

L'imagination aggressive ou. La phenomenologie made in France

Stéphane Massonet¹. Université Libre de Bruxelles

En 1955, Maurice Blanchot s'inquiète d'un certain régime de l'image, des modes de dissolution et de néantisation qui lui sont propre. «Quand il n'y a rien, l'image trouve là sa condition, mais y disparaît»². D'emblé, cette neutralité et cet effacement amène l'imaginaire à se raidir, à prendre une posture de dépouille, renvoyant l'image à une étonnante ressemblance cadavérique. En présence d'un mort, c'est justement la présence du défunt ou de l'être aimé qui s'est effacée, qui s'est retirée du présent. Il a quitté ce lieu pour le nulle part. Ce que le cadavre laisse derrière lui est l'image ou le souvenir de l'être aimé ou regretté. Le mort entretient avec le monde du vivant une relation d'image, une relation de semblance. Cette inscription de l'imaginaire dans la neutralité absolue de la mort, Blanchot la doit aux philosophies contemporaines qui ont tenté, dès le début des années trente, de repenser radicalement l'imaginaire dans le sillage de la phénoménologie.

Saisissant avec lucidité l'enjeu de cette nouvelle philosophie de l'imagination, il tente d'en radicaliser l'enjeu en rappelant l'antagonisme entre deux versions de l'imaginaire: «Il y a, ainsi, deux possibilités de l'image, deux versions de l'imaginaire, et cette duplicité vient du double sens initial qu'apporte avec soi la puissance du négatif et ce fait que la mort est tantôt le travail de la vérité dans le monde, tantôt la perpétuité de ce qui ne supporte ni commencement ni fin»³. Ici, nous sommes convié à choisir entre Pascal et Héraclite, alors que pareille lecture choisit résolument pour une vue passive et mortifère de l'imaginaire. Vingt ans plus tôt, cette nouvelle philosophie de l'imaginaire faisait la part de néant et du vide, voir de la régression ou de la consu-

¹ Cet article a déjà été publié dans: Lamy, Julien y Barontini, Riccardo (eds.). (2019). *L'Histoire du concept d'imagination en France: de 1918 à nos jours*. Paris: Classiques Garnier: 141-154.

² Maurice Blanchot, *L'expérience littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 345.

³ Maurice Blanchot, *L'expérience littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 355.

mation, tout en se déclinant comme une imagination créatrice, dynamique, vivante et agressive, voir corrosive.

Ce sera cette figure bien singulière de l'imagination agressive dont nous voudrions ici évoquer la genèse. Tout au plus, nous espérons montrer comment cette nouvelle forme particulièrement dynamique et virulente de l'imaginaire émerge à l'ombre de la phénoménologie. Elle forme pour ainsi dire un des chapitres de l'histoire de la phénoménologie française qui a été trop rarement évoqué. Si la réception de la phénoménologie allemande en France à la fin des années vingt à été surtout placé sous le signe de Hegel, cette ombrage ne retire rien au fait décisif que la jeune génération de philosophes opère une étonnante cristallisation entre phénoménologie et imagination, comme si la méthode phénoménologique fraîchement acquise découvrait dans les territoires censurés de l'imaginaire un nouvel enjeu.

Un des temps fort de l'histoire du concept d'imagination en France se cristallise donc autour de cette rencontre entre la phénoménologie et l'imagination. Cette rencontre n'est pas fortuite. Selon nous elle structurelle. En suivant les étapes de cette introduction de la phénoménologie dans le champ philosophique français, ce processus d'importation amènera la phénoménologie à se transformer pour s'adapter aux cadres de la pensée française et ouvrir la voie à l'essor d'une phénoménologie de l'imaginaire. Afin d'esquisser brièvement cette histoire de la phénoménologie *made in France*, nous voudrions considérer différents moments. D'abord, la publication d'un petit livre de Bernard Groethuysen, son «Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche» qui offre une première esquisse du champ philosophique français et allemand, et trace la perspective d'une nouvelle philosophie de l'imaginaire. Le second temps sera celui qui amène Jean-Paul Sartre à découvrir la phénoménologie de Husserl et le convainc d'introduire la notion d'intentionnalité dans le cadre de ses études sur l'image et l'imaginaire. Ensuite, nous considèreront la traduction de Martin Heidegger par Henry Corbin dès 1931 et comment le remaniement lexicologique qui aboutit à la seconde traduction de 1937 ouvre la perspective de l'imaginal. Finalement, nous nous tournerons vers l'épistémologie virulente qui voit le jour dans les pages de la revue «Inquisition» et son programme d'une phénoménologie de l'activité humaine. Cette épistémologie surrationaliste chez Bachelard et luciférienne chez Caillois aboutira à un programme commun et inédit pour son temps: une phénoménologie

générale de l'imaginaire. Pour épars et morcelé que puisse paraître à première vue ce tableau, autour de lui se forme la constellation d'une nouvelle philosophie de l'imaginaire qui voit le jour au début des années trente, et qui gagnera en agressivité au fur et à mesure que l'on se rapproche de la guerre.

I

En 1926, paraît chez Stock «Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche», un petit livre de Bernard Groethuysen aujourd'hui quelque peu oublié. Ce livre lève un silence de près d'un quart de siècle. Il offre la première esquisse de ce qui se passe outre-Rhin depuis la guerre. Le constat de Groethuysen commence par se féliciter du choix même de la philosophie comme modalité du renouveau de la pensée en Allemagne. Le fait qu'on a recommencé à philosopher est un choix stylistique. Groethuysen constate que ce choix relève non seulement d'un esprit mais également du genre même de la pensée philosophique allemande. Ainsi il s' imagine un adolescent inquiet, qui soupçonne vaguement telle idée ou telle valeur mais surtout s'interroge sur la manière la plus adéquate pour communiquer tout cela aux autres. «Si dans tel pays je ne crois pas trop me risquer en prédisant qu'il écrira un roman, rien ne m'empêchera de prévoir, avec quelque chance d'avoir raison, qu'en Allemagne, notre adolescent pensera à faire une philosophie»⁴. De notre côté, nous ne croyons pas prendre trop de risque en devinant que le pays évoqué ici est la France, pays où les pensées philosophiques trouveront autant leur place dans le roman que dans le traité ou l'essai. *La nausée* de Jean-Paul Sartre ou *L'étranger* de Camus offrent certains des exemples les plus convaincants.

Si la première partie de l'ouvrage est consacrée aux philosophes allemands, Nietzsche, Dilthey, Simmel et Husserl, ce seront surtout les pages consacrées à ce dernier qui nous intéressent car elles offrent au lecteur français un premier aperçu de la phénoménologie et l'intentionnalité. Après cela, Groethuysen ouvre la seconde partie de l'ouvrage par une réflexion sur «Les possibilités d'une philosophie nouvelle» dans

⁴ Bernard Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock, 1926, p. 9.

laquelle il tente de montrer les tensions de la philosophie contemporaine qui doit se faire une place face à la science et à la psychologie. Ceci amène à des développements intéressants sur les rapports entre philosophie et fiction. A la recherche de l'unité profonde qui caractérise cette nouvelle philosophie, Groethuysen nous dit qu'elle réside dans la question du fait et de la fiction. Les sciences ont renoncé depuis longtemps à poser la question «ontologique», confondant ainsi fait et phénomène. Le problème est de savoir si le philosophe peut parler de fait. Les scientifiques contestent cet éventualité : «et puisqu'il ne peut y avoir que fait ou fiction, la philosophie se verra nécessairement reléguée dans le domaine de l'imagination»⁵. Après avoir donné à son lecteur une esquisse de la phénoménologie husserlienne, un tel argument plante le décor pour une génération de jeunes penseurs. La phénoménologie ouvre la voie royale d'une réflexion philosophique sur la fiction et l'imagination. Cette dernière n'est plus la fille du logis qu'il convient de dénoncer avant de s'en débarrasser une fois pour toute. L'imagination devient un lieu où la phénoménologie peut légitimement déployer ses recherches. Elle devient le terrain de chasse de la nouvelle philosophie française.

Cette entrée de la philosophie «dans le domaine de la fiction» nous la retrouvons au cœur de la réflexion de Jean-Paul Sartre lorsqu'il invoque dans *L'imagination* ce qui distingue la phénoménologie de la psychologie: «Mais il importe peu que le fait individuel qui sert de support à l'essence soit réel ou imaginaire. La donnée exemplaire serait-telle une pure fiction, du fait même qu'elle a pu être imaginée, il a bien fallu qu'elle réalise en elle l'essence cherchée, car l'essence est la condition même de sa possibilité»⁶. Sartre emprunte cette idée de Husserl qui reconnaît que «la Fiction est l'élément vital de la Phénoménologie comme de toutes les Sciences eidétiques»⁶.

La rencontre entre imagination et phénoménologie sera donc pensée à partir de cette conjonction. D'une part, la positivité de la fiction, d'autre part l'impossibilité d'une pensée philosophique factuelle qui aurait acculé le philosophe dans la voie de l'imaginaire. Ce double mouvement permet de formuler les fondements d'une nouvelle phi-

⁵ Bernard Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock, 1926, p. 114.

⁶ Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, P.U.F., 1936, p. 140-141.

losophie de l'imaginaire qui va s'attacher a penser les rouages de la fiction, du néant, du non-être, de l'angoisse, de l'absence, du vertige ou encore de l'impossible.

II

En 1930, Emmanuel Levinas fait paraître une étude intitulée «La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl». Ce sera la lecture de ce livre et l'insistance de Raymond Aron qui convainc Jean-Paul Sartre de se rendre à Berlin en 1933 pour une année sabbatique durant laquelle il étudie Husserl. Nous connaissons le contexte de cette découverte de la phénoménologie par Sartre. Simone de Beauvoir a rapporté l'épisode. Raymond Aron aurait expliqué à Sartre en quelle mesure la phénoménologie d'Husserl lui permet de parler philosophiquement d'un cocktail à l'abricot. Séduit par cette approche, il se rend donc à la Maison Française de Berlin où il se plonge dans la lecture de Husserl. Il rédigera un premier texte «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité»⁷ dans lequel il rappelle l'importance de l'intentionnalité qui permet de viser la «chose même». Ainsi, l'intentionnalité permet d'échapper au piège de penser que l'on saisit la représentation de la chose dans la conscience et permet de dénoncer les différentes formes d'idéalisme ou de tentation métaphysique en promouvant le réalisme d'un «être-au-monde» immédiate qui se pense comme une conscience pure et transparente dans son rapport au monde.

La découverte de la phénoménologie de Husserl vient bouleverser le travail que menait Sartre depuis quelques années autour de l'imaginaire et du statut de l'image. En effet, en 1927, Sartre rédige sous la direction d'Henri Delacroix un mémoire de Diplôme d'Etudes Supérieures sur le rôle et la nature de l'image dans la vie psychique. Delacroix incite Sartre à développer son mémoire afin de la soumettre pour une publication chez Alcan. L'étude sera considérée comme trop importante pour paraître dans la collection. L'éditeur retient que la première partie historique de l'ouvrage qu'il fait paraître sous le titre «L'imagination» en 1936. Sartre y adjoint à la fin de l'ouvrage une section dédiée spécialement à Husserl. Le reste de son travail sera sensiblement

⁷ Jean-Paul Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 31-34.

remanié et publié quatre ans plus tard chez Gallimard sous le titre «L'imaginaire» qui se présente comme psychologie phénoménologique de l'image, et dans laquelle il propose une topologie des images avant de décrire plus en détail le concept de monde imaginaire. Tout en dénonçant l'illusion d'immanence, Sartre poursuit sa réflexion en montrant que l'image est un acte de conscience intentionnelle, qu'elle établit un rapport avec la chose. Pourtant la caractéristique de la conscience imageante sera de donner son objet comme un néant⁸, l'enveloppant de non-être. Ainsi, l'imagination est décrite comme «la grande fonction irréalisante» de la conscience, dont le pouvoir créateur est une fonction de néantisation.

III

Une autre figure singulière qui contribua à l'introduction de la phénoménologie allemande en France fut Henry Corbin. Son action se situe à la croisée de la théologie protestante, de la philosophie islamique ou de l'orientalisme et de la phénoménologie. Alors qu'il offre ses premiers comptes rendus sur l'histoire des sciences en Islam ou la pensée coranique, il publie une première traduction de «Qu'est-ce que la métaphysique ?» de Martin Heidegger. Il découvre la pensée de Martin Heidegger à peu près au même moment où Louis Massignon, son maître à l'école des Langues Orientales lui remet une édition lithographiée du Hikmat al-Ishraq, la Théosophie orientale de Sorhvardi dont le néoplatonisme lui ouvrira les portes vers le monde imaginal. Cette première version de la traduction paraît dans la huitième livraison de la revue *Bifur* du mois de juin 1931, le même numéro dans lequel Sartre fait paraître un de ses premiers textes «Légendes de la vérité». Le texte de Heidegger est précédé d'une note d'introduction d'Alexandre Koyré et le traducteur signera Mr. Corbin-Petithenry. Cet étrange transformation du patronyme laisse déjà entendre combien cette version rend son traducteur mécontent, au point qu'il demandera que l'on retire son entrée dans sa bibliographie officielle. En fait, alors que Corbin n'a publié qu'une poignée de comptes rendus sur la théologie islamique, cette traduction ne le lâchera plus. A partir de 1935,

⁸ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 34.

il entame une correspondance avec Heidegger pour reprendre les points difficiles de sa traduction.

Comme le rappelle Denis Hollier⁹, cette traduction marque une date fondamentale pour l'existentialisme française. Elle constitue comme une entrée du néant dans la vie quotidienne, entrée qui fait basculer un certain mode de description de l'objet, qui s'efface devant l'expérience de l'angoisse, du rien, du vide. Cette nouvelle expérience inaugure une nouvelle forme de narration : celle du journal, du récit intime, qui devient une forme philosophique «légitime». De fait, lorsque Henry Corbin se tournera vers les récits visionnaires des néo-platoniciens de Perse, il insistera sur l'importance vécue du récit gnostique, sur cette expérience du captif qui parvient à se libérer de ces chaînes du monde physique. Ce sera cette corrélation entre l'expérience existentielle de l'angoisse et l'herméneutique comme mode de compréhension phénoménologique qu'il découvre chez Heidegger. Et Corbin ne cessera de montrer comment la narration du récit mystique reconduit ce questionnement de la métaphysique où le questionnant se met lui-même en question et se prive de sol ferme et d'assise fixe. Mais pourquoi avoir tenu sous silence cette première traduction ? Peut-être que malgré la note d'introduction de Koyré qui avertit de la manière suivante: «Le Néant dont parle M. Heidegger, ce néant qui enveloppe l'être, n'est quoi qu'on ait dit – ni l'Absolu, ni Dieu. C'est du Néant; ce n'est rien d'autre» (Bifur, p. 8). Corbin aurait peut-être trop facilement traduit ce texte comme une sorte de théologie négative. Durant leur échange, Corbin demande à Heidegger une copie de la conférence sur la théologie, et sent probablement qu'il doit réélaborer de fond en comble son texte pour donner pleinement place à l'ontologie existentielle.

Que se passe-t-il entre la première et la seconde traduction de Heidegger, c'est-à-dire entre 1931 et 1937 ? Deux choses. D'une part, Corbin continue à explorer d'un effort commun l'univers théosophique islamique tout en rendant compte de la théologie allemande et de la phénoménologie. D'autre part, le traducteur a opéré un glissement linguistique qui introduit le vocabulaire heideggérien dans la langue française. Heidegger lui-même suggère à Corbin de faire précéder sa traduction par «un avant-pro-

⁹ Denis Hollier, «Le néant dans la vie quotidienne», in *De la littérature française*, sous la direction de Denis Hollier, Bordas, 1993, p. 838.

pos sur les questions lexicales»¹⁰ afin de mettre en lumière les difficultés linguistiques inhérentes à sa philosophie. Lorsque Corbin a fini son travail, il le soumet au philosophe allemand qui entreprend la comparaison phrase par phrase des deux versions. D'emblée Heidegger reconnaît que la nouvelle traduction constitue un progrès significatif par rapport à la première version, dans la mesure où elle constitue une «activité autonome de création et de structuration du style»¹¹. Cette création stylistique permettra l'apparition d'un lexique ontologique dont Corbin se servira plus tard pour structurer son herméneutique de l'imaginal. Le premier terme est bien entendu l'Être-là, le Da-Sein qui suppose la distinction entre l'existential et l'existentiel, distinction qui annonce l'apparition d'un autre terme, «historial» qui selon une notice de Corbin provient de l'ancien français. Ainsi, il renvoie le lecteur au *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais qui paraît à Paris en 1495 sous le titre *Le Miroir historiale du Monde*. Si depuis Borges, le «speculum» est par excellence signe ou trace de l'imaginaire, ici le miroir historiale ne forme que la troisième partie d'un vaste projet encyclopédique composé par ce frère dominicain qui enseignait à Royaumont. De fait, Corbin privilégie un autre exemple : *l'Almanach historial pour l'an de grâce 1662, exactement supputé et calculé par Maître Mathurin Questier*. Comme le rappelle Corbin, si l'auteur n'avait aucun dessein d'ontologie fondamentale, le titre met en avant un rapport intéressant. C'est avant même que le temps historique a pu s'écouler que l'almanach fournit le cadre transcendantale de cet écoulement.

Par rapport à l'historicité, le terme «historial» épingle un tournant, un changement de perspective. Pour Corbin, ce terme ouvre la voie à une réflexion sur une autre histoire ou sur le concept de métahistoire. L'historial annonce cet autre terme que Corbin va forger dans les parages du soufisme et des platoniciens de Perse, à savoir le terme «imaginal». L'imaginal forme la pierre angulaire sur laquelle il va bâtir sa philosophie visionnaire de l'imagination créatrice, alors que le Monde imaginal repose justement sur une métahistoire, c'est-à-dire une structure de temps cyclique qui ne s'achève ja-

¹⁰ Lettre de Martin Heidegger à Henry Corbin, datée du 14 novembre 1936, in «Henry Corbin», Les Cahiers de L'Herne, 1981, p. 319.

¹¹ Lettre de Martin Heidegger à Henry Corbin, datée du 15 mars 1937, in «Henry Corbin», *op. cit.*, p. 320.

mais puisque le passé doit toujours pouvoir être revécu par le croyant pour que s'accomplisse l'évènement existentiel du croyant.

Conformément à l'analytique existentielle pour laquelle la présence du Da-sein attesteson «Etre-dans-le-monde», c'est-à-dire que l'Etre est condition de cette présence au monde, l'imagination créatrice génère également une structure du monde, qui comme le rappelle Bachelard atteste «la dynamicité de la verticale humaine»¹². Ce sera donc autour d'une théorie de l'imagination transcendante que Corbin croise ce qu'il a appris chez Heidegger, à savoir une herméneutique comme un mode d'interprétation existentiel de l'expérience du croyant et une phénoménologie comme mode de description de ce que le croyant a vu. Imaginal est donc un monde de visions qui traduit l'expérience de la rencontre avec son ange. L'imaginal atteste une imagination symbolique hautement créatrice puisqu'elle engendre une structure de mondes intermédiaires dans lequel se déploie l'expérience extatique du mystique. Réserve symbolique donc pour l'ensemble des mythes et des croyances (de la mystique persane jusqu'à la tradition chrétienne, de Swedenborg aux platoniciens de Cambridge), l'imaginal est le lieu où les symboles sont produits et le théâtre de leur transformation au grès des récits visionnaires. Ici, l'imaginaire a acquis une dynamique et une effectivité au moyen duquel l'image génère son propre monde, et à partir de cette cosmologie des inter-mondes, s'articule toute une anthropologie et une théorie du corps subtil.

IV

Le dernier temps que nous voudrions évoquer est la revue *Inquisitions*, qui scelle la rencontre entre Gaston Bachelard et Roger Caillois autour d'un projet commun : la tentative radicale de penser épistémologiquement l'imaginaire comme un nouveau savoir en marge de la science et de la poésie. Privilégiant les bestiaires et les métaphores brûlantes du feu, ce sera sous le signe de Lautréamont que Bachelard décrit une phénoménologie de l'imagination aggressive et que Caillois formule une épistémologie

¹² Lettre de Gaston Bachelard à Henry Corbin, in «Henry Corbin», Les Cahiers de L'Herne, 1981, p. 312.

agressive. De l'obstacle épistémologique aux images des mythes, les deux entreprises conduisent vers une phénoménologie générale de l'imaginaire.

Inquisitions est une entreprise étonnante, hybride et caractéristique pour son époque, puisque la revue se présente comme l'organe du «Groupe d'étude pour la phénoménologie humaine». Comme le rappelle Henri Béhar, ce groupe visait à «rassembler les transfuges du surréalisme, les marxistes avérés et les isolés, dans le cadre d'un groupe d'étude œuvrant lui-même pour une définition de la culture dans ses rapports au politique»¹³. Un compte rendu de Tzara pour la séance du 8 janvier 1936 précise l'objectif du group: «Le Groupe d'études que nous inaugurons aura pour principale tâche de mettre en lumière les problèmes d'ordre intellectuel qui se posent avec insistance aujourd'hui, sous l'angle de l'immédiate nécessité». Cette phrase qui semble inspiré par Roger Caillois montre les premiers signes de la démarche luciférienne, dont la lux aura pour objet d'éclairer les problèmes les plus aveuglants, tandis que l'objet des *Inquisitions* n'est autre que ce qu'il y a «de commun entre les différentes démarches de l'activité humaine». La revue tente donc d'adresser l'écart entre les sciences exactes et les sciences humaines, ce en ouvrant un dialogue entre ces deux domaines. Au sommaire de la revue, nous y trouvons aussi bien des réflexions sur la poésie moderne qu'une intervention de Jacques Spitz sur la théorie quantique et le problème de la connaissance. Auteur aujourd'hui quelque peu oublié, ce polytechnicien surréaliste devait naviguer entre son métier de conseil ingénieur et le récit fantastique, puisqu'il était l'auteur durant les années trente de nombreux romans de science-fiction comme «L'Agonie du globe» qui évoque le thème de la fin du monde au moyen de la destruction écologique ou encore «La Guerre des Mouches» qui développe les thèmes de l'invasion par des insectes mutants. Cet alliance entre la rigueur et la scientificité des descriptions de Spitz et son goût pour le fantastique préfigure le croisement entre science exactes et sciences humaines qui retient l'attention du groupe *Inquisitions*. De fait, un tel rapprochement nécessite une nouvelle épistémologie, dont on trouve une esquisse dans les deux contributions qui ouvre le volume, à savoir

¹³ «*Inquisitions*», Fac-similé de la revue augmenté de documents inédits, présenté par Henri Béhar, Paris, Editions du CNRS, 1990, p. 10. Composition pour le moins paradoxale, puisque les plus jeunes parmi les transfuges surréalistes s'avèreront être parmi les critiques les plus féroces du marxisme dans les décennies à venir, mettant radicalement en question toute scientificité du marxisme.

«Le surrationalisme» de Bachelard et le plaidoyer de Roger Caillois en faveur d'une orthodoxie militante. Le surrationalisme en appelle à une raison ouverte, une raison qui a retrouvé sa fonction de turbulence et d'agressivité. Si l'agressivité fera l'objet d'une phénoménologie dans l'étude sur la poétique de Lautréamont, pour l'instant il souligne essentiellement une fluidité qui ne craint pas d'accepter les contradictions. De son côté, Caillois part du constat d'une faillite généralisée dans le monde de l'esprit. Le surréalisme se fourvoie dans un esthétisme (ou un purisme), la philosophie se perd dans une absence de théorie et la science en revient à ¹³ «Inquisitions», Fac-similé de la revue augmenté de documents inédits, présenté par Henri Béhar, Paris, Editions du CNRS, 1990, p. 10. Composition pour le moins paradoxale, puisque les plus jeunes parmi les transfuges surréalistes s'avèreront être parmi les critiques les plus féroces du marxisme dans les décennies à venir, mettant radicalement en question toute scientificité du marxisme.

Remettre en question ses principes les mieux établis. La réforme à laquelle il en appelle fait écho au surrationalisme. Il invite le rationalisme à intégrer cette part irréductible qu'il rejetait jadis dans les ténèbres. Il demande qu'on éclaire cette «nappe d'ombre» qui étend son empire sur l'affectivité et l'imagination de l'homme. Et la démarche est clairement phénoménologique lorsqu'il dénonce ce passage qui conclut de l'incompris à l'incompréhensible, car en lui se joue la possibilité du monde comme univers : «il est peu probable qu'un monde qui se présente de toute parts comme un univers, comporte une hétérogénéité insurmontable entre l'aperçu et les formes de l'aperception»¹⁴. Ainsi, Caillois invoque une «appréhension transcendante» qui permette d'abandonner les cadres traditionnelles, tout en conservant pour les étendre «les syntaxes actuelles de la compréhension». Ici, nous entrons dans le cœur du projet phénoménologique, qui pour Bachelard se constitue comme une psychanalyse de la connaissance rationnelle, tandis que pour Caillois il s'agit d'étendre les syntaxes courantes de la connaissance pour y inclure la part d'ombre, car l'imaginaire suit une grammaire aussi rigoureuse que celle de la raison.

¹⁴ «Inquisitions», *op. cit.* p. 9.

Deux ans plus tard, paraîtront *La psychanalyse du feu* et *Le mythe et l'homme*, dont les similarités dans leurs approches de l'imaginaire sont frappantes. Tous deux partagent ce programme générique d'élaboration d'une «phénoménologie générale de l'imagination» sous le signe duquel émerge un projet inédit : une sorte de tentation encyclopédique, holistique, qui entend décrire la logique des images. Jean-Paul Sartre dressait déjà une topologie des images, comme les grandes familles sous lesquelles viennent se ranger une photographie, une caricature, les images hypnagogiques. La mosaïque encyclopédique qu'érige Caillois entend mettre en avant la grammaire de ces différentes formes de manifestations de l'imaginaire. Ainsi, le projet vise à ériger un catalogue d'images, une taxonomie de l'imaginaire qui s'articule autour d'une syntaxe universelle. Cette syntaxe, ce sera chez Marcel Mauss et la dialectique de l'interdit et de la transgression qu'il la trouve¹⁵. Bachelard, de son côté, tente d'approcher l'universalité des images au moyen des quatre éléments fondamentaux de l'alchimie et de la philosophie première en vue de dresser une nouvelle encyclopédie de l'image. De plus, leurs approches de l'imaginaire est fortement complémentaires. Lorsque Bachelard évoque dans le chapitre III de *La psychanalyse du feu* le Complexe de Novalis, il rappelle que la psychanalyse a longuement étudié le domaine des légendes et des mythes, mais n'a pas systématisé l'étude des explications rationnelles. Les explications scientifiques procèdent d'un rationalisme qui semble bénéficier d'une évidence récurrente et démontrable, mais qui perd les conditions initiales de la découverte ou de l'expérience scientifique. Or nous dit Bachelard, «on ne peut étudier que ce qu'on a d'abord rêvé» et oppose ainsi l'homme primitif pour lequel la pensée est un rêve centralisé à l'homme moderne pour lequel la rêverie est une pensée détendue. En s'attaquant aux mythes et légendes, il semble que *Le mythe et l'homme* de Roger Caillois tente non seulement de montrer que l'irrationnel des croyances possède sa propre logique, mais que celle-ci viendrait compléter le tableau que dresse Bachelard autour d'une psychanalyse de la pensée rationnelle.

¹⁵ Alors que la phénoménologie chez Bachelard sera plus d'inspiration husserlienne, chez Caillois, elle relève de la phénoménologie religieuse et est d'inspiration plus durkheimienne.

Esquisse d'une philosophie de: l'imagination agressive.

La rencontre entre phénoménologie et l'imaginaire permet de prendre toute la mesure de la manière dont a pu se former un premier front contre l'emprise du néo-kantisme alors prédominant dans l'université française. Bergson aurait fournir une alternative attrayante pour ces jeunes philosophes de l'imaginaire, mais il semble que la phénoménologie permettait de sortir la philosophie des ornières du réalisme et de l'idéalisme tout en proposant une approche plus «objectivante» de l'image. La convergence entre expérience et connaissance rend pensable une épistémologie de l'imagination. L'eidétique de l'image ou le programme d'une nouvelle connaissance des résidus ou des obstacles scientifiques ouvre la voie à la construction d'un nouveau savoir autour de l'imaginaire.

Ainsi, la phénoménologie «made in France» nous apparaît comme une phénoménologie imaginée ou une phénoménologie rêvée, au sens où elle a dû s'adapter et se réinventant au fur et à mesure qu'elle pénétrait le champ philosophique français. Cette rigueur ou ce statut de scientificité promise par la phénoménologie permettait ainsi d'étudier des phénomènes que le rationalisme avait depuis longtemps chassés du logis. La phénoménologie promettait de saisir l'imaginaire à partir de sa logique intrinsèque, de sa cohérence propre ou de ses règles syntaxiques.

La saisie de cette cohérence propre des images fonde la notion de monde imaginaire, un monde que la phénoménologie peut décrire et explorer. L'approche phénoménologique nous montre que l'image n'est pas un objet de notre conscience mais un rapport au monde. Rapport de néantisation selon Sartre, ou de transgression et de vertige pour Caillois qui se résout en une image de monde. De l'être-dans-le-monde au Monde Imaginal, Corbin montre que l'imagination créatrice devient génératrice de mondes dans lequel l'image institue ontologiquement le monde phénoménal. Enfin, chez Bachelard, l'image vient tisser la matérialité du monde à partir des éléments premiers de la philosophie alchimique.

La dynamique de cette imagination comme rapport au monde met en évidence une figure nouvelle, celle de l'imagination agressive. L'agression a été théorisée par Bachelard dans son étude sur Lautréamont, ainsi que par l'épistémologie luciférienne de Roger Caillois. De même, chez Corbin, il existe une agression placée au cœur de

l'expérience du mystique visionnaire dont le schéma gnostique est celui du prisonnier qui doit se libérer de son corps et de son enveloppe physique au moyen de l'imagination créatrice. L'évasion du croyant vers le monde imaginal se fait au moyen d'une rupture ou d'une déchirure ontologique dans lequel s'engouffre l'imagination créatrice pour sortir vers le monde de l'Image. Enfin, chez Sartre, pour lequel l'acte imaginaire est un «acte magique» ou une incantation qui permet de prendre possession de l'objet désiré, ce recours au pouvoir dissolvant du magicien relève également du pouvoir de néantisation de l'imagination agressive.

Si la phénoménologie fonde ce rapport entre l'image et le monde, à la croisée de différents gestes génétiques, la créativité et l'agressivité à l'œuvre dans ce rapport au monde noue également des rapports profonds et complexes avec la mélancolie, autre figure partagée par cette nouvelle philosophie de l'imaginaire. Elle est comme le pendant nécessaire de la créativité d'une imagination qui invente un monde, son contrepoids ou sa compensation. La mélancolie git au cœur de bien des réflexions de l'époque sur l'imaginaire.

En se penchant sur les images du rêve, de l'hypnagogisme, du songe mystique ou de la rêverie alchimique, l'imagination agressive développe des rapports étroits quoique souvent tendues avec la psychanalyse. Comme elle, l'imagination agressive aspire à un statut de connaissance ou de savoir positif. Ce que la phénoménologie charrie avec elle est une sorte de tentation encyclopédique de l'image, l'établissement d'une typologie dont la description phénoménologique livrera une vue holistique et systématique de leur logique interne. C'est probablement en ce lieu que l'agressivité de ce nouveau paradigme se fait le plus urgent, le plus pressant, le plus brûlant.

Bibliografía

- Béhar, Henri. (1990). *Inquisitions*. París: Ediciones de CNRS.
- Blanchot, Maurice. (1955). *L'expérience littéraire*. Paris: Gallimard.
- Corbin, Henry. (1981). *Cahiers*. París: L'Herne.
- Corbin, Henry. (1993). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Trads. María Tabuyo y Agustín López. Barcelona: Ediciones Destino.
- Groethuysen, Bernard. (1926). *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*. Paris: Stock.
- Hollier, Denis. (1993). *De la littérature française*. París: Bordas.
- Sartre, Jean-Paul. (1936). *L'imagination*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sartre, Jean-Paul. (1940). *L'imaginaire*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1947). *Situations I*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1980). "Leyenda de la verdad" (Trad. Carmen García Trevijano). *Teorema*, 10: 5-23.

