

Les deux sources de l'imagination mythique et onirique : philosophie, psychanalyse, éducation

Two sources of mythical and dreamlike imagination : philosophy, psychoanalysis, education

Romain MOLLARD

*Docteur en philosophie, enseignant formateur à l'INSPÉ
Université Paris-Est (UPEC), France*

Abstract

Imagination has often been thought as an ambivalent power, even among rationalist philosophers. But as a source of errors as well as a source of truths, this very ambivalence has rarely been conceptualized in a unified theory of human psyche. In this article, I argue that Paul Diel's theory of symbolic imagination allows him to distinguish between a subconscious (perverse) and a "supraconscious" (sublime) source of imagination.

Au moins depuis l'Antiquité, nous savons que le statut de l'image est ambivalent. On distingue l'idole (*eidolon* en grec), désignant une "mauvaise" image, de l'icône (*eikon*), renvoyant à une bonne image. Platon, par égard à la question de la vérité ontologique de l'image, peut ainsi distinguer l'image qui, imitant le réel, prétend être plus qu'elle n'est, de celle qui nous fait accéder au réel sans prétendre le suppléer. Cette thèse ontologique fonde une thèse épistémologique sur la capacité de l'imagination à plus ou moins bien représenter le réel. Toutefois, étant donné ce statut ambivalent de l'image, ne devrait-on pouvoir distinguer sur un plan psychologique et épistémologique deux sources de l'imagination ? Il n'en est généralement rien : la tradition philosophique tend à brocarder l'imagination (elle est, selon Malebranche, la « folle du logis ») et, si elle est louée, elle reste rarement pensée dans son ambivalence foncière à travers une théorie des facultés ou une topique du psychisme. Dans le conflit entre iconodules et iconoclaste, le philosophe se range *la plupart du temps* du côté des iconoclastes, renforçant la coupure constitutive de la philosophie entre le *logos* et le *muthos*, plaçant la faculté de l'imagination *en dessous* de la raison. *La plupart du temps*, disions-nous, mais pas *toujours*. En effet, la tradition philosophique présente parfois cette ambivalence. Comme dit Pascal dans un célèbre fragment des *Pensées*, l'imagination, cette "maîtresse d'erreur et de fausseté" est "d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours" car elle serait règle infaillible de vérité si elle l'était infaillible du mensonge" (Pascal, 1896,

p.62). L'attitude de Platon, déjà fort ambivalente au sujet du mythe, tantôt révoqué, tantôt utilisé quand le *logos* a épuisé ses possibilités d'expressions, propose aussi une théorie de l'image poético-mythique comme une faculté divine d'enthousiasme. Descartes, bien que considéré comme le père du rationalisme moderne, doit aussi une partie importante de son œuvre à une série de rêves qu'il a fait en 1619 et que son biographe a soigneusement consignés. Pressentie, cette ambivalence n'est toutefois jamais clairement thématifiée. Ce n'est peut-être qu'avec la psychanalyse que l'image sous ses aspects oniriques et mythiques devient la révélation d'une forme de vérité sur le psychisme. Les illogismes apparents de l'image onirique ou mythique ne seraient qu'une façade derrière laquelle il s'agit de reconstruire une logique du psychisme. Le projet freudien, vite avorté, sera repris par certains de ses élèves dont Jung mais aussi, Paul Diel, psychologue français d'origine autrichienne assez méconnu et qui propose une forme de traduction des images mythiques et oniriques d'une très grande précision et profondeur ce qui suppose de bien distinguer deux sources de l'imagination: le subconscient, correspondant globalement au *ça* freudien - lieu d'exaltation des désirs qui sont pris pour des réalités - et le "surconscient", concept inventé par Diel mais qui se rapproche de l'idée jungienne d'archétype. L'objet de cet article est de présenter la théorie dielienne de l'imagination et la manière par laquelle elle prolonge et dépasse les théories précédentes sur l'imagination et son ambivalence foncière.

1. Platon : l'âme et ses images

Pour Platon, la dialectique échoue dans la recherche de la vérité sur l'origine et le destin du monde et de l'âme, d'où le recours aux images mythiques qui certes mentent mais nous rapportent néanmoins de manière indirecte et analogique, une part de vérité. Ainsi, dans le *Phèdre* et dans l'*Ion*, l'imagination est associée avec le véritable *enthousiasme* compris de manière étymologique comme la présence du *théos* (du divin) à l'intérieur de nous. Mais si le délire inspiré du rhapsode est quelque chose de divin, l'image reste considérée comme ontologiquement toujours inférieure à son modèle et est reconnue comme une source épistémologique non valide de la connaissance. Elle occupe à ce titre, selon la célèbre analogie de la ligne dans le livre VI de *La République*, à la fois le plus bas degré de réalité et la plus basse des facultés humaines, correspond aux ombres contemplées par les prisonniers au fond de la caverne dans l'allégorie du livre suivant. L'imagination loin d'être l'égale de la partie

divine en l'homme, identifiée avec le *noûs* ou partie *rationnelle* de l'âme, reste donc l'une des facultés les plus inférieures.

La question est donc de savoir pourquoi on peut préférer la science rationnelle à l'imagination créatrice, en dépit de sa puissance de vérité, et la réponse de Platon reste en grande partie valide : c'est que l'image, qui est, comme la croyance, du domaine de l'opinion (*doxa*) est définie par son instabilité. Le poète, passeur de mythe, ne peut pas rendre logiquement raison (*logos*) de ses images, fussent-elle inspirées. Pourtant, Platon considère qu'il serait une perte de temps d'établir une véritable *mytho-logie*, une science des images mythiques, ce qui pourrait en garantir la consistance d'une part, et fonder une véritable théorie scientifique de l'esprit. Un passage du *Phèdre* au sujet de l'explication des images mythiques est on ne peut plus parlant à ce sujet :

« Pour ma part, Phèdre, j'estime que des explications de ce genre [il s'agit des explications des images du mythe] ont du charme, mais il y a trop de génie, trop de labeur, et l'on n'y trouve pas le bonheur, ne fût-ce que pour cette raison : quand on a commencé, on est obligé de rectifier l'image des Hippocentaures, puis celle des Chimères ; et nous voilà submergés par une masse de créatures de ce genre, Gorgones ou Pégases, par une multitude d'autres êtres prodigieux, autant que par l'étrangeté de créatures monstrueuses. Si on est sceptique et si on veut ramener chacun de ces êtres à la vraisemblance, et cela en faisant usage de je ne sais quelle science grossière, la chose demandera beaucoup de loisir. Or, je n'ai absolument aucun loisir à consacrer à cet exercice, et en voici la raison, mon ami. Je ne suis pas encore capable, comme le demande l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même ; dès lors, je trouve qu'il serait ridicule de me lancer, moi, à qui fait encore défaut cette connaissance, dans l'examen de ce qui m'est étranger. Voilà donc pourquoi je dis « au revoir » à cet exercice, m'en reportant sur le sujet à la tradition. Je le déclarais à l'instant : ce n'est pas ces créatures que je veux scruter, mais moi-même. Se peut-il que je sois une bête plus complexe et plus fumante d'orgueil que Typhon ? » (Platon, 2012, 229d-230a, p.96)

Or, toute la démarche d'exploration des images mythiques (et oniriques) chez Diel fait le constat qu'il y a en effet en nous un "monstre" -le subconscient- et que celui-ci est précisément figuré de manière surconsciente par les images monstrueuses du mythe. Ainsi, l'explication des images du mythes, loin d'être opposé à l'injonction delphique *Connais-toi toi-même*, en est au contraire la condition, chaque image du mythe étant une projection de certaines parties du psychisme : les monstres des mythes ou de nos cauchemars nocturnes ne sont que des parties de nous-mêmes, des motivations insensées, contre lesquelles il nous faut lutter. Pour aller encore plus loin, les monstres sont eux même des images symboliques de l'imagination subconsciemment pervertie. Autrement dit, l'imagination subconsciente, pervertie, est-elle imaginée par une forme d'imagination plus haute - l'imagination mythique :

« Les mythes parlent du danger essentiel de la vie, symbolisé par les esprits mauvais, les monstres (symbole de l'imagination d'évasion) et le démon (symbole de l'imagination de justification), et ils parlent de l'idéal de la vie, les qualités d'âme déployées, symbolisé par les esprits purs, les divinités. Les mythes parlent du conflit intérieur, du combat de l'âme. Le héros mythique, seul vrai héros, est celui qui, à l'aide d'armes prêtées par les

divinités (symbole des forces de spiritualisation et de sublimation), combat les dangers de la vie intérieure (l'aveuglement affectif), et s'efforce de réaliser l'idéal (la lucidité de l'esprit). » (Diel, 1991, 257-258)

C'est d'ailleurs explicitement le cas de la Chimère, monstre hybride mi-lion mi-chèvre, et doté d'une queue de serpent. Or, pour Diel, la signification symbolique de ce monstre ne laisse aucun doute, étant donné d'ailleurs l'assimilation linguistique entre chimère et fausse imagination :

« Le nom ne laisse aucun doute sur la signification de cette figure mythique. Aucune autre image ne saurait mieux exprimer le danger chimérique de l'exaltation imaginative, danger que le mythe extériorise sous l'aspect d'un monstre accidentellement rencontré, alors qu'en vérité l'ennemi chimérique est toujours présent, tout homme portant secrètement en lui la tentation à l'exaltation imaginative : le monstre dévorant, la Chimère. De toute évidence « Chimère » et « imagination perverse » sont des synonymes. Le fait que dans ce mythe le héros doit combattre le monstre chimérique, symbole le plus clair de la déformation psychique, met en relief de la manière la plus éclatante cette vérité générale que les ennemis combattus par les héros mythiques sont « les monstres » qui hantent la psyché. » (Diel, 1998, 83-84)

On doit donc distinguer deux formes d'imagination : l'imagination perverse, symbolisée par la Chimère et l'image de la Chimère, symbole véridique de cette imagination perverse (Diel, 1998, 84). Platon serait-il donc passé complètement à côté de l'idée du mythe comme miroir de l'âme ? Une réponse positive sans concession serait erronée. S'il est un lieu commun d'affirmer l'existence d'un assez grand nombre de ressemblances entre la psychologie de Platon et la métapsychologie freudienne et si la place nous manque dans cet article pour pouvoir en donner une appréciation même minimale, soulignons au moins que Platon a théorisé bien avant Freud la division de l'esprit en plusieurs principes : un principe rationnel et un principe des désirs ou des plaisirs sensibles. Il a même pressenti que la tragédie met en scène les contradictions de l'âme avec elle-même (entre ses différents principes) tout en la rejetant au motif qu'elle tendrait à valoriser la partie irascible. Il soutient en effet que "la poésie imitative" montre l'homme en désaccord avec lui-même (notre âme étant "remplie de mille contradictions". La raison "nous commande de résister aux désirs multiples" et la partie irascible au contraire se "prête à des imitations multiples et variées". Platon perçoit donc bien des principes ambivalents dans l'âme ("quand il y a dans l'homme deux poussées contraires dans le même temps à l'égard du même objet, nous disons qu'il y a nécessairement en lui deux parties") mais l'imagination reste associée à un principe inférieur, raison pour laquelle on ne peut représenter artistiquement ce conflit intrapsychique (Platon, 1966, X, 603d sq, p.366). On peut s'étonner du fait que Platon n'a pas appliqué cette théorie du conflit intrapsychique des images à une théorie du mythe et de la tragédie (elle-même puisant largement dans le répertoire mythologique) voire à une théorie du rêve. Il conçoit pourtant ce dernier de manière assez freudienne comme manifestation de

désirs réprimés¹, voyant en lui une sorte de “voie royale” qui permet de vérifier la présence de certains désirs qui, dans le cadre des oppositions et des conflits entre les différentes instances intrapsychiques ont subi une répression qui en empêche la manifestation dans les états de conscience ordinaire².

2. Les rêves de Descartes

Il est bien connu que l'œuvre de Descartes a reçu une impulsion assez forte d'une série de rêves qu'il fit en 1619, et cela alors même, qu'épousant la tradition rationaliste, il définit l'imagination comme la faculté de « contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle » (1996, VII, 28). Une littérature assez importante ayant été consacrée à la question (voir par exemple Gouhier, 1979 ; Bertam, 2016), nous nous concentrons ici sur quelques points saillants et négligés qui montrent la mesure par laquelle les thèses de Descartes, prolongeant celle de Platon, sont compatibles avec la méthode d'investigation des rêves et des mythes proposée par Paul Diel. Certes, même si Descartes a reçu une impulsion scientifique de ses rêves, il n'a en rien fondé une “science des rêves”. Mais il est notoire qu'il attribue lui aussi l'origine des rêves à une faculté innée de l'imagination proche de l'enthousiasme, en quoi il rejoint Platon par-delà les siècles qui les sépare et va jusqu'à affirmer la supériorité de cette faculté sur la raison philosophique. Son biographe dit en effet :

« Car il ne croyait pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les poètes, même ceux qui ne font que niaiser, fussent pleins de sentences plus graves, plus sensées, et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des philosophes. Il attribuait cette merveille à la divinité de l'enthousiasme, et à la force de l'imagination, qui fait sortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit de tous les hommes, comme les étincelles de feu dans les cailloux) avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant même, que ne peut faire la raison dans les philosophes. »³

¹ « Il y a en chacun de nous une espèce de désirs terribles, sauvages, sans frein, qu'on trouve même dans le petit nombre de gens qui paraissent tout à fait réglés, et c'est ce que les songes – *hupnos* – mettent en évidence » *République* IX,572b (Platon, 1966, p.322)

² Platon va même jusqu'à mentionner le désir oedipien de s'unir avec sa mère. Dès les années 1880, en effet, Freud nourrit un intérêt prononcé pour Platon, qui représenta une source d'inspiration significative, qu'il rencontra à maintes reprises dans les années suivantes et lors de la rédaction de *L'Interprétation du rêve*, lorsqu'il continua à cultiver l'étude de la pensée grecque antique. Intérêts, rencontres et sources sont tels qu'on peut, à mon sens, supposer que Freud ait non seulement omis délibérément de reconnaître la généalogie platonicienne de la voie royale, mais qu'il ait pu trouver dans *La République* une source tacite d'inspiration dans une phase très précoce, voire antérieure à la composition de l'œuvre. Freud ne mentionne Platon que dans une note à la fin de *L'Interprétation des rêves*. Cette omission correspond très probablement au désir que Freud avait de conserver la primauté de la “découverte”.

³ On pourrait penser qu'il ne s'agit là que de l'ajout du biographe pour la circonstance. Mais ce n'est pas une affirmation isolée. On trouve en effet dans un passage des *Olympiques*, écrit de sa propre main, un passage très similiaire : “Il pourrait paraître étonnant que de profondes pensées [*graves sententiae*] se trouvent dans les écrits des poètes plus que dans ceux des philosophes. La raison en est que les poètes ont écrit sous l'empire de l'enthousiasme et par la force de l'imagination [*per enthusiasmum et vim imaginationis*]. Il y a en nous des

Dans une lettre, il confère à cette force de l'imagination une force de fondement de la culture :

« Dans l'inculture des premiers temps, avant qu'aucune dissension se fût élevée dans le monde, quand la parole accompagnait spontanément les émotions d'une âme innocente, il se trouvait bien dans les plus grands esprits comme une divine force d'éloquence, dont la source était l'ardeur pour la vérité et l'abondance du sentiment : c'est elle qui a fait sortir les hommes sauvages des forêts, établi les lois, fondé les villes, et la même a eu à la fois le pouvoir de persuader et celui de gouverner. » (1996, p.9)

Il pose les bases d'une interprétation analogique des images du rêve :

« Comme l'imagination se sert de figures pour concevoir les corps, de même l'entendement se sert de certains corps sensibles, comme le vent, la lumière, pour figurer les choses spirituelles : ainsi, en philosophant plus haut, nous pouvons par la connaissance élever notre esprit jusqu'aux sommets [*in sublime*]. » (1996, X, 217)

Il va jusqu'à donner quelques indications pour traduire les symboles imaginatifs dans leurs équivalents psychologiques : "les choses sensibles sont propres à faire concevoir les Olympiques : le vent signifie l'esprit, le mouvement avec le temps, la vie, la lumière, la connaissance, la chaleur, l'amour, l'activité instantanée, la création. Toute forme corporelle agit selon l'harmonie [...]" (1996, *Ibid*). On reconnaît ici la force d'un grand esprit qui a voulu fonder sur une forme d'introspection (le *cogito*) une véritable science de l'esprit. Il a fallu toutefois attendre la psychanalyse pour parvenir à une méthode plus rigoureuse de traduction des images symboliques.

3. Imagination subconsciente et imagination surconsciente chez Paul Diel

Dans les parties qui précèdent, j'ai volontairement pris deux manières exemplaires par lesquelles se trouvent, parmi les philosophes considérés comme des modèles de rationalité, la préfiguration d'une forme d'imagination "plus-que-consciente" attribuée tantôt aux images du mythe, tantôt à celles du rêve. Ce n'est toutefois véritablement qu'avec la psychanalyse freudienne qu'apparaît un début de justification de la possibilité épistémologique d'une forme de pré-science imaginative, c'est-à-dire de la possibilité de comprendre la vérité des images mythiques et oniriques derrière leur façade. Dans son projet de métapsychologie, Freud nomme en effet perception "*endopsychique*" cette connaissance vague que l'homme a de ce qui se passe dans son propre appareil psychique. Il faut rappeler ici que pour Freud "la conception mythologique du monde, qui anime jusqu'aux religions les plus modernes, n'est autre chose qu'une psychologie projetée dans le monde extérieur". Le problème est que cette psychologie

semences de science [*semina scientiae*], comme en un silex ; les philosophes les en tirent par la raison, les poètes les font jaillir par l'imagination et briller davantage" ; (1996, tome X, p.217)

spontanée projetée sur le monde extérieur se mue en dogme, en métaphysique. Cette “obscurité connaissance des facteurs et des faits psychiques de l'inconscient (autrement dit : la perception endopsychique de ces facteurs et de ces faits)”, dit Freud, “se reflète (...) dans la construction d'une réalité supra-sensible”. Freud se donne alors “pour tâche de décomposer, en se plaçant à ce point de vue, les mythes relatifs au paradis et au péché originel, à Dieu, au mal et au bien, à l'immortalité, etc. et de traduire la métaphysique en métapsychologie” (Freud, 1986, p. 275-277)¹. Freud renonce toutefois assez rapidement à ce programme et des signes de désintérêt pour la mythologie apparaissent à partir de 1914. L'article *Pour introduire le narcissisme*, publié en 1914, ne contient aucune allusion au récit du mythe de Narcisse, ni aucune tentative d'interprétation du mythe. Jung, dans ses années de ruptures avec Freud, va prolonger le projet freudien mais à partir d'une conception de la libido élargie, contre le pansexualisme freudien². Toute la question est alors de savoir en quoi les images du rêve (et du mythe) ne sont pas arbitraires et totalement relatives au psychisme du rêveur mais relèvent au contraire d'une forme d'universalité du symbolisme. Sur ce point-là, il est clair qu'il devient alors nécessaire d'échapper en partie au darwinisme, selon lequel la mémoire est purement ontogénétique alors qu'il s'agit là d'affirmer la possibilité d'une mémoire phylogénétique - mémoire de l'espèce, en quelques sorte. D'où la nécessité de se rapprocher de la philosophie, notamment dans la mesure où elle corrige certains des préjugés du darwinisme (notamment son ancrage dans une forme d'épistémologie matérialiste). Or, Freud et Jung sont plutôt des cliniciens alors que Diel a commencé, en véritable théoricien, à établir de véritables lois du psychisme en partant d'une lecture de la tradition philosophique. À la différence de Freud, il n'a pas cherché à marquer la source de son inspiration, en quoi il rejoint certains des propos de Platon ou de Descartes sans pour autant élaborer une métaphysique dogmatique. S'inspirant de Spinoza, il affirme l'existence d'une exigence immanente de satisfaction des désirs, ce qui donne de fait, un sens immanent à la vie - une position intermédiaire entre ceux qui, comme Freud, soutiennent que la vie n'a pas de sens et ceux qui soutiennent dogmatiquement que le sens de la vie réside en dehors d'elle, dans un au-delà. Pour Diel, en effet, la satisfaction de nos désirs n'est possible

¹ Cette théorie n'est pas nouvelle. En 1897, Freud écrivait déjà à Fliess : “Peux-tu imaginer ce que sont des mythes endopsychiques ? Le dernier produit de ma pensée. La vague perception intérieure de notre propre appareil psychique stimule les illusions mentales naturellement projetées à l'extérieur et assez typiquement dans l'avenir et dans un au-delà. L'immortalité, la rétribution, tout l'au-delà sont de telles représentations de notre intérieur psychique... psycho-mythologie (S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess. 1887-1904*, p. 364)

² Il s'appuie alors sur le concept bergsonien d'élan vital « la libido peut être comprise comme l'énergie vitale en général, ou l'élan vital de Bergson » (Jung, *Collected Works 4*. Princeton : Princeton University Press. 1961, §568)

que par la réalisation de la connexion harmonieuse de ces désirs, "connexion qui, parce que source de joie, est le sens même de la vie". Il rajoute que "sa réalisation n'est point due à l'intellect utilitaire, mais à une fonction plus élevée que l'intellect, une fonction capable de percer toute imagination, tout préjugé, et d'aboutir à l'objectivation complète du désir, à son éclaircissement complet : l'esprit (1947, p.23). Le mythe est alors la perception endopsychique du sens immanent de la vie et non pas du sens d'une autre vie (après la mort) :

« Les mythes expriment la vérité, la beauté et la bonté. Ils expriment l'idée et l'idéal de la vie : le sens de la vie, les trois formes de l'harmonie. Les mythes ne sont pas des produits de l'imagination individuelle et exaltée, ils sont des produits de l'imagination sublime, des visions surconscientes. Dans l'âme des peuples primitifs, les deux possibilités opposées du développement imaginatif, l'évolution sublime et l'involution perverse de l'imagination, sont encore en suspens. L'âme primitive, rêvant sur la vie, exprime toutes les possibilités de la vie : d'une part la multiplication des désirs, la décomposition ambivalente de l'énergie, cause de la faiblesse vitale et donc de l'angoisse et du tourment; et d'autre part le contraire parfait de la décomposition, contraire qui demeure pourtant antithétiquement lié à la décomposition : la composition harmonieuse de la vie, la concentration de l'énergie en désir essentiel, cause de la force vitale et donc de la joie ultime. Les mythes parlent du danger essentiel de la vie, symbolisé par les esprits mauvais, les monstres (symbole de l'imagination d'évasion) et le démon (symbole de l'imagination de justification), et ils parlent de l'idéal de la vie, les qualités d'âme déployées, symbolisé par les esprits purs, les divinités. Les mythes parlent du conflit intérieur, du combat de l'âme. » (1947, p 257-258)

On voit bien que d'une part, Diel s'inscrit au départ de sa réflexion dans une optique relativement rationaliste pour laquelle "la cause de la souffrance est (...) le contraste entre la réalité et l'imagination." (Diel, 1947, 74) - son premier ouvrage écrit en allemand et jamais publié s'appelait d'ailleurs *Imagination et réalité*. Il ne s'agit donc pas tant d'opposer plaisir et réalité, comme le fait Freud, mais imagination et réalité car le problème n'est pas tant le plaisir en lui-même que l'imagination, la promesse du plaisir, qui va nourrir toutes les tentations de l'esprit¹. On voit pourtant aussi que Diel s'écarte de cette tradition en affirmant l'existence d'une forme supérieure d'imagination - supérieure car pouvant pressentir ses propres risques d'exaltation. En effet, certes l'imagination, dit-il "contient en elle-même également un danger imminent : le danger que son jeu, au lieu de se transformer en travail, ne s'exalte". Or, cette imagination exaltée "au lieu de faire évoluer les désirs vers le contrôle conscient, les fait régresser vers la vie inconsciente" (1974, 70). Car en effet, à cause du déplaisir inhérent au désir (frustration) et à cause de la possibilité de corriger ce déplaisir par une imagination plaisante, la tentation d'avoir recours au jeu de l'imagination exaltée est contenue en chaque homme. En fin de compte, "il n'existe qu'une seule et unique maladie de l'esprit (...): l'exaltation imaginative" (Diel, 1961). Toutefois, si l'imagination perverse se caractérise par un défaut de

¹ "L'imagination malsaine ne joue pas seulement avec les désirs en les enchaînant, mais encore avec l'espoir, avec la promesse, avec la certitude de réalisation"; (1947, p.70)

travail d'adaptation au réel, le travail intrapsychique essentiel se passe au niveau d'une imagination sublimée. Alors que la première ne fait que des fausses promesses de satisfaction, la seconde représente sous forme d'image non seulement la promesse de satisfaction essentielle, adéquate à ce que Diel nomme sens de la vie, mais elle pressent en elle tous les dangers de l'exaltation imaginative. Cette imagination "surconsciente" va pouvoir représenter de manière symbolique la possibilité d'une harmonie entre imagination et réalité : "loin d'être le résultat d'une prescription d'ordre surnaturel, l'instance surconsciente (la conscience) est le centre visionnaire d'où émane l'image mythique du sens de la vie : le symbole « divinité » (figuration de l'idéal d'harmonie et de joie)" (1952, p18). Il ne s'agit pas ici d'affirmer l'existence de "Dieu" mais de montrer l'importance de sa réalité symbolique, sa "signification cachée" (1947, p.25). Dire, donc, comme le faisait déjà Freud que le mythe renferme une pré-science psychologique implique d'une part que le fonctionnement psychique doit être prévisible et légal et d'autre part qu'il "doit exister une instance capable de prévoir — ou du moins pressentir visionnairement par une sorte d'observation intime — cette légalité (le surconscient, la conscience)" (1952, p.20). C'est ce que l'étude des mythes de différentes cultures permettent de constater : "de tous temps le genre humain a surconsciemment projeté l'idéal mystérieusement inhérent à la vie. Cette projection de l'imagination surconsciente est le rêve mythique des divers peuples, fondement de leurs cultures. (1947, p.176)

On pourrait objecter que la différence entre imagination subconsciente et imagination surconsciente n'est qu'une question de degré relatif à la lucidité dont elles font preuve. Mais cette différence de degré renvoie à des formations évolutives bien différentes dans la formation du psychisme humain. En effet, l'ambivalence de l'imagination ne prend sens qu'en étant renvoyée à ses deux sources et ce travail topique suppose de distinguer une imagination supra-intellectuelle et une imagination infra-intellectuelle¹.

¹ Certains, comme Gilbert Durand, ont tenté de réhabiliter l'imaginaire. Disciple de Bachelard, Durand distingue deux "régimes" de l'imaginaire mais ne distingue pas véritablement ses sources au sein d'une théorie "topique" du psychisme. "Infra-intellectuel" et "supra-intellectuel" font ici davantage penser à Bergson et aux *Deux sources de la morale et de la religion* (1936) qu'aux réflexions issues de la pensée bachelardienne de l'imaginaire. Toutefois, même Bergson ne distingue pas deux sources de l'imagination. L'imagination reste pour lui confinée au rôle de fonction fabulatrice. Toute théorie unifiée de l'imaginaire, dès lors que celui-ci est compris comme pré-science du fonctionnement psychique, suppose une théorie unifiée du psychisme. Une telle théorie est-elle possible? Rien ne permet de penser *a priori* qu'elle ne le soit pas, tout comme rien ne permet de penser *a priori* qu'une théorie unifiée de la nature soit impossible.

4. L'imagination dans l'éducation

En guise de conclusion, nous voudrions ici déduire quelques-unes des implications d'une telle théorie de l'imagination pour l'éducation. Certes, il est faux de dire que la philosophie aurait sacrifié le mythe sur l'autel de la raison philosophique. Platon, pourtant, s'il est plein d'admiration envers les poètes qui véhiculent les mythes, et s'il pressent toutefois que le mythe véhicule un patrimoine chargé de valeurs et de symboles dont l'essentiel réside dans le fonds culturel et pédagogique, il considère qu'ils sont dangereux. Le mythe apparaît à la fois comme indispensable à tous dans sa puissance de transmission d'un message sur des vérités inaccessibles à l'homme, d'où sa dimension pédagogique, mais en même temps comme source d'illusions. L'école et le monde académique moderne dans son ensemble ont largement hérité de cette vision iconophobe ou iconoclaste transmise par la tradition rationaliste. Les livres, au fur et à mesure que l'enfant grandit, comportent de moins en moins d'images et aboutissent à la finalité ultime du texte-roi, un peu comme si l'image n'était qu'un passage nécessaire mais vite oublié. En France, l'évolution pédagogique et les doctrines philosophiques qui inspirèrent l'école républicaine de Jules Ferry et Ferdinand Buisson donnent une très large place au positivisme d'Auguste Comte et à son opposition à toute tendance mythologisante. Les principaux modèles éducatifs semblent souvent trop marqués par le rationalisme, le positivisme voire le scientisme, ce qui tend à appauvrir voire à refouler les fonctions de l'imaginaire ou même la fonction symbolique elle-même. Pour contrebalancer les normes et les exigences d'une culture abstraite, on a eu tendance à privilégier le jeu et le recours à l'imagination spontanée. Mais le jeu - expression de l'imaginaire enfantin - peut être au service d'une puissance créative vitale dans le développement de l'enfant mais il peut devenir aussi une fuite dans l'imaginaire, reproduisant ainsi l'ambivalence de l'imagination. Ainsi, une éducation de l'imagination selon ses deux sources est à même de proposer une synthèse des théories alternatives en évitant d'un côté de brider l'imagination par la raison abstraite et de l'autre de confondre créativité avec une profusion anarchique des images. Il s'agit dès lors de développer l'imagination surconsciente et non l'imagination subconsciente, la rêverie incontrôlée. Ainsi une éducation raisonnable doit avoir pour but de "surveiller et à guider le déploiement sain de l'ontogénèse des instances" (Diel, 1961, p.98). Plus particulièrement, le sens profond de l'éducation, dit Diel, est de "soutenir l'élan évolutif, de sorte que (...) l'élan parvienne (...) à la constitution de l'instance harmonisante, du surconscient, instance qui seule est en mesure de conduire l'individu vers la pleine maturité psychique, faisant de lui une personnalité qui n'a plus besoin d'être guidé par

l'éducation" (1961, p102). On veillera alors à réintroduire la vision symbolique du mythe à l'école, telle qu'elle se manifeste encore dans les contes traditionnels, dans certains romans, voire dans certaines œuvres de cinéma. L'enseignant doit toutefois être capable de distinguer imagination subconsciente - rêverie incontrôlée - et imagination surconsciente.

Bibliographie

BAILLET Adrien, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, Horthemels, 1691, 2 vol. ; rééd. Paris : Éditions des Malassis, 2012 [pagination originale en marge]

DESCARTES René, *Oeuvres complètes*, Paris, Vrin, Édition Adam et Tanary, tome VII (*méditations métaphysiques*), 1996

DIEL Paul, *Psychologie de la motivation*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1947

——— *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Petite bibliothèque Payot, 1998 (édition originale:1952)

——— *Education et rééducation*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1961

DUBORGEL Bruno, *Imaginaire et pédagogie, De l'iconoclasme scolaire à la culture des songes*, Toulouse, Privat, 1983

FREUD Sigmund, *Lettres à Wilhelm Fliess. 1887-1904*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015

——— *Psychopathologie de la vie quotidienne, 1904*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1986, p. 275-277

GOUHIER Henri, *Les premières pensées de Descartes, Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1979

LEWIN Bertram, *Du bon usage de la régression. A propos de trois rêves de Descartes*, Paris Gallimard, 2016

PASCAL Blaise, *Pensées*, Paris, Lethielleux, 1896

PLATON, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 2012

——— *La République*, Paris, Librairie Garnier, 1966

Notice bio-bibliographique de l’auteur

Romain Mollard est enseignant-formateur à l’INSPÉ de l’Université UPEC de Paris-Est en France. Il est docteur en philosophie et musicien. Il est aussi rattaché au laboratoire LIS (lettre, idée, savoir) et membre de l’Association de psychanalyse introspective fondée par des élèves de Paul Diel pour faire connaître sa pensée. Ses recherches portent notamment sur la psychologie de la religion et sur les rapports entre psychologie et philosophie. Il est l’auteur de la première biographie en français du philosophe-psychologue William James et d’une traduction inédite du poète mystique William Blake. **romain108@gmail.com**

Version numérique