouvelle façon de faire de l'ontologie, de quoi légitimer le rapprochement métaphorique, lequel semble bien, précisément, toujours célébrer des individus ? A cela s'ajoute encore une particularité de l'occamisme, qui me paraît remarquable :

³⁶ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., p. 69.

³⁷ Pierre Alféri, *Guillaume d'Occam. Le singulier*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 149.

« Comme l'a définitivement établi Claude Panaccio, l'occamisme ne se réduit aucunement à la *philosophie des ressemblances* professée dans le nominalisme classique d'un Locke ou d'un Hume : ceux-ci considèrent que l'objectivité de la ressemblance entre les choses singulières (*inter res*), qui rend inutile l'existence d'universaux *in rebus*, a un statut fondationnel irréductible ; pour Occam, au contraire, "l'appréhension de la ressemblance, loin de fonder la subsomption de deux objets sous un même concept spécifique, la présuppose", en sorte que, chez lui, à l'opposé de ce que soutiendra la philosophie des ressemblances de Locke jusqu'à Price, "c'est la ressemblance qui s'explique en termes de *cospécificité*, plutôt que l'inverse" (Cl. Panaccio, *Les Mots, les Concepts et les Choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal-Paris, Belarmin-Vrin, 1991, p. 259 »³⁸.

On peut dire, poursuit A. de Libera, que chez Occam, la *cospécificité* repose sur la notion de *similitudo maximale*, laquelle « et c'est là le décisif »³⁹, est comprise de façon *méréologique*, c'est-à-dire concernant des *parties*. Si la "similitudo maximale" est une « relation objective d'équivalence (réflexive, donc symétrique et transitive, entre les parties essentielles de certains êtres individuels distincts »⁴⁰, on conçoit que le mime, par la métaphorisation, de l'homogénéité dans l'hétérogénéité, n'a, rigoureusement, plus aucun sens. Mais on comprend aussi que, loin d'être forcément repoussée, la pratique (à défaut de la bonne théorisation) de la métaphore va pouvoir être considérée avec la plus grande faveur, faveur qui est l'ultime perversion dans le traitement infligé à la conceptualisation générique.

On voit que, dans leurs différentes appréhensions du fonctionnement de la ressemblance, les pensées modernes n'ont de cesse de l'approcher du côté de l'être, jamais du devoir-être. C'est pourquoi, il faut ajouter un troisième trait à notre tableau, qui nous permettra, peut-être, d'éclairer l'ensemble.

III- Un autre oubli enfin (se cumulant aux précédents et leur donnant peut-être leur sens), **celui de la différence entre deux autres ressemblances, la ressemblance-qui-est et la ressemblance-qui-est-à-faire, c'est-à-dire l'oubli du régime sémantique praxéologique.**

1° Si les analyses proposées dans *La Tâche aveugle* sont justes, une partie importante des énoncés métaphoriques sont à lire, depuis l'Antiquité, dans leur

³⁸ Alain de Libera, *La Querelle des universaux*, o.c., p. 141.

³⁹ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁰ *Ibid.* A. de Libera cite ici C. Panaccio.

dimension prescriptive, c'est-à-dire que le faire-comme-si de la *similitudo* y a une portée non seulement axiologique, comme dans le régime sémantique expressif, mais de devoir-être (c'est-à-dire non seulement de reconnaissance de valeurs, mais bien d'incitation à faire advenir ces valeurs).

Or précisément cette sémantique-là de la métaphore est complètement évincée, non certes dans la pratique de la production des énoncés métaphoriques, mais dans les analyses, chez les rhétoriciens et chez les philosophes. Non seulement on aligne toutes les comparaisons sur la *comparatio*, mais on aligne tous les régimes sémantiques sur les seuls régimes cognitif ou expressif (science et poésie...). Même la poésie se veut alors une connaissance (plus profonde, ou mettant l'accent sur les valeurs, sur le sens etc.). Qu'un énoncé à l'indicatif puisse porter une injonction, un conseil, une incitation à *suivre un modèle*, voilà qui excède les théoriciens.

Il faut comprendre pourquoi on est ici, peut-être, au centre de ce qui caractérise la modernité.

On peut dire d'abord que l'erreur est excusable, puisque s'ajoute, dans le régime praxéologique, une troisième "exagération" dans la sémantique de la métaphore. A la double exagération que j'avais indiquée (l'exagération de prendre volontairement pour comparable ce qui logiquement ne l'est pas (Achille et un animal), et l'exagération de prendre volontairement un représentant (l'espèce lion) pour le porteur par excellence d'une qualité), s'ajoute maintenant l'exagération de dire ce qui *doit être* en disant ce qui *est* (ce qui est censé être), de dire l'idéal en disant le fait ! *Ce qui caractérise le comparant dans le régime sémantique praxéologique, c'est qu'il est pris non seulement comme semblable, mais comme imitable.*

Là est peut-être la suprême astuce de la pensée métaphorique, le suprême intérêt, pour elle et pour nous, je veux dire qu'elle s'intéresse à ce qui est suprêmement intéressant, ce qu'on peut appeler la pensée de la *Mimesis* (en entendant par ce terme, comme René Girard, non pas la représentation mais l'ensemble de toutes les ressemblances, y compris cette modalité bien particulière de la ressemblance, qui est une ressemblance qu'on **fait**, c'est-à-dire l'imitation).

Ma thèse est en effet la suivante : le cœur de la dimension rhétorique serait un faire-comme-si volontaire de la part du locuteur (et non dû à la langue), faire-comme-si consistant, pour la métaphore, à comparer ou identifier ce qui n'est pas comparable, et cela dans le but (dans un très grand nombre de cas) de proposer un modèle à suivre. Or – dernier point capital – on constate que, dans la plupart des cas encore, ce modèle à suivre n'est tel que pour son attitude en ce qui concerne l'imitation... Bref, le métaphorique serait peut-être une des expressions suprêmes de l'anthropologique, – si l'on a dans l'oreille le mot d'Aristote :

« L'homme diffère des autres animaux en ce qu'il est le plus apte à l'imitation »⁴¹.

Il est frappant que Perelman ait sans cesse rencontré dans ses analyses ce qu'il appelle la "règle de justice formelle", – et qu'il n'en n'ait pas fait le socle de sa théorie de la rhétorique. Il reconnaît bien la place capitale qu'occupe la règle qui peut s'énoncer : « Il faut traiter de la même façon des situations (ou des êtres) essentiellement semblables ». Il la trouve au cœur de l'argumentation en matière de Justice bien sûr, de droit et d'éthique, et aussi, plus largement, de toute la vie intellectuelle⁴². Mais il y voit seulement le signe de ce que les êtres humains raisonnent toujours sur des valeurs⁴³... Il est sensible d'autre part, à ce qu'il appelle le "quasi-logique", c'est-à-dire au fait qu'un des grands moyens de l'argumentation consiste à revêtir son dire de l'apparence la plus « comparable à des raisonnements formels, logiques ou mathématiques »⁴⁴. Mais ce *quasi* n'est jamais, dans le meilleur des cas, qu'un "presque", un "pas tout à fait", un "pas purement". Perelman, sensible à la seule dimension argumentative (fût-elle la plus avide de persuasivité), ne saisit pas ce qui me paraît central dans le rhétorique et plus spécialement dans le métaphorique : une dimension ouverte à l'homme où, en faisant *comme s'il* faisait un raisonnement logique, il se donne les meilleures armes pour parler de la seule chose qui l'intéresse : la ressemblance, l'identité, l'imitation.

2° Or un des signes essentiels des temps modernes est précisément que la notion d'*imitation* y est immédiatement perçue comme péjorative⁴⁵.

⁴¹ Aristote, *Poétique*, 4, cité en exergue par René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

⁴² Cf. Perelman, "Logique formelle et logique informelle", 1981, repris dans *De la Métaphysique à la Rhétorique. Essais à la mémoire de C. Perelman*, rassemblés par M. Meyer, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1986, p. 20.

⁴³ Ainsi dans *L'empire rhétorique*, p. 7.

⁴⁴ Perelman et Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation. La nouvelle Rhétorique*, § 45, 3e éd., p. 259.

⁴⁵ C'était encore du temps du classicisme, non du romantisme, qu'on pouvait créer une gravure comme la petite vignette reprise pour le CREMMO de Strasbourg (Centre de Recherche sur les Métaphores et les Modèles), qui déclare qu'il y a une *Imitatio sapiens* (à moins que ce ne soit déjà le romantisme, puisque ce qu'on trouve bien, c'est qu'elle se regarde dans la glace ?). En tout cas, elle écrase la mauvaise imitation, la singerie. Dans la modernité, toute imitation va ressortir de la singerie. – Cf. *Imitatio sapiens*, gravure illustrant le chapitre sur Van Dyck, dans Bellori, *Le Vite de Pittori...*, Rome, 1672, Paris, BN, Cabinet des Estampes, reproduite dans J. Lichtenstein, *La couleur éloquente. Rhétorique et peinture à l'âge classique*, Paris, Flammarion, 1989, p. 70.

La marche même de l'analogie vers l'univocité impliquait un effacement de la problématique d'une ressemblance-à-faire. Dans les approches marquées par la mathématisation du monde, Dieu et l'homme sont, de fait, semblables dans leur capacité d'intellection, et la question morale d'un perfectionnement ne se pose plus. On peut rappeler encore certaines analyses de J.-L. Marion :

« Ici [selon Galilée], il ne s'agit en effet, pas d'imiter la connaissance divine par la connaissance humaine, comme dans une analogie où la notion supporte l'écart de perfection qu'implique l'imitation, sans pourtant se défaire ; il s'agit d'égaliser la connaissance d'un entendement par celle d'un autre, d'une exacte égalité, seule appropriée à l'exactitude de vérités qui ne supportent nulle approximation sans disparaître aussitôt comme vérités. (...) Aussi le centre de gravité de l'univocité peut-il se renverser : ce n'est plus l'entendement humain qui finirait par égaler l'entendement divin, initiateur de la norme : ce serait plutôt l'entendement humain, qui pleinement assuré des normes de l'exactitude mathématique requises en telle ou telle opération, apprécierait, sur tel phénomène physique, si Dieu a, et dans quelle mesure, procédé exactement selon les normes de la parfaite exactitude mathématique »⁴⁶.

Alors la notion de modèle va pouvoir, au XXe siècle, prendre le sens nouveau de "représentation cognitive" de la réalité. Quant à l'injonction du devoir-être, elle va refuser de proposer des modèles à imiter qui soient des personnes ; elle va croire échapper à la tutelle écrasante des imitables dans les sociétés de tradition, en fuyant vers une apparente libération : la considération du *naturel*. Imiter va consister à travailler à ressembler de plus en plus au type de sa nature, au type sur le modèle duquel la nature nous aurait fait⁴⁷.

Or la nature, voilà bien le grand réservoir des comparants métaphoriques. Rapprochant, par définition, des hétérogènes, la pensée métaphorique est celle qui parle de l'homme en allant chercher des animaux, des plantes, des étoiles, des nourritures. On assiste alors à un étonnant phénomène : la pensée moderne, bien loin de ne plus utiliser de métaphores, va au contraire en faire un usage intensif, mais ne va plus saisir que par l'appel à un comparant de la nature, elle dit aux humains ce qu'ils *doivent* faire ; elle va croire qu'elle décrit réellement des existants de même genre.

Ainsi, alors que la métaphore de la cité comme un corps avait toujours été utilisée pour donner des directives d'action (le plus souvent pour convaincre la plèbe de se sacrifier, plus rarement les dirigeants), voilà que dans ce qui va s'appeler "*sciences humaines*" (ou philosophie sociale au XIXe siècle), la métaphore de l'organisme n'est plus saisie comme prescriptive, ni même comme mé-

⁴⁶ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche...*, pp. 215-216.

⁴⁷ Cf. *Philosophie du modèle*, ch. II et ch. III.

taphore... Spencer l'affirme, ce n'est pas ici une métaphore, « il y a analogie réelle entre l'organisme individuel et l'organisme social »⁴⁸.

La dimension de l'imitation est totalement forclosée ; la métaphorisation est analysée comme disant du “qui est” (et donc relevable de la vérité ou de la fausseté), jamais comme du devant-être.

3° C'est ici qu'il faudrait revenir sur ce qui a pu faciliter cette dérive vers un naturalisme sûr de soi. Là encore, il nous faut saisir une “laïcisation” au sens péjoratif que je donne à ce terme en histoire des idées : le transport frauduleux, pour penser les choses humaines, des notions usitées pour penser les choses divines, ou le rapport aux choses divines. Il me semble en effet qu'une des clés pour comprendre le XVIII^e siècle est le déport sur le domaine des relations entre physique et moral, des schémas perfectionnés depuis des siècles pour penser les rapports entre humain et divin, fini et infini. Et – fait capital –, ce n'est nullement toujours dans cet ordre cité que se replient et se déploient les couples : le physique n'est pas du tout forcément ce qui correspond à l'humain et au fini, mais peut hériter des attributs de l'infini... Il faudrait aussi mesurer l'importance du changement de sens de la notion de “physique” chez Kant : pour lui, le “physique” ou “naturel”, désigne aussi bien que le sensible spatio-temporel, le *rationnel*⁴⁹.

En tout cas, ceci va de pair, me semble-t-il : que la théologie du XVIII^e siècle “oublie” la question de l'imitation (de Dieu – Père ou Fils – par l'homme), et que la métaphore devienne la pure et simple dénomination de l’“expression” de l'intellect par le physique. La notion de *figure* tend alors à se confondre avec la seule présentation physique. De même que le couple nature/surnature cède la place au couple nature/artifice (et que la notion de nature, en l'occurrence, par un renversement inouï, devient l'élément supérieur dans la hiérarchie), de même échangent leur place, le figuré du métaphorique (qui n'avait de sens que par distinction par rapport au propre non-métaphorique) avec le figuré de la présence (qui englobe toute forme sensible).

Il faudrait alors insister sur une œuvre-charnière qui a marqué, je le pense, la philosophie moderne de la métaphore. Recueillant l'héritage de la pensée scolastique sur le langage ainsi que de Vico, et influençant par la suite toute la constitution de l'idéalisme allemand, se dresse en plein XVIII^e siècle l'œuvre de Berkeley. Dans son *Alciphron* (1735), qui fut fort répandu, Berkeley noue les fils d'une pesante conjonction. Il peut à la fois :

⁴⁸ Spencer, *La Science sociale* (1873), 5^e éd., p. 354. Cf. mon article “La métaphore du corps politique”, *Carrefour*, Ottawa, à paraître.

⁴⁹ « La physique, c'est-à-dire la Raison pure ».

- diffuser la nouvelle vulgate imago-sensualiste de la métaphore-catachrèse (comme chez Vico) :

« Rien n'est plus naturel, selon moi, que de faire de nos connaissances une étape vers l'inconnu, d'expliquer et de représenter ce qui nous est moins familier par ce qui nous l'est davantage. Or, assurément, nous imaginons avant de réfléchir, et nous percevons grâce aux sens avant d'imaginer ; et, de tous nos sens, la vue est le plus clair, le plus précis (...). Il est donc naturel de seconder l'intellect par l'imagination, l'imagination par les sens, et les autres sens par la vue. Voilà l'origine des figures, des métaphores et des types. Nous expliquons le spirituel par le matériel (...). Nous remplaçons l'intelligible par l'imaginable, l'imaginable par le perceptible (...); le présent se substitue à l'absent, le permanent au périssable, et le visible à l'invisible. De là l'usage des modèles et des diagrammes. Voilà pourquoi le temps et la vitesse sont représentés par des lignes. Voilà pourquoi nous parlons des esprits par métaphore, et décrivons les opérations de l'intellect par allusion aux choses sensibles, avec une terminologie empruntée à celles-ci : ainsi en va-t-il des termes *appréhender*, *concevoir*, *réfléchir*, *discourir*, et autres du même genre »⁵⁰;

- récupérer pour l'ensemble du langage la justification de l'analogie qu'avait mis au point Cajetan au sujet du langage-pour-parler-de-Dieu, cela par un coup de force doctrinal dont on n'a pas encore soupesé la gravité : la non-distinction, au mépris même de la tradition thomiste en général et de Cajetan en particulier, de l'analogie et de la métaphore (de là naît la thèse qui va faire fortune, que tout langage serait figuré). Ce point me paraît vraiment capital. Alors que Cajetan, dans son *De Nominum Analogia* (1499), distinguait soigneusement l'analogie analogique et l'analogie métaphorique (périlleux exercice certes), et que la séparation la plus explicite était faite entre langage analogique et langage métaphorique pour parler de Dieu, par le théologien anglican Peter Browne (1697 et 1728), voici que Berkeley en 1732 ne considère plus cette distinction comme valable, et ouvre grand la voie à ce que je crois être une "théologisation laïque" de tout le langage⁵¹;

- ouvrir la voie aux pires herméneutiques du déchiffrement, en affirmant qu'il y a une signification "cachée" des figurations sensibles, puisque les sensations visuelles sont censées être, selon lui, « un langage universel de l'Auteur de la nature »⁵², langage n'étant aucunement ici, pris au sens métaphorique.

⁵⁰ Berkeley, *Alciphron*, 7e Dialogue, § 13, in *Œuvres*, éd. publiée sous la dir. de G. Brykman, Paris, PUF, 1992, t. III, pp. 355-356.

⁵¹ On consultera avec profit le livre de Geneviève Brykman, *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993. Pour Cajetan, texte et trad. in B. Pinchard, *Métaphysique et sémantique. Autour de Cajetan*, Paris, Vrin, 1987.

⁵² Berkeley, *Nouvelle Théorie de la vision* (1709, rééd. 1732), § 147.

Conclusion : la modernité comme prise-au-propre

Ainsi on peut constater :

1- le rabattement du discours sur la langue, de la figure de rhétorique sur le changement de sens (diachronique ou synchronique) : c'est la cécité à la dimension du "comme si" rhétorique,

2- le rabattement de la *similitudo* sur la *comparatio*, la "logicisation" des figures de rhétorique, le rabattement du "comme si" de la comparaison métaphorique sur le "comme" de la comparaison conceptuelle : c'est la cécité à la dimension particulière qui, au sein du "comme si" rhétorique, fait *comme si* il y avait le même "comme" (dans la métaphore que dans le concept),

3- le rabattement du devoir-être sur l'être, du régime sémantique praxéologique sur les régimes sémantiques cognitif ou expressif : c'est la cécité à cet étonnant détour qui permet de conseiller en décrivant, et plus particulièrement de prescrire l'imitation de ce qui n'est pas même comparable.

Je résumerai ce triple mouvement en disant que la pensée moderne "**prend au propre**"⁵³ les métaphores.

Et, phénomène très étonnant, cela coïncide avec la montée en force d'une grande injonction apportée par les métaphores quand elles sont praxéologiques : l'injonction "tu dois être propre !" ou plus exactement "tu dois reconnaître le propre qui est en toi"⁵⁴ (Toi, homme, tu es un arbre c'est-à-dire celui qui a par excellence une croissance propre ! Toi, nation, tu es un organisme, un corps, un navire, et cela ne dit plus seulement les rapports intérieurs de domination ou de sacrifice, mais bien l'unicité par rapport aux autres corps propres que sont les autres nations, etc.).

Enfin, si le mouvement essentiel de la modernité est bien cette prise-au-propre généralisée, il y aurait un autre phénomène qui pourrait être éclairé à cette lumière : c'est la montée conjointe de la littérature, dans sa forme-roman. En effet c'est peut-être là une autre façon de prendre au propre, qu'a trouvée la modernité. Prise-au-propre des figures (de rhétorique) dans des structures romanesques, et surtout dans des figures-personnages. Les "figures" y sont alors pleinement non plus ce qui déplace, mais ce qui incarne. Mais tout se mêle encore dans le *type* littéraire : le personnage du grand roman particularise le général, concrétise l'abstrait, physicalise un esprit, et cela devient ce que certains vont

⁵³ Pour un approfondissement de ce concept, je renvoie à mon ouvrage à paraître, *Rousseau, une métaphysique du propre*.

⁵⁴ Cf. *L'important, c'est d'être propre*, pp. 175-177, et *Philosophie du modèle*, p. 7 et pp. 80-84.

appeler la métaphore de telle ou telle valeur, utilisant désormais le mot “métaphore” comme équivalent de symbole.

Or cette prise-au-propre des figures dans le roman se fait par une nouvelle confusion du descriptif et de l'axiologique : peut-être peut-on appeler littéraire (ou poétique) l'énoncé qui décrit pour mieux juger. Mais la confusion, cette fois, est voulue, et doit être sentie comme telle : ni expressive, ni cognitive, ni prescriptive, la dimension littéraire naît d'un singulier mélange des régimes sémantiques.

Ce sont les deux faces de la modernité, que de tisser le jour ce qu'elle défait la nuit, mais où est le jour, où est la nuit ? La littérature est-elle la mauvaise prise-au-propre qui ne se sait pas telle, comme le mythe, et que défait la bonne science ? Ou n'est-elle pas plutôt, parfois, la bonne prise-au-propre qui joue de faire comme si elle prenait au propre, et qui dissout les idéologies ? Où est le jour, où la nuit ? On peut toujours attendre Ulysse.