La fabrique de l'imaginaire

Gérard Toffin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30101>

DOI : 10.4000/lhomme.30101

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

Pagination : 167-190

ISBN : 978-2-7132-2688-5

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Gérard Toffin, « La fabrique de l'imaginaire », *L'Homme* [En ligne], 221 | 2017, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 16 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30101> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.30101>

La fabrique de l'imaginaire

Gérard Toffin

« Nous reconnaissons tous que les mots sont des signes,
mais les poètes restent, parmi nous, les derniers
à savoir que les mots ont aussi été des valeurs »
(Lévi-Strauss 1958 : 70).

ASSISTE-T-ON à un retour de l'imaginaire au cœur de la pensée des sciences sociales et humaines ? La question mérite d'être posée avec la publication d'un récent livre de Maurice Godelier, où le mot et son corrélat « imaginé » figurent dans le titre et tiennent une place centrale. La notion d'imaginaire, à dire vrai, n'a jamais totalement disparu de la scène intellectuelle. Elle est restée très présente dans le champ de l'anthropologie psychanalytique, comme en témoigne le livre de Bernard Juillerat, *Penser l'imaginaire*, publié en 2001. Les études littéraires et philosophiques, elles non plus, ne l'ont jamais délaissée : citons, entre mille exemples, Jean Rousset, critique renommé pour ses études sur l'esthétique et la littérature baroque, qui se présente encore en 1968, dans son excellent livre *L'Intérieur et l'extérieur*, comme un « historien de l'imagination » (Rousset 1968 : 7), ou la collection « L'Imaginaire » chez Gallimard, qui peut se prévaloir de quelque 640 titres d'auteurs français et étrangers parus depuis 1977. Dans ses livres publiés entre 1960 et 1990, Gilbert Durand a, par ailleurs, proposé une conception très personnelle, anti-positiviste et quelque peu vitaliste de l'imagination ; il y voit le substrat de la vie mentale et il en recherche la syntaxe (voir, par exemple, Durand 1960). Sa démarche, fondamentalement transdisciplinaire, tente de se frayer un chemin à distance de la sociologie et de la psychanalyse, deux systèmes d'explication qu'il considère comme réductionnistes. Quant à Yves Bonnefoy,

À propos de Maurice Godelier, *L'Imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS Éd., 2015 et Yves Bonnefoy, *L'Hésitation d'Hamlet et la décision de Shakespeare*, Paris, Le Seuil, 2015 (« La Librairie du XXI^e siècle »). Mon livre récent, *Imagination and Realities, Nepal Between Past and Present* (2016), constitue la première étape d'un travail plus général sur l'imaginaire.

il n'a pas attendu les effets de mode pour poursuivre son cheminement personnel à travers les spécificités de l'imaginaire poétique dans plusieurs livres, dont certains très récents. Nous allons y revenir.

Cependant, par rapport à la vague des années 1930-1960 – on pense aux travaux de Bachelard (1942, 1943, 1948) pour qui les images constituent l'instance première de la pensée, y compris de la pensée scientifique, à ceux de Sartre (1936, 1940), sur l'imagination et « son corrélatif noématique », l'imaginaire, ou aux *Approches de l'imaginaire* de Roger Cailliois (1974) dans un domaine étendu à la fiction –, les études s'étaient faites plus rares. La vague structuraliste a longtemps relégué ce concept au second plan. Marcel Mauss, puis Claude Lévi-Strauss ont déplacé le débat en posant comme central le couple formé par le symbolique et le symbolisme – c'est-à-dire ce qui donne sens aux choses et permet à l'homme de s'orienter dans la vie, de s'expliquer les faits et gestes –, car supposé plus englobant. Mauss, notamment, insiste sur le primat du symbolique sur l'imaginaire et sur l'importance du symbole et des pratiques symboliques dans la construction des rapports sociaux¹. Lévi-Strauss et ses disciples, eux, voient dans toutes cultures un ensemble de systèmes symboliques qui sont autant de codes régissant l'activité de l'esprit. La matière ne deviendrait pensable qu'à partir du moment où elle se déchiffrerait comme signe². Les modèles saussuriens de la linguistique, qui mettent l'accent sur les réalités signifiantes, jouèrent un rôle déterminant dans ce déplacement. L'analyse des énoncés prime sur l'énonciation et sur les sujets énonciateurs. Le retour aujourd'hui de l'imagination sur l'avant-scène est vraisemblablement lié à un changement de paradigme et à la fin du règne du signifiant.

Le mental et le réel

Pour Maurice Godelier, il faut distinguer entre imaginé et imaginaire. Tout ce qui est imaginaire est imaginé, mais tout ce qui est imaginé n'est pas forcément imaginaire. En effet, l'imaginé couvrirait une pluralité de domaines conceptuels, du jeu à la croyance, des symboles religieux à l'esthétique, qui ne sont pas tous nécessairement reconnus comme irréels, invérifiables, et que beaucoup tiennent comme au fondement invisible du réel. Ces domaines, ces idées et sentiments peuvent être considérés comme vrais, transformant l'imaginé en *sur-réel*, c'est-à-dire en « plus réel

1. Georges Dumézil ne fait pratiquement jamais usage du mot « imagination » dans ses travaux de mythologie comparée, lui préférant le terme « idéologie ».

2. Selon les termes de Marc Augé (1988). Il convient aussi de rappeler les travaux de Lucien Scubla sur le symbolisme chez Lévi-Strauss (cf., par exemple, Scubla 2011).

encore que les réalités vécues par les humains au quotidien » (*L'Imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, p. 11), y compris lorsque les causes naturelles sont distinguées des causes surnaturelles. Le sujet peut s'écarter des expériences pragmatiques de l'espace et du temps, sans que ces notions cessent d'être tenues pour crédibles³.

En revanche, l'imaginaire relève d'idées chimériques, « déréalisantes » selon l'expression de Sartre, de conceptions qui sont invérifiables et s'opposent à l'expérience du monde environnant. L'imaginaire se voit circonscrit ici au sens commun qu'il a en français : il est synonyme de chimère, de création fantasmatique, sans existence réelle. Les idées imaginaires sont des mirages, opposés à la réalité de l'environnement matériel, selon, finalement, la doctrine platonicienne, alors que les choses imaginées peuvent être considérées pour plausibles et cruciales. Le rapport interne qu'une image mentale entretient avec le réel permet à chaque fois de trancher entre les deux termes.

Cette distinction trace une frontière étanche entre deux composantes fondamentales de l'imaginaire : celle qui se présente comme constitutive de la réalité, d'un côté, et celle qui introduit des distorsions et s'en éloigne, de l'autre. La thèse est solide et rappelle, par certains côtés, celle avancée par Clément Rosset, dans son essai *Fantasmagories*, suivi de *Le réel, l'imaginaire, l'illusoire* (2006), qui oppose l'imagination et l'illusoire⁴. Il paraît de toute évidence difficile de mettre sur un même plan l'activité onirique propre à l'état de sommeil, ou les délires névropathes de telle ou telle personne, et les représentations stéréotypées, soutenues par la société, celles par exemple liées à la dimension sexuée de la personne ou aux puissances attribuées aux entités divines. Le rapport à la réalité et au social est pour le moins ténu, déformé et crypté dans les premiers cas (la conscience de soi disparaît), il se fait plus évident dans les seconds.

Nous proposons, pour notre part, d'opposer les *imaginaires constitués*, propres aux représentations collectives codifiées, de telle ou telle société prise à un moment donné de son histoire, aux *imaginaires constituants*, ressortissant davantage aux images individuelles plus labiles, et davantage

3. Ces propositions, sur le fond, ne sont guère nouvelles. Elles remontent à la préhistoire de l'ethnologie française, notamment à Lucien Lévy-Bruhl. Dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, ce dernier écrit : « [chez les primitifs] ce que nous appelons réalité objective y est uni, mêlé, et souvent subordonné à des éléments mystiques, insaisissables, et que nous qualifions aujourd'hui de subjectifs » (1910 : 57). Ou encore : ces peuples « voient beaucoup de choses dont nous ne nous doutons pas » (*Ibid.* : 31)). Le vocabulaire diffère, mais la question de la genèse complexe de l'imagination est tout entière posée dès cette époque (cf. Keck 2008).

4. Dans *Le Réel et son double*, Clément Rosset (1976) insiste sur la manière que nous avons, malgré quelques éclairs de lucidité, de nous détourner de la réalité et de prendre nos désirs pour des vérités tangibles. L'essai en question est une entreprise de destruction du monde des illusions.

portés vers la création. C'est une des propositions de la présente étude. Du reste, y a-t-il quelque chose de commun entre les rêves, les fictions, les utopies, les croyances ? L'adhésion que ces processus mentaux requièrent est ici limitée, là totale. L'imaginaire est un terme définitivement polysémique qui regroupe des notions fort différentes et où se croisent de multiples chemins.

La séparation entre imaginé et imaginaire paraîtra spécieuse aux post-modernistes et autres tenants de la non-positivité des sciences humaines. Elle garantit cependant, à une ou deux nuances près sur lesquelles il nous faudra revenir, la validité de la démarche scientifique, ses prétentions à l'objectivité, et elle repose sur une longue tradition philosophique, de Platon à Pascal, qu'il est difficile de rayer d'un trait. Pour Godelier, l'empiricité des choses n'est jamais mise en doute ; seuls les modalités d'accès au cadre référentiel concret, les énoncés plus ou moins logiques varient. En somme, la vérité s'oppose toujours à l'erreur (et non à la fiction), quelles que soient les époques, les cultures, les formes de validation scientifique du discours propre à chaque âge de l'humanité. Godelier ne s'intéresse guère aux seuils de positivité et aux *épistémè* chers à Michel Foucault, susceptibles de varier selon les âges. Il parle de tous les temps et de toutes les cultures, selon la perspective généralisante de l'anthropologie structuraliste, dans la droite ligne du transcendantal kantien. L'anthropologie, d'après lui, permet justement de surmonter et d'unifier les discontinuités historiques, en dépit des risques d'anachronismes et de contresens qu'un tel postulat laisse planer.

Le symbolique – qui embrasse tout le domaine des représentations mentales – passe au second plan de l'analyse. Il n'est pas écarté pour autant : la notion s'applique à toute figure d'activité et de pensée faisant sens pour les humains. Le symbolique, dit l'auteur, est à l'origine de toutes les formes possibles de signifiants (p. 12). De fait, mettre un nom sur les choses constitue la première opération de la pensée humaine ; elle est source de logique, de classification, de conceptualisation. L'univers ne nous est donné que par l'intermédiaire de ces éléments intellectuels. Le symbolique est ce qui rend possible l'imaginé, imaginaire ou non. Comme l'écrivait Claude Hagège, « Les langues, en parlant le monde, le réinventent » (1985 : 170) : elles l'ordonnent selon leurs catégories mentales propres. C'est la raison pour laquelle le langage possède une large autonomie par rapport au monde réel.

En passant, Maurice Godelier critique la triade : réel, symbolique et imaginaire, que Lévi-Strauss formule dans les *Mythologiques* et que le maître du structuralisme a peut-être empruntée à Lacan. Là où Lévi-Strauss concevait parfois trois ordres séparés (1968 : 68), Godelier

voit trois catégories indissolublement liées (p. 141). Pour percevoir le monde qui nous entoure et s'y adapter, les processus cognitifs supposent une mise en œuvre symbolique et une activité créatrice imaginaire. Viennent ensuite l'inscription de ces mécanismes mentaux dans l'horizon social de l'individu et les fonctions instrumentales qu'ils peuvent éventuellement jouer. Il faut donc croiser le social et le mental (ou l'idéal dans la terminologie de Godelier, c'est-à-dire « l'ensemble des représentations socialement partagées de la nature et de l'origine d'une institution », p. 30). Le pouvoir même, pour être efficace, et donc justifié, mobilise nombre d'éléments imaginaires tenus pour vrais.

Quant au réel, le troisième terme du schéma, composé lui-même de données matérielles et idéelles, c'est le référent plus ou moins lointain des deux autres notions, indispensable à la cohérence de l'ensemble. La réalité empirique est incontournable, même si les éléments idéels (cognitifs, vérifiables ou purement imaginaires) y jouent un rôle. L'analyse de Maurice Godelier appelle ici quelques réflexions supplémentaires. Le réel, en fait, est la contrainte qui oblige chacun à retrouver une lecture littérale du monde, laquelle, seule, permet de vivre et de se repérer sans métaphore aucune dans l'univers social. C'est la raison pour laquelle, à trop confondre la fiction et le virtuel avec le réel, le sujet risque de verser dans les troubles d'identité. Le réel est partout présent et s'impose constamment à la recherche scientifique. Lorsqu'il voyage dans les archives et autres témoignages du passé, l'historien, par exemple, se confronte aux réalités empiriques les plus tangibles d'une période donnée et s'efforce de déterminer des causalités entre différentes séries d'éléments. Les documents historiques constituent en quelque sorte l'humus du métier, le reste est activité intellectuelle, capacité d'analyse et tentative de synthèse entre faits hétéroclites.

Il y a une forte positivité dans le travail de Maurice Godelier, une confiance robuste dans les sciences sociales, l'espoir de progrès décisifs. La connaissance scientifique y est présentée comme supérieure, un but ultime (chez Claude Lévi-Strauss aussi). Cette positivité, tournée vers les enjeux sociopolitiques des discours et des pratiques, situe l'auteur à distance des modèles saussuriens, basés sur l'arbitraire du signe et le caractère insoluble du lien entre le signifiant et le signifié. Godelier, médaille d'or du CNRS en 2001, croit en les fondements empiriques du savoir. Il se tient délibérément à l'écart de toute métaphysique, de tout formalisme qui n'aurait pas un socle empirique, social ou politique. Son approche est toujours confrontée à la réalité, même si les élaborations intellectuelles de l'homme s'en éloignent de beaucoup. Son œuvre retient d'autant plus l'attention, même si on peut la juger par moments simplificatrice.

Le projet intellectuel ne cède d'ailleurs rien aux sirènes postmodernistes et à la vogue déconstructionniste, lesquelles relativisent à outrance la notion de vérité et jettent le soupçon sur toutes réalités empiriques perçues par l'homme. Le discours scientifique s'inscrit toujours dans des rapports matériels qui le structurent et le constituent. Il est la vérité arrachée à l'illusion d'ensembles artificiels. Nous ne sommes plus ici dans la science exclusive des signifiants et des rhétoriques du langage. Pour autant, les rapports complexes entre signifiant et signifié sont reconnus. Toute noétique, tout acte de connaissance présuppose une faculté imageante.

Les mérites de telles propositions ne sont pas négligeables. Les manifestations mentales (« les formes de pensée non objectivées », *dixit* Bourdieu dans *Le Sens pratique*) ne se réduisent plus à des combinatoires, comme dans le structuralisme le plus intellectualiste, elles s'appuient toutes sur une relation plus ou moins directe avec le monde sensible. À faire de la fonction symbolique une donnée élémentaire de l'être humain et de la société, on avait presque oublié les inscriptions sociopolitiques. Or, un symbole est toujours utilisé, manipulé par les hommes. L'évidence du monde réel, corps et nature, est rappelée, même si certaines représentations mentales le nient ou proposent un au-delà supérieur. Le système des idées a un rôle crucial, mais l'analyse empirique des forces sociales et des interférences politiques importe tout autant. Il faut tenir le mental et le social ensemble. C'est un des points forts de la thèse de Godelier, développée également dans un livre précédent (Godelier 1984).

Ces questions s'inscrivent dans un arrière-plan philosophique clivé. À s'en tenir à l'histoire de la pensée de la seconde moitié du XIX^e siècle, on y reconnaît l'opposition fondamentale entre un courant incarné, d'un côté, par Marx (mais pas seulement par lui) et, de l'autre, par Nietzsche. Pour le premier, les choses perçues ou conçues ont une existence indépendante de la perception ou de la connaissance que nous pouvons en avoir. Les énoncés scientifiques, qui supposent une dialectique entre les deux versants de l'imagination, imaginé et imaginaire, pour reprendre la distinction de Godelier, ont une valeur objective. Pour Nietzsche, en revanche, la réalité est toujours appropriation subjective ; les faits n'existent que s'ils sont interprétés, ils n'ont pas d'existence autonome. Il n'y a pas de faits, il n'y a que des discours sur les faits⁵. Toute philosophie est une cachette de forces obscures au statut incertain qui nécessite une approche critique. Il n'y a pas de vérité ultime, de fondement dernier.

5. Dans le champ des sciences sociales, Paul Veyne est aujourd'hui un représentant de ce second courant : « La vérité est le nom que nous donnons à nos options [...] il n'est de réel que dit », écrit-il dans *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* (1983 : 137). Pour cet auteur, le doute sur l'absolue matérialité des choses est toujours permis. Il se plaît à citer Nietzsche : « La vérité est que la vérité varie ».

Entre les deux thèses, les voies médianes abondent. Un Gaston Bachelard (non cité dans l'étude de Maurice Godelier), qui part des réalités matérielles (les quatre éléments : feu, eau, air, terre) pour s'attacher aux élaborations poétiques qu'elles ont suscitées au cours de l'histoire, en est un exemple frappant. L'auteur de *L'Eau et les rêves* (1942) ou de *L'Air et les songes* (1943) ne méconnaît pas les différences entre démarche préscientifique et science authentique. Ses travaux tentent d'en analyser le passage et les points de rupture, les discontinuités épistémologiques. L'approche de ce grand philosophe, entre littérature et science, imagination et rationalité, a joué un rôle essentiel dans la philosophie du XX^e siècle. Elle reste aujourd'hui féconde.

S'interrogeant sur les mécanismes à l'œuvre dans ces relations réciproques, Maurice Godelier suggère que l'imaginé constitue une réalité soit virtuelle, soit irréelle, soit *sur-réelle* (p. 238), c'est-à-dire plus réelle que le réel. Cette faculté règne tout particulièrement dans trois domaines : le jeu, l'art (y compris les romans) et les religions. Le jeu, que l'homme partage avec l'animal et auquel un chapitre est consacré, est défini par son caractère fictionnel (p. 98). Quant au domaine esthétique et au religieux (qui suppose un au-delà transcendant, négation du monde objectif terrestre apparent), Maurice Godelier ne les explore que de très loin. La frontière entre imaginé et imaginaire y devient en fait fort problématique. L'auteur hésite du reste parfois entre les termes et, dans certains cas, emploie l'un pour l'autre.

De manière plus générale, l'imaginaire est défini par Godelier comme la possibilité de croire à quelque chose d'incroyable ou d'imaginer quelque chose qui n'existe pas. Au moyen de métaphores et autres procédés de la pensée qui tournent le propre en figuré, il permet aussi de comprendre telle ou telle chose et d'en faire l'expérience en termes de quelque chose d'autre. L'imaginaire a en outre la faculté de transporter le sujet humain dans un avenir qui n'existe pas encore ou de rendre présents des faits passés. Il aide, autrement dit, à naviguer dans le temps (p. 53) et à rendre la conscience imageante présente ou absente de tout instant précis.

L'orientation théorique de l'auteur de *La Production des grands hommes* mérite toutefois d'être nuancée. Les porosités entre éléments purement négatifs, fantasmatiques, qui déforment le monde, et éléments positifs de l'imagination sont plus grandes qu'il n'y paraît. Les constructions imaginaires les plus éloignées de la réalité sont généralement empreintes d'une certaine cohérence, elles s'arrangent à déjouer les règles du principe de non-contradiction, y compris dans les cas de délire caractérisé. Les dérives les plus fantasmatiques ont une rationalité qui leur est propre, dont une conscience rationnelle peut mettre en lumière la force logique.

Maurice Godelier reconnaît lui-même que les hommes n'hallucinent pas véritablement quand ils imaginent un monde animé de puissances surnaturelles. Ces mondes imaginés ne sont pas des illusions : ils forment des ensembles cohérents que l'expérience du réel corrobore. Les constructions imaginaires peuvent donc être, au regard de certains prédicats, rationnelles. Elles ne méritent pas toutes le qualificatif de mirage qu'une pensée externe, en dehors du soi, réductrice et purement mécanique, pourrait leur attribuer à tort.

Il y a assurément un brin d'essentialisme dans ces notions de vérité, probabilité et certitude, reprises pour beaucoup à Sartre, à mille lieues des nuances, des contradictions et des hésitations propres à l'existence humaine. Les déploiements rhétoriques et les simplifications abusives qu'elles engendrent laissent échapper la complexité de la vie réelle. En dépit de ses séductions, qui tiennent à leurs aspects synthétiques, à rebours du fragmentaire, de telles approches conceptuelles et théoriques s'exposent inévitablement à des démentis. Peu enclines à l'autocritique, souvent réduites pour tout argumentaire à des positions défensives, elles effacent le vécu et les déformations que la vie réelle apporte toujours aux idées.

L'opération au terme de laquelle on croit en l'incroyable ne peut se comprendre uniquement en recourant à des formules mathématiques ou logiques. Comment ne pas tenir compte aussi du doute, des mensonges, de l'ironie, des leurres que l'être humain aime à employer quand il parle de l'au-delà et des puissances surnaturelles ? Ces mondes par définition étrangers, peuplés d'esprits et autres forces divines, ne se comportent pas totalement comme les lois en vigueur dans la société des humains. Comment formuler des choses définitives à leur propos ? Le relatif, l'indécision et l'incertain ne relèvent pas seulement de la fiction, mais aussi des réalités les plus humaines. On peut affirmer une chose et son contraire selon telle ou telle circonstance sans se heurter à des principes de contradiction insurmontables. Les peuples qu'étudient les ethnologues ne diffèrent pas sensiblement sous ce rapport des populations occidentales. Ils savent croire à moitié ou croire simultanément à des choses incompatibles. La personne humaine (toujours déterminée historiquement et culturellement) excelle à jouer avec le réel, à brouiller les pistes entre le vrai et le faux, même dans la vie courante⁶. Elle affirme par là sa liberté (ou son doute) et ménage une distance avec ce qui l'entoure.

6. On se reportera à cet effet aux remarques formulées par Gérard Lenclud (2009). Voir aussi Paul Veyne (1983).

Les liens entre imaginaire et structure sociale mériteraient à coup sûr de plus longs développements et une analyse microsociale plus affinée. Les gouvernants ne sont pas les seuls à manipuler songes et rêves. Comme Lévi-Strauss l'avait noté dans un article célèbre (1952), une croyance comme celle entourant le Père Noël suppose un clivage entre le monde des enfants et celui des parents, voire de toute la classe d'âge supérieure. Les seconds font semblant de croire à cette figure mythologique et entretiennent leurs enfants dans cette chimère. De la même manière, les grandes initiations d'Afrique noire et de Polynésie supposent un clivage entre organisateurs de l'initiation et initiants, les premiers faisant croire aux seconds en l'existence de puissances surnaturelles qu'eux-mêmes manipulent. Cependant, dans le cas du Père Noël, le rapport de domination n'est pas seul en cause, puisque l'idée de faire plaisir aux enfants entre aussi en ligne de compte, on l'a moins remarqué nous semble-t-il. On leur offre une petite pièce de théâtre dont on soigne la mise en scène. Dans l'imaginaire, il y a certes des trompeurs et des trompés, mais les raisons d'échafauder le stratagème, les causes instrumentales, peuvent différer du tout au tout.

On notera également que l'imaginé, tout comme la fonction symbolique, reste de peu d'utilité pour comprendre ce qu'est réellement l'imaginaire et selon quelles règles cette capacité imaginative de l'homme fonctionne, comment elle transpose et transfigure les réalités. Si « tout ce qui est pensé est imaginé » (p. 238), la distinction avec le symbolique devient des plus floues. Y aurait-il d'un côté le langage et de l'autre la pensée, les idées ? En fait Godelier remplace « symbolique » par « imaginé », sans fournir suffisamment d'explication. L'imaginaire s'inscrit dans la psyché humaine, tout comme la fonction symbolique. C'est une capacité de la pensée, tout comme le symbolisme. Où est la différence ? Le symbolique, finalement, ne présuppose-t-il pas l'imaginaire (comme le disait Cornelius Castoriadis [1975]) ? Comment ne pas faire une place centrale, distinctive, à cette seconde notion dans le fonctionnement du psychisme humain ? Toute noétique, tout champ de signifiés, suppose au préalable – c'est une proposition de cet article – de l'imagination. À ce titre, ce concept constitue un domaine d'analyse privilégié. Selon Jean Paulhan, « L'esprit à l'état de repos est un lieu de fantasmagories et de fictions » (1986 : 315). Notre imaginaire n'est jamais inactif. Les personnes absentes, parfois décédées, qui nous accompagnent et nous inspirent à longueur de journée, comme réveillées par le spectacle constant des choses, en sont le témoignage exemplaire.

Du reste, l'analyse de Maurice Godelier ne s'attache pas à la fabrique de l'imaginaire, à sa grammaire, aux modes d'enchaînements des images qu'elle suppose. Les notions invoquées ne fournissent aucun indice sur

ce qu'est la fiction littéraire ou théâtrale, l'art du roman qui libère et guide l'imagination du lecteur comme les élans lyriques de l'épopée. En réalité, après avoir posé l'existence d'un imaginé purement chimérique, notre auteur s'arrête aux conditions nécessaires à la production de l'imaginaire, sans entrer plus avant dans ce que cette faculté recouvre. Il manque à l'étude une réflexion sur les dispositifs fictionnels qui instaurent un décalage à l'intérieur même du langage⁷, ainsi que sur les genres littéraires dans lesquels notre imaginaire prend plaisir à se laisser leurrer, tel le théâtre où l'illusion se substitue au réel. À séparer catégoriquement, et en toutes occasions, vérité et chimères, on s'interdit d'en saisir les affinités profondes et l'on jette un voile pudique sur les coulisses de l'entreprise scientifique, sur les liens avec l'institution au pouvoir ou avec tel ou tel horizon théorique. Le projet intellectuel de Godelier ne permet pas non plus de comprendre ce dépassement du cadre conceptuel que constitue la poésie, cette recherche de l'immédiateté et des incertitudes de l'existence qui lui est spécifique.

Ces formes littéraires d'énonciation et de construction (ou de destruction) de la réalité minent de l'intérieur le discours positiviste et le régime de certitudes scientifiques. Le roman, en particulier, s'est toujours construit depuis ses origines sur un équilibre instable entre la réalité et la fiction. Il n'est devenu réaliste que tardivement, au XIX^e siècle, et n'a jamais abandonné sa nature première qui est de créer des mondes en tromper l'œil, d'inventer des fictions et de dédoubler l'auteur, un peu comme le fait l'acteur au théâtre, en autant de personnages créés de toutes pièces. La différence avec le vrai peut être plus ou moins grande selon les époques, le *semblant* plus ou moins travaillé, il peut passer par toute une gamme de variations, du texte autoréférentiel faisant la part belle à l'imagination à celui ancré dans le réel donnant l'illusion d'une criante vérité, mais les conventions langagières imposent toujours une médiation, sans frontière nette entre les discours. La grammaire propre au langage et aux types de représentation domine. On ne peut avoir accès à la réalité qu'à travers les dénominations. Au-delà de la transparence illusoire surgissent les mécanismes liés à la représentation et aux associations de langage. Or, comme l'écrivait Barthes dans ses *Essais critiques* : « Les choses et le langage sont deux choses différentes qu'il faut opposer ; la seconde ne pouvant être l'image fidèle de la première » (1964 : 164).

7. Sur la fiction, qu'on peut considérer comme englobée par la notion d'imaginaire, on lira avec intérêt le livre de Jean-Marie Schaeffer, *Pourquoi la fiction ?* (1999), ainsi que le numéro spécial de la revue *L'Homme*, « Vérités de la fiction » (Flahault & Heinich 2005).

Ces machines fictives apparaissent à première vue comme autant d'échappatoires à la réalité empirique. Elles introduisent une tension entre les mots et les choses, elles fonctionnent comme un jeu par rapport à la réalité, tout en semblant parfois (suprême illusion) plus réelles que le réel. En effet, tout n'a pas été dit quand on a rapporté les faits, il reste à restituer la façon dont ils ont été vécus. Grâce à l'expérience sensible qu'elle met en œuvre, la fiction littéraire propose justement une vision du dedans qui s'impose comme supérieure à la vision du dehors, prisonnière de la pensée conceptuelle. Elle est plus proche de la vie. Dans cette conception, les personnages romanesques saisissent mieux la vérité d'une période que les personnages réels appréhendés par les sociologues et les historiens. D'où la supériorité attribuée parfois, malgré ses artifices, à la vérité de la fiction.

Poésie et théâtre

Tournons-nous à présent vers cette imagination poétique qui se situe à l'autre bout du spectre de la pensée imaginaire. Yves Bonnefoy, disparu en 2016, ancien professeur au Collège de France, en est le théoricien sensible et l'un des grands maîtres. Pourquoi se tourner vers de tels sujets ? L'ethnologue apparaît mal armé pour en discuter, tant la poésie moderne, dont Bonnefoy est un représentant, est éloignée des traditions poétiques orales ou écrites auxquelles il est confronté sur le terrain. Les recherches en littérature orale, ethnoлингistique et ethnopoétique le montrent⁸ : en Afrique, en Asie, dans les zones rurales de la vieille Europe, ou ailleurs, le poète – griot, conteur, barde, rhapsode – a une fonction sociale relativement précise, au moins dans l'ordre social ancien. Dans les épopées dont il est le récitant ou le chanteur, il célèbre les héros et les divinités, il chante (la dissociation entre chant et poésie apparaît assez tard dans la tradition occidentale) les louanges de personnes encore vivantes ou décédées dans d'amples panégyriques, il conserve la mémoire culturelle du groupe, dans certains cas il entre en contact direct avec les dieux dont il reçoit l'inspiration. Les chants poétiques narrent aussi des aventures amoureuses, les déboires et le sentiment de solitude d'amants transis. Tous ces genres sont basés sur une dramatisation et une amplification de la parole qui génèrent des types spécifiques d'oralité. Le poète ajoute parfois à la récitation le geste et le style direct. Sa performance, soumise à l'appréciation des auditeurs, devient alors un spectacle pour le public.

8. Cf., par exemple, Dominique Casajus sur la poésie élégiaque des Touaregs du Niger (2000), Maria Manca sur les joutes poétiques de Sardaigne (2013) et Florence Dupont sur la Rome antique (2000).

Quelles différences avec le tableau du poète d'aujourd'hui tel qu'on peut le dresser en Occident ! Les fonctions sociales du poète moderne (et celui d'hier depuis Baudelaire et Rimbaud) semblent bien floues. Les liens avec la collectivité se sont irrémédiablement défaits. La quête apparaît des plus solitaires, en marge de la société, à contre-courant des préoccupations usuelles ; elle est un refuge, sans corrélation aucune avec les finalités pratiques. Le poète semble n'avoir pour but que de construire un monde dé-spatialisé et dé-temporalisé, où tout se donne comme une totalité achevée. Il vise parfois l'autre, se veut ouverture, mais il reste irrémédiablement en retrait. On peut y voir un miroir de notre société moderne désorientée, sans grands projets collectifs et tournée vers la culture du soi. Cette poésie, qui s'adresse à un nombre de lecteurs des plus limités, s'apparente en fait à la quête d'une langue originelle, elle explore un autre rapport à l'univers que celui offert par la pensée conceptuelle, elle devient synonyme de dépassement philosophique. Elle repose sur une double disjonction : par rapport à la langue commune, dont elle se distingue (comme la poésie dans les cultures non modernes), et par rapport à l'univers social qui isole le poète. Elle est une transgression du langage commun communicationnel, une manière ré-enchantée de voir le monde, un acte de foi dans un au-delà de l'écriture.

L'anthropologue décèle dans cette ontologie poétique des accents religieux évidents (Bonnefoy se réclame pourtant d'une perspective agnostique)⁹, qu'il est tenté de mettre en rapport avec d'autres expériences du sacré observées sur son terrain. Valéry lui-même trouvait dans la poésie de Mallarmé une « vertu enchanteresse », dont les accents renvoient « aux prestiges et aux prodiges de l'antique magie », proches, ajoute-t-il, « de l'union mystique du mot avec la chose » (in 1957 : 647-651, 1332-1334). Et pour Bonnefoy, la poésie se veut « salut »¹⁰, « comme si le péché originel – qui est la réduction du vocable à la signification – allait se dissiper sous l'effet soudain d'une grâce » (*L'Hésitation d'Hamlet*, p. 77). Cette proximité paraît bien plus grande que celle que l'on a coutume d'établir avec le mythe. Elle s'étend du reste à la poésie en général. Thomas Greene a admirablement reconstitué les affinités philologiques entre l'opération magique et la poésie lyrique dans les langues romanes, et suggéré leurs rapports dans d'autres types de langue (1991 : 14-17)¹¹. Selon lui, l'origine de la poésie est à chercher dans une littérature

9. Jean Starobinski définit la poésie d'Yves Bonnefoy comme une « eschatologie athée » (1976 : 8).

10. Notamment dans « Les Tombeaux de Ravenne », in *L'Improbable* (1959 : 28-29).

11. *Poésie et magie* est l'un des meilleurs livres sur la question.

de charmes, à vocation magique (*Ibid.* : 19). Poésie et magie viseraient à réduire la distance entre le signe et le référent au moyen d'une identification ou d'une correspondance. L'auteur américain (1926-2003), ancien professeur de littérature comparée à Yale, défend l'idée que le poème s'est par la suite détaché de ses racines incantatoires pour vivre sa vie propre (*Ibid.* : 116).

Cependant, le livre d'Yves Bonnefoy dont il sera surtout question ici, *L'Hésitation d'Hamlet*, n'est pas un ouvrage de poésie, mais un livre critique sur la poésie. Car, contrairement à d'autres poètes, Bonnefoy ne répugne pas au discours sur ce genre littéraire. Une grande partie de son œuvre y est consacrée. L'auteur tente dans ses écrits de définir cette voie poétique si particulière, où l'illusion voisine avec la vérité, et de cerner l'imaginaire qui la caractérise. De plus, Bonnefoy – qui est familier avec les sciences humaines, pour avoir, entre autres, dirigé un *Dictionnaire des mythologies* en deux volumes (1981) et analysé diverses œuvres d'art en rapport avec leur contexte historique (1970) – y traite de Shakespeare et de son théâtre, des thèmes proches de nos centres d'intérêt. Il y a dans ces préoccupations matière à approfondir diverses questions relatives à l'imaginaire, au-delà des frontières disciplinaires et des différences philosophiques privilégiant là le texte, ici le contexte.

Pour trouver une définition du terme « imagination », il faut revenir à un ouvrage précédent de cet auteur, *L'Imaginaire métaphysique* (2006). Voici comment Bonnefoy y définit ce mot :

« Un acte de la pensée, omniprésent en l'activité humaine, qui, de façon anticipée ou vouée – et le sachant – à demeurer irréaliste, se représente des objets, des situations, des événements qui conviennent à nos désirs ou que redoutent nos peurs [...]. L'imagination est une fiction, en fait le travail imaginatif est peut-être même en nous la source de toute fiction » (*Ibid.* : 7).

Plus loin, une autre définition est donnée :

« [L'imaginaire] est notre faculté de nous représenter des images, autrement dit des formes ou des figures qui n'ont d'existence que mentales ; mais c'est aussi l'acte par lequel nous utilisons ce pouvoir pour substituer à une situation de fait, celle dans laquelle nous sommes présentement, une autre situation, celle-ci n'ayant donc de réalité que dans notre esprit. Nous avons, pour parvenir à ce but, fait appel à nos capacités d'idéation, d'anticipation, de mémoire, et si nous nous sommes imposé ce travail, c'est souvent parce que le produit de cette substitution nous fait plaisir » (*Ibid.* : 13-14).

Contrairement au rêve tel qu'il se forme dans le sommeil, l'imagination (ordinaire) est une construction mentale de l'être conscient, un rêve éveillé en quelque sorte. De telles rêveries qui s'éploient en somme lucidement ne sont guère guidées par l'inconscient des psychanalystes.

Dans ce même livre daté de 2006, Bonnefoy distingue l'imagination « normale », vouée à l'*incarnation* et proche de la réalité, de l'imaginaire « métaphysique » qui vise une réalité supérieure et qui s'exprime souvent par des fantasmes labyrinthiques. Ce second type d'imagination, caractérisé par des rêves d'*excarnation*, « touche à des niveaux de conscience dans l'être qui sont dotés d'une qualité inconnue dans ce lieu d'exil où nous sommes » (*Ibid.* : 8-9). « Le désir d'être s'y éveille » (*Ibid.* : 19). Les œuvres d'art, la poésie, les figures divines, les mythes auxquels on tente de donner foi constituent des champs privilégiés de ces rêveries ontologiques.

En vérité, pour Yves Bonnefoy, la langue et les mots courants sont les instruments de la pensée conceptuelle. Ils sont de ce fait éloignés de la réalité et de l'univers environnant : « Le concept est une illusion »¹². L'écran entre les mots et le réel aliène l'homme. Or, dans notre culture (qui domine techniquement la nature), le rapport que nous pouvons avoir aux choses passe inéluctablement par le langage. Les mots nous séparent du réel, ils nous empêchent de vivre en plénitude avec le monde : « La pensée conceptuelle donne des noms aux aspects mais oublie d'en donner aux êtres qui sont dessous » (p. 11). De par l'ordre symbolique des choses, l'homme est comme scindé en deux ; ou plutôt, il appréhende le réel selon deux niveaux. De par son corps, ses affections, il vit de façon directe et pleine dans l'immédiat, dans un monde marqué par la finitude. Mais par sa pensée et ses actes, il évolue dans l'espace que la pensée analytique institue, avec ses saisies partielles et ses approximations, ses mots privés de réalité.

La poésie, pour Yves Bonnefoy, se distingue de ce fait fondamentalement de la littérature, domaine du narratif et des artifices. Elle s'oppose à la mimesis, elle est non-représentation. C'est un moyen de rejoindre le monde, le monde vrai, pour suspendre la « stupeur métaphysique », le désespoir provoqué par le gouffre vertigineux entre les mots et les choses, et en même temps d'échapper à ce monde qui est « un promontoire stérile », « un affreux amas de vapeurs pestilentiennes » (*Hamlet*, acte II, scène 2). La poésie permet de dépasser le rêve, les idéalizations auxquelles nous conduit la pensée conceptuelle, par insuffisance congénitale en quelque sorte. Sa prose ou ses vers, sans narration ni personnages, sans dénouement réel, sont le lieu où l'être parlant retrouve sa finitude et son immédiateté, le lieu d'une « existence avertie de soi » (p. 13). Elle « rend aux mots, au moins pour commencer, à la simple désignation des choses et des besoins » (*Id.*)¹³. C'est une manière de réinventer le langage, de revenir à son état

12. Cf. « Les Tombeaux de Ravenne », in *L'Improbable* (1959 : 32).

13. Pour le poète, écrit Sartre, « Le langage tout entier est pour lui le Miroir du monde » (1948 : 19).

primitif, selon la phrase de Lévi-Strauss citée en exergue, qui combinerait dans les mots le signe et la valeur, le mot et la chose, et qui assignerait au langage un rôle quasi magique. Bonnefoy y voit une alliance avec le monde retrouvé, le moyen d'échapper au piège qui referme les êtres sur leur moi, de surmonter l'absence et le porte-à-faux de notre rapport au monde. Le lieu où rejoindre « la vraie vie » dont parle Rimbaud. Nous ne sommes pas très loin du *sur-réel* tel que le définit Godelier.

Shakespeare justement, par moments, comme dans ce *Hamlet* si nocturne dans son inspiration, si plein de songes et de visions, approche ce lieu. « Words, words, words » (II, 2), dit le prince d'Elseur à Polonius ; les mots ne sont que des faux-semblants qui empêchent d'agir et ajournent le dénouement. Hamlet s'interroge, il médite à haute voix, le vide des mots l'obsède : il remet en question la société déclinante où il vit, celle de l'époque élisabéthaine, une société faite de violences, de valeurs désuètes, de ténèbres. Il perçoit la faillite d'une société, de ses convictions. Autour de lui, il ne voit que mensonges et opacités. Sa mère, par exemple, qui l'a trahi en refaisant sa vie avec un autre homme que son père. Son père, le roi, qui a été assassiné. Il y a définitivement quelque chose de pourri dans ce royaume danois d'Elseur, où Hamlet est né et où il vit. Le héros chancelle au bord du gouffre. L'écroulement de ces valeurs, de la pompe royale ruine l'ordre conceptuel ambiant. Pour Bonnefoy, tout cela témoigne de la « dégradation de l'être au monde » (p. 81). Hamlet est à la recherche d'autre chose, indistinct et caché, quelque chose qui ne prend pas encore totalement forme : « Who's there ? », « Qui va là ? » (I, 1).

Ce « ressaisissement » de la conscience s'inscrit donc dans l'histoire. C'est un point sur lequel nous voudrions insister, car il complexifie toute lecture purement transcendantale (idéaliste) que l'on pourrait faire de l'œuvre d'Yves Bonnefoy. L'écrivain reprend là-dessus la thèse qu'il avait développée naguère dans l'avant-propos à sa traduction d'*Hamlet*, couplée avec celle du *Roi Lear* (1978). Selon cette thèse, le trouble et les hésitations d'Hamlet correspondent à la crise que traverse la période élisabéthaine. L'époque durant laquelle Shakespeare écrit ses pièces marque en effet la fin d'un monde ancien, « archaïque » : l'homme y était inséré pleinement à l'univers et chacun y faisait partie d'un ordre défini. Soudain, dit Yves Bonnefoy, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, sous l'effet de diverses causes techniques et scientifiques, cette unité, cette « pensée du tout » se déchire. Une astronomie moderne naît « qui ne voit plus que matière dans les astres naguère flambeaux divins » (2014 : 153). L'homme commence à douter de sa place dans l'univers et de son être propre. Un monde nouveau détotalisé surgit, dans lequel l'individu se détache d'un cosmos englobant. La prise de conscience de soi se fait dans le doute

et le questionnement. Elle change durablement l'appréhension des choses qui environnent l'homme. Dans la conscience des réalités particulières, on passerait de la présence (« une âme éveillée à soi et au monde ») à l'absence. « La vie devient matière », « le rapport de la personne à soi une énigme, et le destin une solitude » (1978 : 8).

Michel Foucault ne dit pas autre chose dans *les Mots et les choses*. Il situe le moment charnière, la rupture, à la même période historique. À la fin de la Renaissance, en effet, selon lui, « le langage, au lieu d'exister comme l'écriture matérielle des choses, ne trouvera plus son espace que dans le régime général des signes représentatifs » (1966 : 49). Foucault comme Bonnefoy introduisent dans l'étude de l'homme une contingence généalogique qui nous a fait être ce que nous sommes. Ils ont une conscience historique des discontinuités. « Le langage (à cette période) va se constituer comme discours et servir à représenter. La profonde appartenance du langage et du monde se trouve défaite [...]. Les choses et les mots vont se séparer » (*Ibid.* : 58) ; « La pensée cesse de se mouvoir dans l'élément de la ressemblance » (*Ibid.* : 65) ; « Le signe cesse d'être une figure du monde » (*Ibid.* : 72). « Les mots portent en eux ces absences. Ils sont les plus grands ennemis de la réalité », affirmait Joseph Conrad (1920 : 9).

La poésie moderne, telle que la conçoit Yves Bonnefoy, naît de cet effondrement des valeurs anciennes. Elle vise à créer un nouveau lien au monde, en dehors du religieux chrétien, à restituer une présence, à rétablir une relation immédiate avec la vérité des choses. Il faut briser « la maison des mots »¹⁴. De la même manière, Antonin Artaud écrivait : « Le mot n'est fait que pour arrêter la pensée, il la cerne, mais la termine » (in 1978 : 114). Il faut rétablir les formes de communication directe, forcloses par l'apparition de l'écriture (l'écrit comme exclusion du discours de la présence). La poésie est là pour combler le vide des signes. Elle cherche à dépasser l'opposition entre rêve et réalité. Le vrai lieu se situe pour Bonnefoy à l'intersection du réel et de l'irréel¹⁵.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette césure toute hégélienne qu'il ne faudrait pas penser de manière trop tranchée. La dichotomie entre deux mondes et deux modalités de rapport à l'univers est loin d'être radicale. Un grand nombre de nuances et de chevauchements interviennent, par exemple, selon les pays et les milieux sociaux. Elle correspond cependant à un basculement historiquement situé et limité, au moins dans un premier temps, à l'Occident. Ce basculement a accouché des temps modernes. Les recherches sur les productions fictives, symboliques, et sur

14. Cf. « Les Tombeaux de Ravenne », in *L'Improbable* (1959 : 12).

15. Cf. *L'Arrière-pays* (1972).

les imaginaires de l'Europe pré-industrielle corroborent cette ligne de fracture. Les anthropologues auraient tort de ne pas en tenir compte. La vocation de la poésie nouvelle naît incontestablement de cette rupture.

Le théâtre, qui est le lieu d'*Hamlet*, se constitue aussi à cette époque charnière, du moins le théâtre moderne, débarrassé de sa gangue religieuse ancienne et de ses formes primitives proches de l'allégorie. Le théâtre, ce « faire-accroire » (Bonnefoy 2014 : 247), est le cadre privilégié où se débattent l'apparence et la réalité, l'illusion et la vérité, le mensonge et le vrai. Plus que d'autres genres littéraires, il est exposé aux faits de société, aux situations vécues et au mouvement de la vie. Il se laisse plus difficilement refermer sur lui-même que d'autres types de discours. Selon des formules très différentes en fonction des époques et des genres retenus (anti-naturaliste, théâtre dit réaliste, etc.), la scène théâtrale substitue au monde réel un univers à mi-chemin entre réel et imaginaire, crédible et improbable, dans lequel les analyses de Maurice Godelier (qui ignore la diachronie et l'histoire dans son dernier livre) peinent à se frayer un chemin.

Il y a plus encore. Le théâtre peut être vu comme un dédoublement imaginaire de la société, son double, une scène où tout redevient possible et où s'affirme la liberté. L'imaginaire y surpasse le symbolique¹⁶. C'est le lieu de toutes les contradictions humaines, des « retrouvailles », des « audaces », là où la société peut se refondre (p. 78). Le théâtre est prospectif, il remet en cause l'ordre de la réalité, il interroge les codes conventionnels et fonctionne indépendamment des évidences tangibles : les rois n'y prononcent que de « vains mots » (p. 83). Il fait éclater les questions que nous nous posons quand nous sommes en proie à la confusion.

Hamlet justement met en scène une troupe de comédiens que le héros mélancolique de la pièce utilise pour démasquer l'usurpateur, le traître, Claudius, son oncle, qui a tué son père. La pièce (« Le piège de la souris ») joue sur le théâtre dans le théâtre, vieux *topos* de la *commedia dell'arte*, pour mettre en abyme les questions que Shakespeare se pose : « Le théâtre joue à s'y réfléchir dans son propre miroir par le moyen d'une pièce intérieure »¹⁷. De plus, sur la scène, le sujet se dissocie de l'acteur, mais le « je » et l'« autre » sont une seule et même personne. Pour interpréter un rôle, le comédien doit en effet endosser pleinement le personnage qu'il incarne. Là aussi, il y a dédoublement. S'y creuse, dans la conscience

16. Cette inscription du théâtre dans l'imaginaire est parfois présente dans la langue. Le mot *wayang*, par exemple, qui désigne le théâtre d'ombres javanais, signifie également en indonésien le « reflet », l'« illusion », le « rêve », la « chimère » et l'« imagination » (cf. Andrieu 2015 : 25). Bien d'autres exemples choisis dans diverses langues d'Asie pourraient être cités.

17. Selon les termes de Jean Rousset (1968 : 155). Le procédé permet, entre autres, des interférences entre la pièce principale et la pièce secondaire.

de l'autre, le désir d'aller au-delà de soi, des apparences, de la réalité des choses. Le pouvoir ne se réduit-il pas à l'apparat, à la pompe ? Les puissants ne seraient-ils pas que des courtisans ? La poésie au théâtre et l'emploi spécifique fait par Shakespeare du vers pentamètre iambique dans *Hamlet*, où les accents toniques sont si importants, « en continuité spontanée avec la parole de tous les jours » (p. 80), permettent ce dépassement et ces transgressions. Nous ne nous sommes pas éloignés ce faisant du domaine de la fiction littéraire, de l'irréel, malgré les barrières que Bonnefoy dresse entre poésie et littérature.

Cette théorie de l'expérience poétique (le mot théologie ou l'expression « théologie négative » conviendrait sans doute davantage), dont les figures de proue se nomment Baudelaire, Mallarmé, Blanchot, Joyce, etc., mérite elle-même d'être mise en perspective et interrogée. Ce monde de plénitude où l'homme est supposé se réconcilier avec lui-même échappe-t-il véritablement à la pensée conceptuelle ? Les poèmes peuvent certes se targuer de transfigurer la perception que nous avons du réel, mais ces microcosmes clos sur eux-mêmes, « chefs-d'œuvre de l'imaginaire »¹⁸, ne restent-ils pas, eux aussi, prisonniers d'élaborations langagières¹⁹ ? Les émotions sont-elles si différentes des intellections ? Et, de manière plus générale, cette quête de l'origine d'un langage intemporel n'est-elle pas l'expression d'un temps particulier, d'un moment de l'histoire ? Il est difficile de répondre à ces questions par la négative. Les vers de Baudelaire sont indiscutablement d'une perfection et d'une musicalité pratiquement sans pareilles. À l'inverse, dans les textes poétiques modernes, le refus de l'image tourne parfois à l'abstraction. Loin de faire vibrer les cordes de la vie, l'écriture y est souvent réduite à une essence, sans âme²⁰. En vérité, dans la poésie comme dans la littérature, il y a toujours recreation par l'esprit d'un monde réel, plus que saisie d'une matière inerte. Cette réalité dite ultime est le fruit de l'imagination, de la pensée cognitive autant que des affects. Le poème ressortit toujours à la fiction. La densité de l'expérience poétique n'est-elle pas, finalement, au moins en partie, un mythe, une illusion métaphysique ?

18. Pour reprendre l'expression que Régis Debray (1986) emploie pour caractériser les livres de Claude Simon.

19. « Le surnaturel naît du langage, il en est à la fois la conséquence et la preuve [...] seul le langage permet de concevoir ce qui est toujours absent : le surnaturel » (Todorov 1970 : 87).

20. Pour une analyse du langage poétique moderne (en particulier depuis Mallarmé) et de ce que l'auteur appelle l'autotélisme (croyance en la pure autonomie et spécificité du langage), on peut se référer, entre autres, à Tzvetan Todorov (1984). Cf. aussi Jacques Rancière (1992) et, dans une perspective plus proche de la pensée anthropologique, Thomas Greene (1991).

C'est toute une conception romantique de la poésie dont il est question ici²¹. Dans cette vision, le poème est perçu comme connaissance plus profonde que la science, car il donnerait la primauté au sensible et il pénétrerait mieux la vérité d'un monde dont la texture elle-même est symbolique : « C'est par un maximum de subjectivité qu'on touche à l'objectivité », s'écrit Michel Leiris (1988 [1934] : 265). Le poète comme le romancier est crédité d'un don de clairvoyance supérieur, qui l'apparente aux prophètes et aux grands maîtres spirituels. Les ethnologues, qui sont engagés dans des relations interindividuelles sur le terrain et sont quotidiennement confrontés aux difficultés de rendre compte de la réalité observée par des concepts impersonnels, peuvent se laisser séduire par de telles idées. Au moins jusqu'à un certain point, car de telles célébrations de la subjectivité s'avèrent presque toujours synonymes d'aveuglement.

D'une grande complexité, l'œuvre d'Yves Bonnefoy tente à chaque instant de se soustraire aux leurre du langage ainsi qu'à l'absolutisation de la poésie. Elle est cependant culturellement située et n'échappe pas à l'histoire intellectuelle de l'Occident. Elle en est même une des manifestations les plus remarquables. Les références à Kierkegaard et à Heidegger y sont nombreuses. L'œuvre ne surplombe pas les temps de toute éternité. Elle s'inscrit dans l'histoire de la poésie française, anglaise, allemande et italienne, et se rattache explicitement aux réflexions de Baudelaire, Rimbaud et Mallarmé. Elle porte à son plus haut développement un imaginaire de la poésie, un imaginaire intransitif, non instrumental et non disjonctif, cherchant « la présence de la chose dans le mot » (Greene 1991 : 40), sans recourir à aucun effet de réel. Il paraît cependant difficile d'en étendre la portée au-delà de cette région du globe, très développée, certes, mais qui, enfin, n'est pas seule au monde. La poésie n'est pas uniquement un acte individuel, un chemin vers la réalité retrouvée. C'est aussi un document, le témoin d'une époque où le lien social s'est fragmenté et dissout dans l'oubli de l'autre : « Dire que l'œuvre est régie par sa seule cohérence interne, sans référence à des absolus extérieurs, que ses sens sont infinis, c'est aussi participer à une idéologie moderne », écrit Tzvetan Todorov (1984 : 14). On ne peut s'empêcher également de mettre ces idées, aussi puissantes soient-elles, en rapport avec le processus de sécularisation en cours depuis deux siècles dans le monde moderne, processus au terme duquel la religion se sépare pour l'essentiel de la vie collective et se cherche des substituts ailleurs. En dépit de ses lacunes, la démarche anthropologique de Maurice Godelier apparaît sur ce point plus éclairante,

21. À ce sujet, cf. en particulier Paul Bénichou (1996 [1973]). Pour Mallarmé, on lira avec profit Jean-Pierre Richard (1961).

car elle se donne pour objectif de saisir l'homme non seulement dans ses différences culturelles, mais aussi par-delà sa diversité. Elle échappe donc, en principe, à la pensée chrétienne et au solipsisme occidental.

Dire du langage qu'il est second par rapport à la parole, que les mots ne conduisent pas aux choses, semblera de surcroît étrange au chercheur en sciences sociales. L'ethnologue ou le linguiste, quelles que soient ses orientations, connaît l'importance des mots dans la manière dont un groupe se pense et pense les autres. C'est le tissu même de son enquête et le point de départ de sa réflexion. Certains vocabulaires sont des plus révélateurs. Une terminologie de parenté, par exemple, est un instrument essentiel pour comprendre une population, ses structures internes, souvent méconnues de ses locuteurs. On ne peut rejeter tout de go le langage dans l'inauthentique. Le discours scientifique s'avère supérieur s'il reste ancré dans le réel et n'oublie pas la matière des existences. Il perd de sa force lorsqu'il se fourvoie dans des logiques absolutistes qui oblitèrent tout événement et tout hasard. L'anthropologie sociale se doit de rester toujours critique à l'endroit de ses formes d'expression. Elle ne peut prétendre à l'universalité qu'à cette condition.

Notre époque de crise et de violence n'est pas sans rappeler la révolution, annonciatrice de temps nouveaux, de la fin de la Renaissance. La rupture avec l'ordre ancien se fait profonde et cruelle. Mais la crise qu'a connue la société élisabéthaine au seuil des temps modernes est-elle comparable, comme le suggère Bonnefoy, à celle qui secoue le monde aujourd'hui ? On peut en douter – les rois sont devenus rares et les idéologies politiques dominantes d'aujourd'hui se réclament d'un égalitarisme de droit. La société qui est la nôtre est une société fracturée, désaccordée, dont les valeurs vacillent et les conflits internes se multiplient. Le socle commun sur lequel elle repose ne cesse de s'éroder. La folie meurtrière, les crimes de masse ne sont plus l'apanage des princes et des puissants. Ils sont devenus monnaie courante. Quant au repliement sur soi, il atteint des proportions inconnues jusqu'ici. Cet apogée individualiste entraîne désocialisation et, paradoxalement, désindividualisation progressive – deux processus qui précipitent une spirale sans fin de frustrations.

Les deux lectures de l'imaginaire, celle de Godelier, toute matérialiste, et celle de Bonnefoy, tout entière esthétique et fortement empreinte de spiritualité, loin « des appétits de simple matière » (*L'Hésitation d'Hamlet*, p. 90), apparaissent fort divergentes, voire irréductibles. Elles ouvrent deux voies opposées, deux modes de la parole, deux appréhensions du réel : d'un côté, les liens et interactions entre représentations mentales et enjeux

sociaux ; de l'autre, la recherche dans et par l'écriture d'un rapport perdu au monde qui satisfasse autant la raison que les sens et l'imagination. Là, la démonstration, la raison, les vigoureux liens de causalité ; ici, la suggestion, les joies et les peines de l'existence. La première relève de l'*imaginaire constitué*, la seconde de l'*imaginaire constituant*, selon la distinction que nous avons posée plus haut.

La voie de Bonnefoy, toute intérieure, désillusionnée, s'attache aux valeurs secrètes des mots. Elle se tient pour supérieure à la grille de lecture scientifique, laquelle se voit stigmatisée pour son impersonnalité. Bonnefoy – et, nous dit-il, Shakespeare – entame sa quête là où le chercheur en sciences sociales s'arrête, par-delà les chaînes causales et les matrices cognitives. Cet autre lieu, celui de « l'être au monde » (Bonnefoy 2014 : 8, 20), de la transcendance et des logiques sensibles, multisensorielles, refuse la coupure entre signifiant et signifié. Il jette des ponts entre des choses des plus dissemblables. Il mérite pourtant d'être exploré et étudié avec autant d'attention que celui des fonctions logiques de la pensée et des jeux du pouvoir, car des traits récurrents de l'intellect humain s'y cristallisent.

Deux leçons s'imposent. L'homme pour subsister, vivre tout simplement, a besoin d'un univers imaginaire qu'on ne saurait réduire au seul symbolisme, à des rêves ou à des constructions mensongères. Cet univers idéal n'est pas une négation du réel. Il en est l'un des composants fondamentaux et l'un des ressorts nécessaires. Il est même parfois la clé du monde qui nous entoure. La réalité demeure un être dont l'image se meut dans notre imagination (Edwards 2011 : 184). Or, depuis Descartes, la pensée scientifique occidentale œuvre efficacement contre la faculté imaginative du genre humain, prise comme synonyme de duplicité illusoire, de fausses perceptions et de refus du réel. Pourtant, nombre de sociétés pré-industrielles (et modernes) de par le monde accordent un crédit considérable à la part surnaturelle des choses. Seuls varient le statut des représentations imaginaires et le degré de vérité consenti aux réalités sensibles.

Seconde leçon : la perspective diachronique se révèle essentielle. L'imagination est indubitablement un trait particulier à l'espèce humaine. Mais elle s'inscrit dans une histoire qui commande, à chaque période donnée, des pratiques artistiques et littéraires spécifiques. Les expressions de l'imaginaire diffèrent non seulement selon les cultures, mais aussi selon les périodes historiques. David Shulman, un philologue spécialiste des langues sud-indiennes, en a fait la démonstration dans un livre sur l'histoire de l'imagination en Inde entre la fin du XV^e et le XVIII^e siècle (2012)²². Les changements – par exemple, des appréciations plus objectives

22. En sanskrit, « imagination » se traduit par *bhāvanā*.

qu'autrefois sur la réalité du monde extérieur et un statut plus affirmé, plus autonome, de la fiction littéraire – furent aussi décisifs à cette période et dans cette région du monde que ceux qui advinrent durant la Renaissance en Europe. Les mentalités et les imaginations doivent être étudiées en rapport avec leur temps. À trop oublier cette règle élémentaire, on risque d'essentialiser des notions malléables et changeantes.

Centre national de la recherche scientifique
Centre d'études himalayennes, Villejuif
gtoffin@vjf.cnrs.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : imaginaire/*imaginary* – symbolique/*symbolic* – réel/*real* – poésies/*poetry* – théâtre/*theatre* – Shakespeare, William.

RÉFÉRENCES CITÉES

Andrieu, Sarah Anaïs

2015 *Corps de bois, souffle humain. Le théâtre des marionnettes wayang golek de Java Ouest*. Préf. de Jean-Loup Amselle. Rennes, Presses universitaires de Rennes (« Art & société »).

Artaud, Antonin

1978 *Œuvres complètes*, 4. *Le Théâtre et son double, le Théâtre de Séraphin, les Cenci*. Nouv. éd. revue et augmentée. Paris, Gallimard.

Augé, Marc

1988 *Le Dieu-objet*. Paris, Flammarion (« Nouvelle Bibliothèque scientifique »).

Bachelard, Gaston

1942 *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris, José Corti.

1943 *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris, José Corti.

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

Barthes, Roland

1964 *Essais critiques*. Paris, Le Seuil (« Tel quel »).

Bénichou, Paul

1996 [1973] *Le Sacre de l'écrivain (1750-1830). Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des idées »).

Bonnefoy, Yves

1959 *L'Improbable*. Paris, Mercure de France.

1970 *Rome 1630, l'horizon du premier baroque*. Paris, Flammarion.

1972 *L'Arrière-pays*. Genève, Skira (« Les Sentiers de la création » 17).

1978 « Avant-propos », in William Shakespeare, *Hamlet ; Le Roi Lear*. Trad. par Yves Bonnefoy. Paris, Gallimard (« Folio » 1069).

2006 *L'Imaginaire métaphysique*. Paris, Le Seuil (« La Librairie du XXI^e siècle »).

2014 *Shakespeare. Théâtre et poésie*. Paris, Gallimard (« Tel » 407).

Bonnefoy, Yves, ed.

1981 *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Paris, Flammarion, 2 vol.

Bourdieu, Pierre

1980 *Le Sens pratique*. Paris, Minuit (« Le Sens commun »).

Caillois, Roger

1974 *Approches de l'imaginaire*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Casajus, Dominique

2000 *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*. Paris, La Découverte (« Textes à l'appui. Série anthropologie »).

Castoriadis, Cornelius

1975 *L'Institution imaginaire de la société*. Paris, Le Seuil (« Esprit. La cité prochaine »).

Conrad, Joseph

1920 *Sous les yeux de l'Occident*. Trad. de l'anglais par Philippe Neel. Paris, Gallimard.

Debray, Régis

1986 *Éloges*. Paris, Gallimard.

Dupont, Florence

2000 *L'Orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*. Paris, Presses universitaires de France (« Les Essais du Collège international de philosophie »).

Durand, Gilbert

1960 *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Paris, Presses universitaires de France (« Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines / Université de Grenoble » 21).

Edwards, Michael

2011 « Poésie et vérité », *Revue de la Société des études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles* 68 : 173-185.

Flahault, François & Nathalie Heinich, eds

2005 *L'Homme 175-176 : Vérités de la fiction*. Paris, Éd. de l'EHESS.

Foucault, Michel

1966 *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Godelier, Maurice

1982 *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Fayard (« L'Espace du politique »).

1984 *L'Idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris, Fayard.

Greene, Thomas M.

1991 *Poésie et magie*. Préf. d'Yves Bonnefoy. Paris, Julliard (« Conférences, essais et leçons du Collège de France »).

Hagège, Claude

1985 *L'Homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*. Paris, Fayard.

Juillerat, Bernard

2001 *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*. Lausanne, Payot (« Anthropologie »).

Keck, Frédéric

2008 *Lucien Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie, contradiction et participation*. Paris, CNRS Éd. (« CNRS histoire »).

Leiris, Michel

1988 [1934] *L'Afrique fantôme*. Paris, Gallimard (« Tel » 125).

Lenclud, Gérard

2009 « Mensonge et vérité : à propos d'un article de Raymond Jamous », *Ateliers d'anthropologie* 33 [<https://ateliers.revues.org/8201>].

Lévi-Strauss, Claude

1952 « Le Père Noël supplicié », *Les Temps modernes* 77 : 1572-1590.

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1968 *Mythologiques, 3. L'Origine des manières de table*. Paris, Plon.

Lévy-Bruhl, Lucien

1910 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, Félix Alcan.

Manca, Maria Cristina

2013 *La Poésie pour répondre au hasard. Une approche anthropologique des joutes poétiques de Sardaigne*. Paris, Éd. de la MSH-CNRS Éd. (« Chemins de l'ethnologie »).

Paulhan, Jean

1986 *Choix de lettres*, 1. *La littérature est une fête*. Éd. par Dominique Aury, Jean-Claude Zylberstein et Bernard Leuilliot. Paris, Gallimard.

Rancière, Jacques

1992 *La Politique des poètes. Pourquoi des poètes en temps de détresse ?* Paris, Albin Michel (« Bibliothèque du Collège international de philosophie »).

Richard, Jean-Pierre

1961 *L'Univers imaginaire de Mallarmé*. Paris, Le Seuil (« Pierres vives »).

Rosset, Clément

1976 *Le Réel et son double. Essai sur l'illusion*. Paris, Gallimard.

2006 *Fantasmagories*, suivi de *Le réel, l'imaginaire, l'illusoire*. Paris, Minuit (« Paradoxe »).

Rousset, Jean

1968 *L'Intérieur et l'extérieur. Essais sur la poésie et sur le théâtre au XVIII^e siècle*. Paris, José Corti.

Sartre, Jean-Paul

1936 *L'Imagination*. Paris, Félix Alcan (« Nouvelle encyclopédie philosophique » 10).

1940 *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des idées »).

1948 « Qu'est-ce que la littérature ? », in *Situations II*. Paris, Gallimard (« Blanche »).

Schaeffer, Jean-Marie

1999 *Pourquoi la fiction ?* Paris, Le Seuil (« Poétique »).

Scubla, Lucien

2011 « La symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan », *La Revue du MAUSS* 37 : 253-269.

Shulman, David Dean

2012 *More than Real. A History of the Imagination in South India*. Cambridge, Harvard University Press.

Starobinski, Jean et al., eds

1976 *L'Arc 66 : Yves Bonnefoy*. Aix-en-Provence, Alain Paire.

Todorov, Tzvetan

1970 *Introduction à la littérature fantastique*. Paris, Le Seuil (« Poétique »).

1984 *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*. Paris, Le Seuil (« Poétique »).

Toffin, Gérard

2016 *Imagination and Realities. Nepal Between Past and Present*. Delhi, Adroit Publishers.

Valéry, Paul

1957 *Œuvres*, 1. *Poésies, Mélange, Variété*. Éd. par Jean Hytier. Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade » 127).

Veyne, Paul

1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*. Paris, Le Seuil (« Des Travaux »).