

## Le réel et l'imaginaire

Amadeo López

---

**Citer ce document / Cite this document :**

López Amadeo. Le réel et l'imaginaire. In: Amérique : Cahiers du CRICCAL, n°12, 1993. Histoire et imaginaire dans le roman latino-américain contemporain, v1. pp. 41-53;

doi : <https://doi.org/10.3406/ameri.1993.1116>

[https://www.persee.fr/doc/ameri\\_0982-9237\\_1993\\_num\\_12\\_1\\_1116](https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1993_num_12_1_1116)

---

Fichier pdf généré le 16/04/2018

## RÉEL ET L'IMAGINAIRE

Étymologiquement, le terme imaginaire - du latin *imaginarius*, dérivé d'*imago*, "représentation, imitation, copie, portrait" mais également "fantôme, vision, songe" -<sup>1</sup> comporte une certaine ambiguïté. Il peut indiquer ce qui concerne l'image en tant que représentation de la réalité - et dans ce sens, chez les Romains, *imaginarius*, pris substantivement, signifiait " porteur de l'image de l'empereur ". Mais également irréel, c'est-à-dire une représentation dont le mode d'existence est purement illusoire, sans rien représenter de réel ni d'existant, et à ce titre voué au leurre. *L'imaginaire* englobe alors l'ensemble des images produites par la conscience, qu'elles soient de nature hallucinatoire, onirique, mythique, fantastique ou le résultat d'une activité volontairement créatrice de situations et d'êtres de fiction. Il peut aussi être entendu comme la faculté de produire des images. Et en ce sens il est employé parfois comme synonyme *d'imagination*. Précisons que le terme *image* a été employé longtemps pour désigner exclusivement la reproduction de sensations visuelles et que son extension à d'autres sensations n'acquiert un certain droit de cité qu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle avec Taine. Encore convient-il de préciser que cette extension ne s'est pas faite sans difficulté<sup>2</sup>.

On trouve souvent les termes *image*, *imagination* et *imaginaire* employés l'un pour l'autre<sup>3</sup>, sans doute parce qu'ils renvoient tous les trois à cette structure de la conscience que Sartre dénomme *conscience imageante*. À cet égard il est significatif que Sartre, dans l'ouvrage *L'imaginaire* auquel je me référerai plus loin, tout en préférant l'expression *conscience imageante* qui rend mieux compte de la nature de l'imaginaire, continue d'utiliser le mot *image* - non sans réticences - à

cause de sa longue histoire. La question du rapport de l'image à la réalité, en effet, n'a cessé d'habiter la réflexion philosophique, celle des sciences et, à partir du 19<sup>e</sup> siècle, celle de la psychologie. Car elle est liée au problème de la connaissance et de la vérité, sous-tendu par la problématique du rapport objet/sujet, vérité/illusion, réel/imaginaire<sup>4</sup>.

Le sens commun dira qu'un jugement est vrai s'il correspond à ce sur quoi il porte, présupposant implicitement qu'il y a un *réel* indépendant du sujet. Cette conception n'est pas sans rapport avec l'argumentation philosophique d'inspiration aristotélicienne qui postulait l'antériorité du sentir par rapport au concevoir<sup>5</sup>, conception formulée avec précision par Saint Thomas d'Aquin et synthétisée dans la célèbre formule: " la vérité est l'adéquation de la chose et de l'intellect ". Seulement, dire que ma représentation est vraie si elle est conforme au réel ne fait que déplacer le problème. Comment entendre cette " adéquation " ? S'agit-il d'une *copie* représentative, d'une *image* mentale ? Et dans ce cas, comment savoir si mon *image* correspond bien à son objet ? Il faudrait un autre jugement, qui lui aussi comporterait une autre *image* comparative, et ainsi à l'infini. Max Scheler a montré que tant que l'on pose le problème de la connaissance et de la vérité en termes traditionnels, objet/sujet, on crée un fossé infranchissable. En fait, la théorie de l'*adéquation* repose sur l'idée, fortement affirmée par les philosophes grecs, que le monde et l'homme sont habités par le *logos* : tout est intelligible. Et le débat sur cette intelligibilité attribuée au monde - comme réponse aux exigences de compréhension de l'esprit - se retrouve tout au long de l'histoire de la philosophie. Il sous-tend les dilemmes réalisme/idéalisme - dans les différentes acceptions de ces termes - et empirisme/apriorisme.

## 1 - Pensée <sup>6</sup>et image

Le problème du rapport entre la pensée et l'image tient à la différenciation du sensible et de l'intelligible. Puis-je avoir des idées sans passer par l'expérience sensible ? Si les Scolastiques répondent par la négative, Descartes, reprenant la tradition platonicienne, affirme l'*innéisme* des idées. Par exemple, nous n'avons jamais vu le triangle dans l'expérience, et pourtant nous en avons une idée claire, ce qui rend manifeste, d'après Descartes, que les idées sont innées.

C'est contre cet innéisme que s'élève l'empirisme, donnant lieu, au 19<sup>e</sup> siècle, à l'affrontement de deux conceptions opposées.

La première, reprenant la perspective de Hume, réduit le concept à une collection d'images qui s'assemblent par les lois d'attraction, de ressemblance et de contiguïté. *Percevoir*, signifie alors *se souvenir*. Au départ, le sujet se trouve en

présence d'une série de sensations qu'il retient sous forme d'images. La présence d'une image suffit à amener à la conscience l'ensemble des autres sensations qui lui ont été habituellement liées. Un objet est donc fait de sensations et d'images. La grandeur, la forme, la couleur constantes résultent de la projection sur le donné sensoriel d'une image type, constituée par la perception la plus courante de l'objet.

Le problème de l'extériorité de la sensation n'est donc pas résolu, ce qui peut conduire soit au scepticisme de Hume qui conclut à l'impossibilité de savoir s'il y a réellement quelque chose en dehors de nous, soit à *l'immatérialisme* de Berkeley - appelé aussi *idéalisme dogmatique* - qui nie l'existence des choses matérielles et réduit le monde à un ensemble de représentations, consolidé et maintenu par l'action créatrice de Dieu.

La deuxième affirme, à la suite de Descartes, que la pensée est distincte des images. Descartes faisait déjà remarquer la différence entre imaginer un triangle et le concevoir. Le triangle que j'imagine ou perçois est particulier. Le concept de triangle, par contre, est général et précis. Il ne peut être ni représenté ni imaginé. Binet, utilisant *l'introspection expérimentale* dans ses recherches, constate que nous avons " une pensée de cent mille francs et une image de quatre sous " et qu'il y a des retards d'images et des pensées sans images.

Ces deux conceptions ont en commun de considérer que l'image et l'idée sont *dans* la conscience. Mais, comme le fait remarquer Sartre critiquant Hume, l'image, pas plus que la perception, ne saurait être *dans* la conscience. Sartre attribue la persistance de cette localisation chez la plupart des philosophes et des psychologues au fait que c'est aussi le point de vue du sens commun. Dans l'un et l'autre cas " une image est implicitement assimilée à l'objet matériel qu'elle représente " <sup>7</sup> Seulement, dans la perception, comme dans l'image, l'objet reste à l'extérieur de la conscience qui s'y rapporte de deux façons différentes. Dans la perception, l'objet est *rencontré*. Dans l'image il ne l'est pas. <sup>8</sup>

Il faut donc abandonner la conception empiriste qui fait de l'image une sorte de résidu de la perception. Dans la perception l'objet doit être *appris*. Je ne saisis jamais un objet d'emblée. Je dois en faire le tour, multiplier les approches, sans cependant pouvoir épuiser la multiplicité de rapports qu'il entretient avec les autres choses. Alors que l'image ne m'apprend rien, son objet " n'est jamais que la conscience qu'on en a " <sup>9</sup>.

Et c'est pourquoi Sartre insiste sur l'idée que dans le monde imaginaire aucune surprise n'est possible. Mais la conscience y est constamment active. Précisons que la conception sartrienne de l'imaginaire se soutient de la notion phénoménologique *d'intentionnalité* de la conscience. Toute conscience est conscience *de*, ouverture. Ainsi s'explique la terminologie sartrienne de *conscience*

*imageante*. Dans l'activité imageante la conscience se donne le monde comme absence, comme néant. Mais comment différencier alors l'imaginaire du savoir ?

## 2 - Imaginaire et savoir<sup>10</sup>

Sartre résout le problème en introduisant la notion d'*analogon*. L'analogon c'est la *matière* qui joue le rôle du symbole. L'image, comme le savoir, est un acte. Elle vise un objet absent. Or toute visée implique un certain savoir, ce qui signifie que le savoir est la structure active de l'image. Il peut exister sans aucune représentation. Mais il s'agit alors d'une " conscience vide, parce que la matière sensible n'y est pensée sinon sous la force de terme, de support de relations".<sup>11</sup>

Critiquant la position d'Husserl qui considère que la conscience vide du savoir peut se *remplir* avec l'image, Sartre affirme que ce savoir pur, quand il entre dans la constitution de l'image, "*subit* une modification radicale"<sup>12</sup>, une dégradation. S'interrogeant alors sur le rapport de ce " savoir qui se présente comme le germe d'une représentation visuelle"<sup>13</sup> avec le *schème dynamique* de Bergson<sup>14</sup> - qui est dans sa structure même rapport à des images futures, *attente* de ces images-, Sartre souligne le progrès que représente la conception bergsonienne par rapport à l'associationnisme. Mais le tort de Bergson, dit Sartre, c'est de ne pas avoir vu que la pensée, irréductible à la sensation, se définit par le sens et l'intentionnalité. C'est un acte. En outre, Bergson a opposé *schème dynamique* et image. Le premier est un devenir. Ses éléments s'interpénètrent. Il est la vie, le mouvement même de la conscience. L'image, par contre, a les contours arrêtés, les parties juxtaposées; elle est statique, c'est l'espace qui sous-tend le mouvement. Or, dit Sartre, la juxtaposition caractérise les objets. Les images, par contre, sont des synthèses internes. Au lieu de faire la distinction entre *schème dynamique* et image, il faut la faire entre *savoir imageant* et *savoir de pure signification*, car il y a plus de différence entre eux qu'entre savoir imageant et image dans son plein épanouissement.

La conscience imageante utilise donc le savoir sans se réduire au savoir. Elle vise à se donner l'objet absent en *néantisant*, c'est-à-dire en *neutralisant* le monde. C'est ainsi que lorsque je perçois un tableau, dit Sartre, je mets le monde entre parenthèses. Par exemple, lorsque je perçois le portrait de Charles VIII, mon image esthétique se rapporte bien à Charles VIII. C'est lui qui se trouve convoqué à travers les couleurs qui servent d'analogon. Charles absent est le véritable objet de cette œuvre d'art, mais inatteignable en lui-même. Les couleurs sont du réel, l'image est irréelle. Mais les couleurs sont niées pour ne voir que Charles absent. L'attitude neutralisante de la conscience abolit donc l'attitude *positionnelle*. C'est dire que réel

et imaginaire constituent ce fond *métastable* sur lequel la conscience se meut dans une démarche tantôt réalisante, tantôt irréalisante.<sup>15</sup>

L'imaginaire est inhérent à la conscience au même titre que le réel. Mais ce sont deux modes d'être qui s'appellent et s'excluent. En produisant de l'irréel l'existant se dépasse et cesse d'être "écrasé par le monde, transpercé par le réel"<sup>16</sup> Sa liberté, qui était pour ainsi dire sommeillante, se découvre comme force négatrice. Mais inversement, l'apparition - ou *réapparition* - du réel entraîne l'effondrement de l'imaginaire. Réel et imaginaire sont ainsi dans une relation d'interdépendance quant à leur mode d'être, mais sans coexistence possible. Sartre insiste sur "l'abîme qui sépare le réel de l'imaginaire"<sup>17</sup>. L'imaginaire, en tant qu'acte de la conscience, surgit du réel où est en situation la conscience<sup>18</sup>. Et "réciproquement toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire"<sup>19</sup>. Autrement dit, la conscience choisit d'être conscience *réalisante* ou conscience *irréalisante*, mais en aucun cas les deux simultanément.

Les analyses de Sartre sont très fécondes. Elles mettent en lumière le rôle actif de la conscience dans la constitution et le maintien de l'imaginaire, au même titre que dans celle du monde de la perception ou du concept<sup>20</sup>. Cependant, elles soulèvent une question importante à laquelle Sartre ne semble pas avoir répondu de façon convaincante. Si l'imaginaire n'est que *néantisation*, *neutralisation* du monde et visée d'un objet absent, comment expliquer la confusion du réel et de l'imaginaire dans les rêves ou dans des cas d'hallucination ou de schizophrénie ? Comment expliquer également la force des images obsessionnelles ? Sartre répond que le rêveur, l'halluciné, le schizophrène ou l'obsédé sont dupes de leurs fictions en choisissant *l'état* imaginaire<sup>21</sup>, pour fuir le réel. C'est une conduite de *mauvaise foi*.

Mais cette explication présuppose que la conscience puisse être pleinement transparente à elle-même, à la manière du *Cogito* cartésien, excluant tout irréfléchi. Pourtant, l'irréfléchi est toujours là. Et la force de l'imaginaire provient peut-être moins d'un *choix* délibéré et spécifique de la conscience, contrairement à ce qu'affirme Sartre, que de son impossibilité à dissiper ce fond de nuit de l'histoire individuelle et collective sur lequel elle se meut et dont la psychanalyse a montré l'efficiencia.

### 3 - Imaginaire et existence

C'est sans doute dans *l'imgo* au sens de Jung qu'il faut chercher la force de l'imaginaire mise en évidence notamment par les tests dits *projectifs*.. Tous ces tests opèrent sur des images et manifestent l'importance existentielle de l'imaginaire. C'est que l'image a un secret, le secret du mode d'être-au-monde du sujet, mode sur

fond d'absence. En élaborant le concept *d'imgo*, Jung a mis l'accent sur l'importance de l'inconscient collectif dans la façon dont l'individu vise et vit ses rapports à autrui et au monde. *L'imgo* désigne en effet la survivance imaginaire de sentiments, de conduites et d'images cristallisés à partir de la manière dont l'individu a vécu - ou croit avoir vécu - affectivement son être-avec-autrui. En d'autres termes, *l'imgo* indique un rapport à l'absence qui a cette caractéristique remarquable de féconder les rapports de *présence* de l'individu. En ce sens, l'imaginaire est en quelque sorte plus réel que le réel, puisqu'il lui est antérieur et qu'il conditionne l'attitude réalisante de la conscience. Freud a montré la puissance de l'imaginaire, en tant qu'espace des désirs, dans la détermination de la conduite. Mais c'est surtout Lacan qui a le mieux mis en évidence la spécificité de l'imaginaire dans le champ psychanalytique puisqu'il en fait l'un des trois registres essentiels de la triade qui sous-tend tout comportement : la triade du réel, de l'imaginaire et du symbolique.

#### a) - *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*

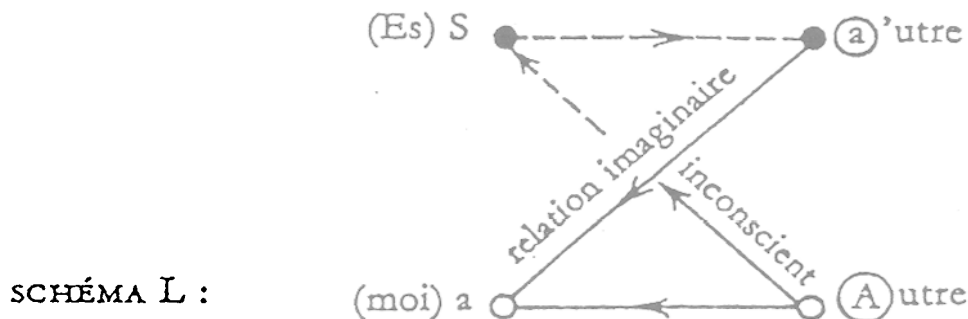
La ligne de partage entre l'imaginaire et le symbolique nous est donnée par Lacan dans l'analyse du *stade du miroir* <sup>22</sup>. Dans ce stade l'enfant fait l'expérience de ce que Lacan appelle *l'identification primordiale* à l'image réfléchie de son corps comme unité, dépassant ainsi "les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps" <sup>23</sup> et rendant possible la constitution du Je. Cette expérience passe par trois périodes.

Dans la première, l'enfant perçoit l'image de son propre corps comme celle d'un autre, essayant de la toucher, ce qui constitue le registre proprement imaginaire dont il restera captif " entre six mois et deux ans et demi" <sup>24</sup>. L'image du semblable est alors le pivot du repère du Moi.

Dans la deuxième, l'enfant ne cherchera plus à toucher l'image, montrant par là qu'il *fait* la distinction entre l'autre *réel* et *l'image* de l'autre.

Dans la troisième, l'enfant *découvre* la nature purement spéculaire de l'image en même temps qu'il *découvre* que cette image est son image. Il *s'y reconnaît* comme unité corporelle, dépassant l'image du corps morcelé et rendant possible l'avènement du Je.

Mais ce processus d'identification se meut sur fond d'imaginaire, dont le célèbre *schéma L* <sup>25</sup> précise les contours :

b) - *La relation spéculaire à l'autre*

S indique la position du sujet dans " son ineffable et stupide existence"<sup>26</sup>, le sujet analytique, non pas le sujet dans sa totalité, mais dans son ouverture; a, le moi, c'est-à-dire le reflet de la forme du sujet dans ses objets; a" l'autre spéculaire; " et A le lieu d'où peut se poser à lui la question de son existence "<sup>27</sup>

Le Moi est donc une construction imaginaire totalement captive de l'autre, puisque l'accès à l'identité est tributaire de l'image spéculaire d'un autre avant d'être perçue comme image de soi. De là résulte que l'autre, le semblable, placé en a', se soutient du même statut que le Moi: son image réfléchie dans le miroir. Le sujet n'entre donc en rapport avec lui-même qu'à travers la *ligne de fiction* représentée par l'axe a". Et par voie de conséquence, le sujet ne peut établir de rapport avec a" ( le semblable ), qu'en passant par a, (Moi). En d'autres termes, l'autre étant pour moi aussi imaginaire que je le suis pour lui, notre relation d'existence se dissout dans la chaîne illimitée de signifiants spéculaires, sauf à connecter l'imaginaire au Réel par le troisième registre, le symbolique. Cette connexion fait intervenir le quatrième terme du schéma, A, ( Autre ).

Le rôle de l'Autre est primordial: il indique le sujet réel auquel le Je ( S ) s'adresse et le *lieu* d'où émane la Loi. Il est aussi le *lieu* de l'inconscient qui, pour Lacan, est structuré comme un langage. Mais comme le plan sécant AS constitue ce que Lacan appelle *le mur du langage*, il ne peut y avoir de communication entre deux sujets qu'à travers l'axe imaginaire aa'.

Or c'est de l'autre côté de ce *mur du langage*, du côté de l'Autre, que pointe la question des liens entre les trois registres de la triade. A l'Autre s'articule, en effet, la question de l'existence du sujet en tant que sujet qui parle. Mais comme l'ordre du langage inaugure la division du sujet, celui-ci reste assujéti au registre symbolique qui médiatise le rapport du sujet au Réel<sup>28</sup>. Cette opération correspond à la mise en place de la *métaphore paternelle*.



### c) - *La symbolisation de la Loi*

La *métaphore paternelle* est structurellement liée, chez Lacan, à l'Œdipe. Or au centre de l'Œdipe se trouve l'objet *phallique* dont Lacan fait le pivot de la situation œdipienne et de la *castration*. Encore convient-il de préciser que le *phallus* ne fonctionne pas comme un organe anatomique, mais comme un objet initialement imaginaire qui a cette particularité de pouvoir devenir un élément qui signifie purement le *père*. Et c'est en tant qu'objet imaginaire que le *phallus* permet à l'enfant de s'identifier d'abord à ce qu'il suppose être le désir de la mère et l'amène ensuite à rencontrer la *loi du père* <sup>29</sup>.

Lacan met l'accent sur ce moment fort de l'Œdipe qu'est la phase de la castration, car s'y manifeste la dépendance du désir de la mère et du désir de l'enfant à l'égard de la *loi* du père. Cette étape est décisive dans la structuration psychique du sujet puisqu'elle est marquée par la symbolisation de la Loi. En elle est repéré le lieu du désir de la mère. Et c'est à ce titre que la fonction paternelle représente la Loi et devient le pivot du passage de la dialectique de l'être à celle de l'avoir. Le père n'est plus celui qui prive la mère de l'objet de son désir, mais celui qui peut le satisfaire <sup>30</sup>. Nous sommes donc à la charnière qui articule le passage du second moment de l'Œdipe au troisième et qui manifeste ainsi " la mise en place du processus de la métaphore paternelle " <sup>31</sup>.

Que cette mise en place ne parvienne pas à s'installer, et voilà le processus bloqué au niveau de la problématique de l'être. Car, pour que le rapport intersubjectif convoqué par l'Œdipe puisse trouver une solution structurante pour le sujet, il faut que celui-ci accède au registre du symbolique grâce à l'articulation opérée par la *fonction paternelle* entre la *fonction phallique* et le *complexe de castration* <sup>32</sup>. Dans le cas contraire il y a blocage. Il en est ainsi lorsque le *refoulement originaire* - autrement appelé *symbolisation primordiale* - ne parvient pas à se faire.

Le *refoulement originaire* consiste, très précisément, dans ce processus de métaphorisation par lequel l'enfant se sépare de l'objet perdu en lui substituant un signifiant. C'est le début de la chaîne de *substitution signifiante*. Sans le *refoulement originaire* l'enfant reste captif de la dialectique de l'être. En d'autres termes, la métaphorisation du *refoulement originaire* rend possible " [...] la symbolisation primordiale de la Loi qui s'accomplit dans la *substitution du signifiant du Nom-du-Père au signifiant phallique* " <sup>33</sup>.

Mais, inversement, si ce *refoulement originaire* est entravé ou neutralisé, c'est la *métaphore paternelle* elle-même qui est mise en échec, c'est-à-dire l'accès à la

dimension symbolique et, par conséquent aussi, s'accroît le risque du *désastre croissant de l'imaginaire*,<sup>34</sup> dont la psychose constitue, pour ainsi dire, l'acmé, faisant ainsi éclater ce fond de déréliction à l'état latent sur lequel se meut la conscience<sup>35</sup>.

Les analyses de Lacan sur la triade de l'imaginaire, du symbolique et du réel ont une grande portée dans la mesure où elles montrent le sujet écartelé entre l'imaginaire et le Réel, toujours fuyant. L'impossibilité pour le signifiant *père* d'advenir au niveau symbolique condamne la conscience à errer dans la chaîne imaginaire des signifiants jusqu'à ce point culminant où, plus rien ne pouvant être désormais signifié, elle se jette dans la béance où résonne puissamment le malheur de son existence privée d'assises.

Nous retrouvons ainsi la scission classique réel/imaginaire, mais dans un ordre inversé quant à leur statut. La problématique traditionnelle postule l'antériorité du réel par rapport à l'imaginaire, que ce réel soit entendu au sens platonicien, scolastique ou des empiristes. La question est alors de savoir quel *crédit* accorder à l'imaginaire dans la représentation du réel. Sartre nous a montré combien cette problématique occultait le rôle actif de la conscience dans l'émergence pour elle aussi bien du réel que de l'imaginaire. Démarche *réalisante* et démarche *imageante* traduisent deux façons d'être-au-monde pour la conscience, librement choisies. Avec la psychanalyse, et surtout avec Lacan, l'imaginaire devient une façon d'habiter le monde, non pas en *neutralisant* le réel comme l'affirme Sartre, mais en visant le *réel* dans un horizon d'être qui est pressenti par le sujet comme un *ailleurs* susceptible de satisfaire la demande. Cependant, comme cet *ailleurs* fondateur ne se manifeste que comme *absence*, la conscience est renvoyée à soi en tant que pur manque. Autrement dit, l'imaginaire se trouve au centre de l'existence à la fois comme ressourcement du comportement et comme béance dans l'être, toujours menaçante.

C'est là sans doute qu'il faut chercher le secret de la puissance de l'imaginaire dans la création artistique et les rapports ténus, en continuité et en discontinuité, des êtres de fiction avec le réel. En continuité, car toute création s'inscrit de quelque façon dans l'espace existentiel de son auteur et s'impose à lui comme une urgence<sup>36</sup>. En discontinuité, car les êtres de fiction - à l'instar des êtres mathématiques -, une fois créés, acquièrent leur propre cohérence et autonomie par rapport au réel, échappant à l'auteur lui-même.

Amadeo LOPEZ

## NOTES

- (1) Cf. F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré*, Latin Français.
- (2) Le *vocabulaire philosophique* de Lalande cite notamment Renouvier et Lachelier qui ont désapprouvé l'usage étendue de ce terme.
- (3) Le mot *imago*, adopté par la psychanalyse dans les différentes langues à la suite de Jung, par contre, à un statut plus distinct. Il exprime un *schème* inconscient à travers lequel le sujet vise sa relation à autrui et au monde, sans que l'on y voit un reflet du réel.
- (4) Telle est aussi, me semble-t-il, la problématique qui sous-tend l'énoncé de la partie américaine du programme de l'agrégation d'Espagnol 1993. Cependant, dans les réflexions qui vont suivre il ne s'agira pas de traiter directement ledit énoncé, mais de proposer un éclairage sur les présupposés théoriques de cette question. Le rapport Imaginaire/Histoire étant inclus - au sens logique du terme - dans le rapport Réel/Imaginaire, cet éclairage théorique peut avoir quelque utilité. D'ailleurs, on trouvera en note telle ou telle "illustration" du parti que l'on pourrait en tirer pour une certaine lecture des oeuvres de fiction.
- (5) À cette logique obéit sans doute le réalisme de Flaubert, cherchant à "faire sentir presque matériellement les choses "qu'il reproduit, comme ce goût de l'arsenic qu'il a à la bouche en décrivant l'empoisonnement de Mme Bovary.
- (6) Le terme "pensée" signifie ici l'ensemble des phénomènes de la connaissance par opposition aux phénomènes qui peuvent se produire ou exister indépendamment de toute connaissance.
- (7) J. - P. SARTRE, *L'imaginaire*, Gallimard, coll. Idées, n°101, Paris 1940, P. 17. La lecture (ou relecture) de cet ouvrage est de très grande utilité pour la question de l'imaginaire.
- (8) Cf., SARTRE, *op. cit.*, p. 13-38.
- (9) *Ibid.*, p.25.
- (10) Cf., *Ibid.*, p. 115-135.
- (11) *Ibid.*, p. 117.
- (12) *Ibid.*, p.120.
- (13) *Ibid.*, p. 120. Ce type de savoir a été mis en évidence par les analyses de plusieurs psychologues ayant utilisé la méthode de l'introspection expérimentale auxquels se réfère Sartre.
- (14) Pour un approfondissement de la pensée de bergson sur cette question, cf. BERGSON, *l'énergie spirituelle*, PUF, Paris, 1955, ch. VI, 'L'effort intellectuel', p. 153-190.
- (15) Cf., SARTRE, *op. cit.*, p. 358-361.
- (16) *Ibid.*, p. 359.
- (17) *Ibid.*, p. 284.
- (18) On voit le parti que l'on pourrait tirer de cette problématique pour analyser les rapports de l'imaginaire et de l'Histoire. Lorsqu'un romancier prend dans l'Histoire des personnages ou des situations pour en faire des êtres de fiction, il mobilise un certain savoir, le *savoir historique*. C'est ce savoir qui donne à l'ouvrage ce contour spécifique dénommé *roman historique*. Le romancier est alors *conscience réalisante* en tant qu'il est orienté vers l'objet de ce savoir - la *réalité* historique (personnage et/ou situations

historiques). Mais comme cette *réalité* est visée, non pas pour elle même, mais parce qu'à travers elles peuvent advenir les êtres de fiction que l'écrivain cherche à créer - dans le cas contraire il s'agirait d'un ouvrage historique et non pas romanesque - la *réalité* historique s'éclipse et surgit la fiction. À l'activité *réalisante* succède l'activité *imageante*. Les êtres ainsi créés tiennent leur vérité, non pas de leur *coïncidence* avec les personnages historiques dont il portent les habits, mais de leur aptitude à se soutenir de leur statut imaginaire, à être autonomes. Miguel de Unamuno, dans l'épilogue de *Niebla*, illustre magistralement ce mode d'être dans le dialogue entre Augusto et don Miguel, son auteur, lorsque le premier affirme sa supériorité sur le second. Une méditation sur l'épilogue de ce roman peut éclairer le statut des êtres de fiction. Mais inversement, le signifié historique doit bien continuer d'être d'une façon ou d'une autre visible dans le mode d'être de ces personnages romanesques pour que l'appellation *roman historique* ait un sens. C'est ainsi que le chapitre "Éxodo" de *Hijo de hombre*, tout en étant la transcription littérale de la chronique de Rafael Barret sur *Lo que son los yerbales*, comme le reconnaît Roa Bastos - chronique dans laquelle Barret décrit l'enfer qu'il y a connu et vécu - acquiert l'autonomie par rapport à la réalité historique dans l'espace imaginaire où le romancier fait évoluer ses personnages. Mais la réalité historique y est encore présente s'il est vrai, comme dit Kandinsky, que ce qui importe dans tout oeuvre d'art ce n'est pas de rendre le *visible*, mais de rendre visible. et ce que Roa Bastos rend *visible* dans le roman et en particulier dans ce chapitre, c'est la nécessité - et la possibilité - pour l'homme d'aller toujours de l'avant en s'appuyant sur *l'intrahistoire* du Paraguay dont Barret lui a montré la voie : "la instauración del mito y de las formas simbólicas como representación de la fuerza social ; la función y asunción del mito como la forma más significativa de la realidad" (ROA BASTOS, "Prólogo de *El dolor paraguayo* de Rafael BARRET, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, p. XXX.). L'apparition de Barret sous les traits du vieux à la charrette lors de la fuite du yerbal concrétise ce rôle du mythe.

(19) *Ibid.*, p. 361.

(20) "percevoir, concevoir, imaginer, tels sont en effets les trois types de consciences par lesquelles un même objet peut nous être donné" (SARTRE, *op. cit.*, p. 21).

(21) Cf. *Ibid.*, p. 283-285.

(22) Cf. J. LACAN, *Ecrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 93-100.

(23) *Ibid.*, p. 97.

(24) *Ibid.*, p. 113.

(25) On trouvera ce schéma L in LACAN, *op. cit.*, p. 53 sous sa forme complète, ici reproduite, ("Le séminaire de la lettre volée") et p. 548 de façon simplifiée. Pour un approfondissement de cette question, on pourra lire l'excellent commentaire qu'en fait Joël DOR dans son ouvrage *Introduction à la lecture de Lacan*. 1. L'inconscient structuré comme langage, Denoël, coll. L'Espace analytique, Paris, 1985, p. 155-165.

(26) *Ibid.*, p. 549.

(27) *Ibid.*

(28) Le schéma L peut éclairer également les rapports du sujet à l'Histoire. Car de même que le sujet dans son rapport à l'Autre se heurte au mur du langage et doit se contenter d'y déceler seulement la trace d'un *ailleurs* en pointillé, constamment exposé à la captivité de l'imaginaire, de même le rapport du sujet à l'Histoire ne peut se faire qu'en suivant les traces de sa propres historicité. Car le concept d'Histoire est lui-même historique. Il est lié à la conception du temps et à la façon dont les individus et les

peuples s'interrogent et se situent dans le présent. Dans ce sens on peut dire que l'Histoire montre et actualise l'être de l'homme en tant qu'être excentré, le Réel historique se trouvant du même côté du mur du langage que l'Autre dans le schéma L. Et c'est pourquoi l'Histoire est toujours à réinterpréter. Elle s'annonce sur fond de permanence pressenti comme garantie contre la mouvance du présent et l'opacité menaçante du futur. Que ce fond se dérobe, et l'homme s'en va à la dérive. De ce point de vue on peut dire que l'Histoire est pour les individus et les peuples qui s'y reconnaissent une référence structurante analogue à l'Autre pour le sujet. Là se trouve peut-être la clef de l'intérêt porté depuis quelques années aux publications portant sur l'Histoire et aux romans dits *historiques*. Ces intérêt pourrait bien être en rapport avec l'effondrement des références axiologiques longtemps considérées comme stables. L'Histoire et la fiction se soutiendraient ainsi de l'imaginaire dans l'espace déserté par les *vieilles tables des valeurs* selon le mot Nietzsche.

- (29) Suivant LACAN, la structuration de l'Œdipe se fait en trois moments. Le premier se caractérise par le fait que l'enfant cherche à s'identifier à ce qu'il imagine être l'objet du désir de la mère, le *phallus*, et à en combler le manque. Le second correspond à l'apparition de la déviation paternelle, en tant que puissance privatrice, dans le rapport mère-enfant-phallus. Cette intrusion est vécue par l'enfant comme *interdiction, frustration et/ou privation*, puisque ainsi elle manifeste. Le troisième est caractérisé par le passage de la catégorie de l'être à celle de l'avoir. Le père n'est plus vécu par l'enfant comme celui qui est le *phallus* et qui prive à ce titre la mère de l'objet de son désir, mais comme celui qui a le *phallus* et qui peut donc répondre au désir de la mère. Dès lors peut s'instaurer un autre rapport de l'enfant au *phallus* : l'enfant, renonçant à être le *phallus* maternel, cherchera à s'identifier au père pour avoir, comme lui, l'objet qui, dans son imaginaire, est désiré par la mère.
- (30) Ainsi s'explique le jeu des identifications - le garçon au père et la fille à la mère - par lequel l'enfant tentera d'avoir, comme la mère, la satisfaction du désir en allant le chercher là où il est.
- (31) Joël DOR, *op. cit.*, p. 113. Chez Lacan cette expression désigne une fonction symbolique circonscrite au lieu précis d'où s'exerce la loi. Elle est donc le produit d'une métaphore opérée depuis les temps les plus reculés et, à ce titre, de portée générale. Le *Nom-du-Père* est lié à la Loi symbolique qu'il incarne, et non pas à l'existence d'un père réel. Lacan insiste sur la comptabilité entre l'absence du père réel et la présence du signifiant.
- (32) Lacan introduit une discussion fondamentale entre la castration imaginaire. La première est la condition de la structuration psychique du sujet, alors que la seconde en constitue un obstacle majeur. Cette distinction se soutient la triade du réel, de l'imaginaire et du symbolique.
- (33) Joël DOR, *op. cit.*, p. 116.
- (34) C'est un *désastre* de cette nature que nous montre Augusto Roa Bastos dans *Hijo de hombre* lorsque Casiano Jara, poursuivant sa course effrénée, fait avancer indéfiniment le wagon dans la forêt vierge, se soutenant seulement de la véhémence du désir dont l'objet fait résonner partout son absence. Le nom *Amoitié* inscrit sur le wagon, à la place de Jara, introduit d'ailleurs déjà la distance comme désignation propre de Casiano : "*Amoitié* [...] designaba en lengua india lo que era distante, no la lejanía solamente, sino lo que estaba más allá del límite de la visión y de la voluntad en el espacio y en el tiempo" (*Hijo de hombre*, Alfaguara, cuarta reimpresión, Madrid, 1990, p. 188). L'imaginaire devient ainsi le seul espace dans lequel se meut Casiano après la fuite du *yermal*, cherchant à tâtons une coïncidence impossible avec l'objet du

désir - "retrocedia hacia et pasado, sin rumbo" (Ibid., p. 179). On peut noter cependant que dans le champ romanesque l'imaginaire n'évacue totalement le réel historique qu'après la scène du jaguar et Chaparro.

- (35) "Pour que psychose se déclenche, il faut que le Nom-du-Père, *verworfen*, forclos, c'est-à-dire jamais venu à la place de l'Autre, y soit appelé en opposition symbolique au sujet.

"C'est le défaut du Nom-du-Père à cette place qui, par le trou qu'il ouvre dans le signifié amorce la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire jusqu'à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante" (J. LACAN, *op. cit.*, p. 577).

- (36) Dans ce sens G. GARCIA MARQUEZ a raison quand il dit : "Un buen novelista escribe una novela cuando no le queda remedio". (G. GARCIA MARQUEZ *in Aloo... Gabo, Gabriel García Márquez responde en directo a sus lectores* Centre Culturel Colombien, Paris/Ediciones David & Ayala, Bogotá, primera edición, febrero 1989, p. 22. Cette émission a eu lieu le 24 février 1986 dans les studio de Circuito Todelar de la Colombie et son sujet a été *El amor en los tiempos del cólera*).