

Gaëtan DEMULIER, Prof. en Classes Préparatoires scientifiques et commerciales 2^{ème} année, Lycée Hoche, Versailles.

Cours interactif diffusé en visioconférence le 29 novembre 2012, avec la participation des lycées français et francophones, partenaires du Projet *Europe, Éducation, École* :
<http://melies.ac-versailles.fr/projet-europe/visio/>
<http://www.coin-philo.net/eee.12-13.programme.php>

RÊVER

Pour la cause motrice de mes pensées

Dans le second chapitre de *L'incertitude qui vient des rêves* (1956), Roger Caillois raconte qu'un après-midi d'hiver où il se promenait avenue Mac-Mahon à Paris, il fut saisi par une brusque envie de cogner à la porte de l'appartement occupé par une femme habitant le quartier, avec laquelle il avait entretenu une liaison amoureuse ignorée de tous et qu'il n'avait pas revue depuis des mois. A mesure qu'il se rapprochait de l'immeuble, il s'abandonnait à la douce émotion, mêlant désir et tendresse, qui accompagnait le souvenir des heures passées avec son amante et revoyait dans le moindre détail le mobilier de son logis, notamment l'abat-jour d'opaline cernant la lampe électrique suspendue au milieu de la cuisine. Or au terme de son parcours il ne fut pas en mesure de reconnaître l'immeuble et s'aperçut après avoir visité plusieurs cours que le nom de la rue ne lui revenait pas non plus en mémoire. De manière plus inquiétante encore, il ne parvenait plus à retrouver la moindre connaissance concernant sa maîtresse, ni son nom ni son visage ni comment il l'avait rencontrée ni dans quels endroits il l'emmenait dîner. La disparition de ses souvenirs, faisant sombrer son bonheur passé dans le néant, provoqua en lui une poignante douleur, bientôt prolongée en désespoir et jaillissement de larmes. Alors il se réveilla et prit conscience qu'il n'avait rien perdu dans la mesure où le délicieux amour qu'il regrettait n'avait jamais existé.

Ainsi notre vie se voit-elle scandée par l'alternance des nuits et des jours. Aux jours la veille par laquelle nous nous trouvons aux prises avec le monde réel qui se tient là face à nous ; aux nuits les songes où nous cessons de coïncider avec l'être et où nous nous transportons dans des univers irréels, inaccessibles puisque sis dans un ailleurs illocalisable. Repliés sur nous-mêmes, nous sommes en proie à un cortège d'images frappés au sceau de l'étrangeté. Rêver semble se comprendre comme le consentement de l'esprit à s'abandonner à une parenthèse d'irréalité, à une autre existence au sein de notre existence : un tel phénomène apparaît à ce titre comme le paradigme même de la production imaginaire. Rien n'est dans le même temps plus déroutant que cette entière acceptation par le rêveur des aventures dans lesquelles le rêve le plonge puisqu'il y accepte le faux et l'impossible comme s'ils allaient de soi. Néanmoins, analysant son rêve, Caillois découvre que ce dernier n'est pas la construction de toutes pièces d'un univers radicalement affranchi de tout lien avec la réalité. De nombreux éléments empruntés à son expérience des jours passés y avaient été incorporés : plusieurs semaines auparavant, Caillois avait ainsi pénétré dans les couloirs de différents immeubles, faute de retrouver l'adresse d'un relieur chez lequel il avait déposé un ouvrage. De la même manière, même si sa tristesse n'avait pas d'objet réel, Caillois n'en ressentait pas moins une vive dérélition, qui

s'accompagnait de ses signes physiologiques : gorge nouée, humidité des yeux, etc. Aussi peut-on se demander si l'imagination y crée réellement de part en part une autre réalité qui lui soit propre ou si du moins elle lui dévoile une réalité demeurée ignorée à l'état de veille. Le rêve est-il la fuite de la conscience dans des mondes tissés par la prodigalité d'une imagination laissée à elle-même et déployant toute sa puissance ? Ou est-ce que cette thèse n'est pas un piège de l'imagination qui aime à faire croire qu'elle dispose d'une puissance qu'elle n'a pas ? En un mot, qu'est le rêve et en que nous révèle-t-il de l'imagination ? Est-elle force de création débridée, instrument d'expression du désir, perception fautive ?

I/ a) Rêver désigne en premier lieu l'activité mentale par laquelle nous produisons des songes au cours de notre sommeil. Lorsque nous nous assoupissons, notre conscience se voit envahie par un flot d'images qui s'y compose en tableaux plus ou moins déroutants et chaotiques, traçant le récit de péripéties purement fictives, d'histoires suivies à la réalité desquelles nous donnons néanmoins notre pleine adhésion quoiqu'elles soient affranchies de tout rapport au monde réel, tel que nous le livrerait la perception. Le rêve apparaît ainsi comme un film cinématographique, lequel défilerait sur l'écran intérieur de l'esprit dès que nous fermons les yeux, déroulant des scènes surgies du tréfonds de l'imaginaire dont nous serions à la fois le spectateur et l'acteur. A ce titre, l'activité onirique ne saurait être séparée du sommeil, qui en constitue à la fois l'espace d'émergence et la condition de possibilité. S'endormir, c'est en effet « se désintéresser de la situation présente » comme l'écrit Bergson dans sa conférence *Sur le rêve* (recueillie dans *L'énergie spirituelle*, 1919). Le sommeil se comprend alors comme un acte de refus de la perception, de l'attention vigilante au monde de l'expérience (d'ailleurs veiller terme ambigu : signifie à la fois ne pas dormir et faire preuve de concentration), acte qui se voit requis pour la reconstitution des forces vitales dépensées au cours de la veille. Si vivre, c'est agir, cela exige tension de notre être, déploiement de nos facultés corporelles et spirituelles, lesquels provoquent par conséquent la dépense et l'épuisement progressif de notre énergie. Dormir apparaît donc comme un besoin d'allure assez singulière : là où d'ordinaire le besoin est l'aiguillon qui nous incite à agir pour remédier à une carence, le sommeil est appel à la cessation de toute activité, à l'immobilité : seul l'abandon de soi assure ici la restauration de son être. Il n'y a de repos que lorsque la conscience est délestée de toute préoccupation, lorsque l'esprit est tranquille : significativement on donne le nom de tranquillisant aux somnifères.

L'assoupissement constitue ainsi, comme l'a noté Kant au §31 de *l'Anthropologie au point de vue pragmatique*, un mouvement de « détente des facultés engagées dans la perception externe et l'exécution des mouvements volontaires », lequel est centralement marqué par une abolition ou du moins une démission de la conscience rationnelle, qui renonce à assurer le gouvernement de la pensée. Le rêve se distingue ainsi de la veille par le changement de règne qui s'y accomplit au sein de l'esprit : là où l'état vigile semblait caractérisé par la prédominance de la raison, du jugement critique, du discernement, l'état onirique semble à l'inverse assurer la souveraineté de l'imagination, émancipée de sa subordination aux autres facultés. L'imagination désigne bien en effet la faculté permettant de se représenter un objet sensible en son absence, de faire apparaître

dans la pensée une irréalité, de se donner à soi-même les sensations suscitées par une chose qui ne trouve aucune correspondance dans la perception actuelle. Le rêve forme alors le royaume qu'enfante et perpétue une imagination jouissant d'une totale indépendance. Cette dernière profite du fait que la conscience s'absente du champ du donné empirique pour se déployer sans frein ni règles. L'imagination prospère lorsque le sujet logique s'abandonne à sa pure intériorité et abdique la maîtrise des représentations. Alors elle façonne à sa guise les tableaux les plus fascinants et les plus insolites, elle devient le démiurge d'une féerie mentale dans laquelle des images de lieux et d'actions inconnues ne cessent d'émerger et de disparaître. Le rêve semble ainsi mettre en jeu plusieurs dimensions constitutives de l'imagination. Premièrement, il est suspension de toute visée d'objectivité de la pensée. Puisque rêver, c'est se désintéresser du monde, c'est par là même désengager la subjectivité de toute activité de connaissance effective de la réalité et opérer un repli de la pensée sur ses propres représentations. Or l'imagination s'oppose précisément à la perception comme l'auto-production d'un contenu de pensée s'oppose à l'ouverture à une réalité indépendante du sujet, comme l'élaboration d'une apparence n'existant qu'en moi à la mise en présence d'une chose s'insérant dans le monde extérieur. La subjectivité endormie n'est plus polarisée sur la construction d'une représentation objective du réel mais rendue à une autonomie par laquelle elle peut se donner se figurer librement des objets qui ne sont pas réellement là. A ce titre, il y a une solitude du rêveur qui s'enferme dans un univers privé incommunicable, impartageable là où la perception diurne révèle un monde d'objets commun que d'autres hommes que moi peuvent appréhender.

Deuxièmement, le rêve met en jeu l'imagination reproductrice, en tant qu'il prend appui sur des sensations et images empruntées à notre expérience passée. Le songe va puiser dans les souvenirs d'événements disparus avec une acuité telle qu'il parvient à faire ressurgir des épisodes inaccessibles à la mémoire lorsque nous sommes en état de veille. Freud appelle cela des rêves hypermnésiques : de tels songes rappellent à l'esprit avec une précision exceptionnelle l'apparence de lieux ou d'êtres dont nous ne pensions pas qu'ils nous avaient marqués. Dans son *Interprétation des rêves*, I, 1, il cite un rêve d'Alfred Maury dans lequel ce dernier s'imagine jouer dans les rues de Trilport, petit village proche de la ville de Meaux dans laquelle il a grandi et où son père avait dirigé la construction d'un pont. Un homme en uniforme s'approche de lui pour le gronder et Maury lui demande son nom. L'homme prétend s'appeler C... et se présente comme le gardien du pont. Une fois réveillé, Maury demande à sa servante si elle connaît un homme répondant à ce nom pour sonder la précision de sa réminiscence et celle-ci lui répond que tel était le patronyme du gardien du pont de Trilport. L'imagination onirique prélève les éléments de ses compositions dans des événements mineurs ou indifférents, opérant la résurrection inattendue de scènes enfantines en apparence oubliées ou enfouies dans les méandres de la mémoire. Troisièmement, le rêve semble constituer le lieu d'un libre jeu des représentations, d'une mobilité et d'un dynamisme de la subjectivité qui s'y affranchirait des contraintes de la pensée rationnelle. En lui semble se déployer l'imagination créatrice dans sa puissance de transgression des normes régissant la pensée soucieuse de rigueur logique. Alors que l'objectivité du monde saisi dans la perception ou reconstruit par la science tient à ce que la pensée y découvre des lois strictement nécessaires qui imposent des obstacles à ses désirs, le monde onirique se

dérobe à toute exigence de cohérence, de telle sorte que tout nous y est permis. Il ignore en effet les structures de notre perception du réel, l'espace et le temps, qui comme Kant l'a établi dans l'esthétique transcendantale de la *Critique de la Raison pure*, forment les conditions de possibilité de l'apparition d'objets réels. Espace et temps fournissent les cadres qui nous permettent d'ordonner nos impressions sensibles ; ainsi l'espace est-il marqué par le principe de la séparation des lieux et des êtres, par la dichotomie de l'ici et de l'ailleurs. Celle-ci implique l'impossibilité de l'ubiquité et la nécessité d'un mouvement progressif pour franchir une distance. Or le rêve paraît marqué par la distribution la plus anarchique des lieux : je puis parcourir des kilomètres en une seconde ou, comme le raconte Sartre dans *L'imaginaire* (IV, p.334), je puis dans mon rêve me trouver dans le même temps en deux lieux distincts. Sartre rapporte en effet un rêve dans lequel il se trouvait poursuivi par un faux-monnayeur et se réfugiait dans une chambre blindée. Or il parvenait à la fois à percevoir la chambre dans laquelle il blottissait son corps et la pièce où le criminel faisait fondre la porte blindée qui les séparait. De même, le temps obéit au principe de l'irréversibilité. Comme il repose sur la succession de ses parties, ses moments sombrent dans le néant à mesure qu'ils apparaissent et ne peuvent se suivre dans l'autre sens. Or dans le rêve je puis retourner en arrière, le temps peut s'accélérer, etc. L'imagination créatrice qui tisse les événements oniriques, cesse de se heurter à la résistance que la réalité oppose à la pensée, de sorte qu'elle associe les images de manière débridée. Indifférente au monde, elle peut s'abandonner au délice consistant à nier toutes les contraintes qui pèsent sur l'expérience du donné empirique. Laissant libre cours à ses divagations, elle viole allégrement le principe d'identité et le principe de non-contradiction qui sont l'étoffe de toute rationalité. Pour l'imagination onirique, rien ne demeure semblable à soi-même : les choses rêvées peuvent recevoir les attributs les plus contraires. Tel homme peut être mort puis vivant à l'instant d'après, se transformer en chauve-souris : le rêve enchaîne les situations de pure fantaisie. L'imagination créatrice y joue un rôle prépondérant puisqu'elle donne une visibilité à l'inouï, à l'inhabituel, à ce qui reste sans exemple dans la perception : rêver, c'est pour la pensée opérer une sorte d'écart dans l'enchaînement de ses représentations qui forme bien quelque chose comme une négation de son expérience coutumière du réel. Ainsi les identités et les différences, les liaisons et les associations qui forment la trame de l'expérience se voient non pas abolies mais affranchies de leur nécessité, de sorte que l'imagination jouit de la liberté de les associer selon des modèles inédits. L'imagination joue à produire des variations autour du réel : elle déforme, défait et reconstruit, saute du coq à l'âne, donnant naissance à un jeu d'images étranger à la causalité ordinaire. Aussi Leibniz dans le §14 des *Principes de la nature et de la grâce* verra dans le rêve l'expression de la participation de l'âme à la puissance divine : songer, c'est imiter la création de Dieu puisque c'est tirer de son propre fonds un univers singulier, irréductible au monde connu en agençant ce qui subsiste de perceptions passées. En rêvant, l'âme apparaît traversée de fulgurances qui font jaillir sans le moindre effort des univers sophistiqués, d'une si admirable luxuriance de détails que cela exigerait un travail inouï pour se les représenter éveillé. L'imagination pose devant soi des mondes qu'elle ne puise nulle part ailleurs qu'en soi : cette spontanéité productrice fait d'elle ce que Leibniz appelle au §83 du même texte « une petite divinité dans son département ».

b) Surtout le rêve apparaît comme une activité imaginaire parce que l'imagination est la faculté qui nous fait éprouver l'irréel comme réel : une perception de substitution qui crée l'illusion d'une présence effective de ce qu'elle montre. Car aussi déroutant et décousu soit-il, la caractéristique la plus remarquable du rêve, c'est qu'aussi longtemps qu'il est endormi, le rêveur adhère avec la plus haute certitude subjective à ce qui est pourtant dénué de la moindre valeur objective. La conscience assoupie ne pose aucunement les scènes oniriques comme des créations imaginaires : elle donne foi au sentiment qui est le sien de vivre des événements réels. Le rêveur ne reconnaît le rêve pour tel qu'une fois qu'il s'en éveille : tant qu'il dort, il éprouve une fascination sans distance qui le gagne à l'idée selon laquelle le décor onirique est bien l'espace dans lequel se déploie son existence réelle du moment. Comme le dit Sartre dans la quatrième partie de *l'Imaginaire*, le rêve est conscience non-thétique de l'image, c'est-à-dire qui ne pose pas l'image comme une image : le monde onirique se donne précisément à l'esprit non pas comme absent mais sur le même mode que le monde perçu. La conscience ne s'aperçoit pas des opérations qu'elle mène : loin de se saisir comme le principe qui pose et maintient les images oniriques dans l'être, loin d'avoir l'impression de constituer ce qu'elle voit par ses propres forces, elle a le sentiment de découvrir un monde autonome qu'elle se borne à constater et à recevoir. Rêver consisterait alors à produire un autre monde, un second monde à côté du monde, pourvu d'une consistance propre, à créer des objets et représentations sans cause extérieure à l'esprit. L'imaginaire s'opposerait au réel et renverrait à l'acte par lequel nous faisons des mondes, mondes auxquels manqueraient pour seules propriétés l'existence et la conscience de cette inexistence. Nul ne semble ainsi pouvoir vraiment se dire en rêvant qu'il est en train de rêver. Le rêve, comme le dit Caillois (IVR, II, 28) « donne sans défaillance cette impression de réalité qu'on imagine que la réalité seule est capable de donner et qu'elle est loin de donner toujours ». La conscience n'est pas moins persuadée de veiller lorsqu'elle dort que lorsqu'elle veille véritablement.

Ainsi, dans la *Première Méditation*, §§5-8, Descartes souligne-t-il que la différence de l'imaginaire et du réel ne se révèle pas aussi solidement établie que notre croyance naïve en la réalité du monde perçu se le persuade. On sait que dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes entreprend de reconstruire l'édifice du savoir sur des fondements rigoureux en développant un ordre de raisons appuyé sur une vérité première absolument certaine. Il s'agit d'une réflexion critique sur la valeur de nos facultés de connaissance dont l'enjeu consiste à déterminer les conditions de la vérité et le principe de la certitude rationnelle. Pour ce faire, Descartes entreprend de se défaire de ses préjugés et de ses croyances incertaines par le doute. Le doute ne forme pas un état subi, mais une pratique volontaire se refusant à faire cas de toute pensée qui n'a pas fait ses preuves. Ce doute est donc provoqué comme une épreuve: sera considérée comme valable toute pensée qui aura résisté à une viscérale méfiance, toute pensée qui aura surmonté les difficultés les plus vives qu'on lui aura faites. Simplement, il n'est pas mise en question de l'objet de nos opinions, mais des principes qui nous y font adhérer ; aussi s'inaugure-t-il par un soupçon porté sur la sensibilité. Descartes ne se borne pas à douter du manque d'objectivité et de fiabilité de ses renseignements en rappelant les illusions des sens (bâton brisé) mais il interroge sa portée ontologique. L'enjeu consiste à discriminer parmi nos représentations celles qui ont une réelle valeur représentative, c'est-à-dire qui

renvoient à une extériorité et celles qui sont closes sur elles-mêmes et ne se rapportent à rien. Nos représentations ont-elles un objet au-delà d'elles-mêmes ou se réduisent-elles à de simples états de mon esprit ? Nous faisons certes spontanément confiance à l'idée que c'est grâce à nos sens que le monde des choses se donne à nous. Or, rappelle Descartes, chaque nuit en nos songes, nous sommes trompés par nos représentations qui font de nous la proie d'une fausseté pure. Nous faisons donc dans notre expérience la plus commune l'épreuve d'une folie passagère. Chaque nuit, exactement comme le dément en proie à ses hallucinations, nous prenons un monde feint pour la réalité et souscrivons à des représentations encore plus fantastiques et incongrues que lui. On pourrait certes objecter qu'il y a entre le sommeil et la veille une différence de tonalité et d'intensité dans nos sensations. Le monde de la perception nous apparaît avec une netteté incomparable au regard des apparitions et disparitions sans queue ni tête des rêves Il y aurait une conformation, une qualité de ce qui est senti typique de la veille qui effacerait toute incertitude. Plus encore, je sens dans mon corps lorsque je suis éveillé que mes gestes répondent à ma volonté, j'éprouve la maîtrise de ce que je fais. Ces actes décidés avec lucidité et détermination, portés par ma chair et mes muscles tranchent avec la passivité du rêve. La puissance décisionnaire de ma pensée par laquelle j'agis comme j'ai résolu de le faire et à l'instant où je le veux, cette tête que je remue ou cette main que j'étends immédiatement : autant de signes d'un éveil dans lequel je ne suis pas le jouet d'images mais le sujet souverain de mes gestes. Toutefois, ce critère ne saurait suffire : j'ai pu éprouver des sensations d'une intensité analogue dans l'espace onirique, lequel peut nous donner l'illusion d'agir avec fermeté et simuler toutes nos aptitudes vigiles. Le rêve est un trompeur si habile que Descartes en vient à se demander si notre existence ne formerait pas un songe continu duquel nous ne nous éveillerions jamais. Descartes n'assimile pas la perception à l'imagination mais il suggère que le critère de distinction du rêve et de la veille reste problématique dans la mesure où la perception n'est pas en mesure de fournir elle-même la marque évidente de sa différence avec l'imagination.

Toutefois, Descartes objecte lui-même à ces analyses dans la *Sixième Méditation* (édition Alquié, p.504) qu'un tel critère existe : il s'agit de la continuité du monde de l'expérience perceptive qui lui confère une forme de cohérence et de solidité absentes du rêve. Si nous sommes capables de rattacher nos représentations actuelles à la trame de notre existence passée, nous pouvons affirmer qu'il s'agit d'une perception et non d'un contenu imaginaire. Notre vie suit un certain cours qui rend plausible ou non le surgissement de tel événement : si je me vois en train de suggérer un plan de bataille à Napoléon Bonaparte sur une plaine enneigée de Russie en 1812 alors que j'ai vécu jusqu'alors professeur de classes préparatoires en région parisienne au début du XXIème siècle, l'incompatibilité des situations qui se succèdent suffit à inscrire ma carrière de général dans les fantaisies de mon imagination onirique. Ma vie résulte de choix et de situations passées qui restreignent mes possibles : je peux donc situer telle ou telle représentation dans une suite d'événements assez typique et inscrire cette suite dans une chronologie ordonnée et sensée, ce qui me rend certain que je veille. On pourrait de même alléguer la quotidienneté : tout style de vie est marqué par la répétition de certaines scènes, la récurrence de certains lieux, la présence constante de certains êtres, etc. Si je suis professeur de classes préparatoires en ECS2 à Hoche, je ramasse régulièrement des

copies, je viens donner cours dans un couloir du bâtiment, je croise ma collègue de lettres le lundi ou vois le visage des mêmes étudiants, etc. A l'inverse, l'imagination est inconstante et hétéroclite : d'une nuit sur l'autre, je fais des rêves indépendants les uns des autres dans lesquels je vis des aventures différentes, me transporte en une foule de lieux, etc. Quand je m'éveille, c'est un monde de familiarité et de mêmeté qui ressurgit, quand je rêve, je « plonge dans l'inconnu pour y trouver du nouveau » pour parler comme Baudelaire.

De la même manière, Descartes convoque un autre argument pour consolider le premier : cette cohérence de la perception est conforme à certains principes de la raison. Ma raison me dit qu'il y a certaines règles objectives auxquelles le monde de la veille se plie : tout ne peut pas être produit par n'importe quoi n'importe comment. L'existence de toute chose obéit à des conditions de production déterminées, celles dont m'instruisent science et expérience empirique : aucun changement ne se fait sans cause agissant dans une durée minimale. Ainsi un corps en mouvement passe d'un lieu à un autre en occupant l'un après l'autre tous les points d'une trajectoire continue : si ma femme sort de la chambre et quitte mon champ de vision, elle doit marcher du lit à la porte. En revanche dans le rêve les êtres apparaissent et disparaissent, surgissent d'on ne sait où pour passer à la seconde d'après en des lieux inconnus. Si je vois un corps qui s'évanouit un quart de seconde après, je peux le considérer à bon droit comme l'œuvre de l'imaginaire. L'imagination se différencie de la perception par son indépendance vis-à-vis des règles rationnelles qui m'assurent de la réalité objective des phénomènes.

Toutefois, on pourrait objecter à Descartes que ce critère n'est pas sans failles. Si l'on forge la fiction d'un homme qui ferait toutes les nuits le même rêve et qui passerait ses journées à multiplier les occupations et déplacements, non seulement ses rêves lui apparaîtraient aussi intenses que la réalité, mais qui plus est, c'est son existence onirique qui lui semblerait l'existence réelle et sa vie un fragile produit de l'imagination. C'est le thème de la 386^{ème} des *Pensées* de Pascal (dans le classement Brunschvicg) : l'argument consiste à dire que ce n'est pas le réel qui frappe l'esprit mais la continuité. Par conséquent, si le rêve est capable d'en donner la plus forte impression qui soit, il ne sera plus vécu comme illusoire mais comme réel et cela parce qu'il produira les mêmes affects, la même disposition mentale que le réel. L'homme qui voyagerait sans cesse, dont la vie serait de part en part inconstance trouverait dans ses songes la régularité, l'uniformité qui sont les signes incitant la pensée à conclure à l'existence réelle. Ce que Pascal veut suggérer, c'est que la réalité n'a pas toujours la consistance qu'on lui prête et que la distinction du réel et de l'imaginaire est en soi, dans l'absolu différence de nature, elle reste pour nous simple différence de degré. La coupure entre les deux n'est pas si nette. D'où le danger du rêve : si par sa cohérence il donne un effet de réel, son lien au désir va inciter le rêveur à fuir les souffrances de la vie dans ce refuge illusoire. A sentiment de vérité équivalent pour la pensée, on peut préférer le plaisir hallucinatoire à la douleur hélas trop réelle. Quoi qu'il en soit cette incertitude est renforcée par la capacité du rêve à donner l'illusion de toutes les opérations de la pensée, y compris les plus volontaires, les plus complexes : je peux réfléchir, enquêter, comparer des données, faire des dissertations et même me dire que je rêve. Or comme aucune réalité ne me résiste et que mes facultés critiques sont assoupies, ce n'est qu'un leurre : tout me paraît facile

et fruit de mon activité la plus efficace alors que je suis la victime d'un leurre grossier de l'imagination qui gomme toutes les difficultés. Je crois faire lucidement là où je suis en proie à la passivité absolue : mon imagination ne me laisse pas diriger le contenu et le déroulement du rêve alors que j'ai le sentiment inverse d'y accomplir tout ce que je désire. Dans le rêve, la conscience s'abandonne au pouvoir illimité de fascination de ses propres productions : elle se soumet à la fatalité envoûtante de l'imagination-reine. Puissance de l'imagination car d'une part l'univers du rêve, loin d'être une esquisse floue et entièrement absurde, recèle un nombre de détails qui lui donne la consistance et la richesse constitutives de ce que nous appelons un monde. Car d'autre part, contrairement à la conscience spectatrice d'une fiction, laquelle consent à suivre une histoire bâtie par une imagination étrangère et pose la vision d'un irréel comme le déploiement d'une réalité, la conscience onirique est démission sans réserve de tout ce qui n'est pas imagination. Nulle possibilité de rompre l'adhésion librement donnée comme si je ferme le livre, sors de la salle de spectacle, surtout nulle trace de cette distance minimale par laquelle, même si j'y crois, je sais que ce sont des personnages de comédiens et non des hommes véritables : l'imagination productrice du rêve est une instance inconnue, soustraite aux prises du rêveur et qui ne lui laisse aucune liberté devant les images. Non seulement elle lui impose d'entrer dans un univers insolite que le rêveur découvre mais elle déroule ensuite ses tableaux étranges sans jamais que le rêveur puisse s'en étonner (étonnement= jugement rétrospectif au réveil).

II/ a) Néanmoins on pourrait objecter à ces analyses que l'imagination à l'œuvre dans le rêve ne jouit pas de l'autonomie souveraine que nous venons de lui prêter et ce dans la mesure où la succession des épisodes qu'elle déroule devant la conscience assoupie, loin d'obéir à une liberté d'association des représentations absolue, constituerait un langage chiffré. L'aspect déroutant, inexplicable sous lequel il se présente au rêveur ne renverrait pas tant à une absence de signification qu'à l'expression indirecte d'un sens caché, lequel appellerait un travail d'interprétation de la conscience vigile pour devenir explicite. Le rêve trahirait ainsi sous un voile allégorique des secrets intimes inavouables et inavoués structurant la vie affective du rêveur. Son obscurité, son étrangeté obéiraient à une logique d'aveux faits à soi-même et de dissimulation simultanée de ces aveux sous une forme imagée, destinée à la fois à satisfaire un désir profond qui s'y exprime et à ne pas brusquer la conscience qui pourrait s'offenser d'apprendre qu'elle est en proie à ce désir. Ainsi le rêve doit-il être lu comme l'expression de l'imagination symbolique : telle est la thèse développée par Freud dans *L'interprétation des rêves* (1900). Le symbole désigne une catégorie de représentations : à l'égal de tout signe, il est non pas présentation ou donation d'une chose mais élément qui en tient lieu, qui permet d'y renvoyer, bref présentation indirecte. Un mot est un signe parce qu'il permet à la pensée de viser à travers lui l'objet désigné par le mot sans que la présence de cet objet soit requise : c'est un substitut qui suppose qu'on se porte au-delà de lui et qu'on se rapporte à autre chose dont il est le représentant, c'est-à-dire qu'il a pour charge d'indiquer. Or le symbole, comme le rappelle Hegel dans *L'Esthétique*, tome II, « L'art symbolique », Introduction (pp.12-13), se distingue du signe sous deux rapports : le symbole entretient un rapport de ressemblance avec ce qu'il sert à symboliser là où le signe est arbitraire, le symbole brille par son équivocité et sa polysémie là où le signe peut-être univoque et de sens aussi transparent qu'indubitable. Le symbole n'a rien de

gratuit ni d'immotivé, il n'est pas étranger à la chose signifiée : c'est une réalité sensible particulière qui sert à suggérer une abstraction, notamment une qualité morale ou intellectuelle, parce qu'elle la manifeste sur le plan même du visible. Le symbole est la traduction concrète d'une pensée abstraite, impossible à exhiber telle quelle devant la sensibilité. Ainsi le renard symbolisera-t-il la ruse dans la mesure où empiriquement il fait preuve de discernement dans la traque de ses proies et dans le contournement des pièges ; ainsi le cercle symbolisait-il l'éternité chez les Grecs dans la mesure où la clôture sur soi de la figure s'oppose à l'inachèvement de la ligne droite et passe ainsi pour une illustration éloquente de l'absence de développement dans le temps (constr indéfinie de ligne). A l'inverse le signe est-il frappé d'arbitraire : il n'existe aucun lien de ressemblance entre le son « cheval » et l'animal du même nom (d'où pluralité des langues et synonymie) ni entre la couleur rouge du feu et l'idée d'arrêt du véhicule, si ce n'est par convention entre les membres d'une communauté linguistique ou politique. Par conséquent, comme le dit Hegel, le symbole n'est pas nécessairement explicite, sa forme sensible ne le rend pas adéquat à son sens. La figure symbolique présente d'autres propriétés que celle qui lui est commune avec le symbolisé (le lion n'est pas seulement fort, aussi courageux, gracieux, noble), ce qui ouvre la possibilité d'une pluralité des interprétations. Derrière une même forme peut se cacher l'expression d'idées très différentes. Quoi qu'il en soit, si le symbole renvoie par une figuration sensible à des abstractions, à des réalités par essence intelligibles et non-représentables, il va être le produit de l'imagination, comme faculté d'évocation de l'absence. La fonction symbolique révèle une nouvelle tâche de cette faculté : donner de la visibilité à ce qui est invisible, non pas seulement au sens de ce qui n'est pas donné actuellement à la perception, mais au sens de ce qui ne relève pas de la visibilité, de la corporéité mais de la pensée pure. Comme le dit Gilbert Durand (*L'imagination symbolique*, Introduction, PUF, p. 10), il y a imagination symbolique lorsque la chose symbolisée n'est pas un objet sensible mais une signification intelligible. Selon Durand, le symbole est épiphanie, c'est-à-dire apparition sensible du pur intelligible, représentation figurée de l'infigurable, donation d'un mystère, d'un sens secret indicible par d'autres moyens. Symboliser, c'est mettre un visage corporel sur l'inconnu.

Chez Freud, cet inconnu, cet infigurable le seront dans un sens plus relatif : ils renverront au désir que le sujet conscient ne veut pas se figurer en lui-même et qu'il va donc déguiser dans un récit qui veut dire en son fond tout autre chose que ce qu'il dit. Le désordre du rêve masque à cet égard un ordre invisible qui constitue le résultat d'un travail de distorsion ou de transposition des pensées du rêveur dans un récit codé, conduit par l'imagination sous la dictée de l'inconscient. Pareil récit se comprend comme l'accomplissement sur un mode hallucinatoire d'un désir refoulé du sujet assoupi : aussi Freud pourra-t-il affirmer dans une page célèbre de *l'Interprétation des rêves* que « l'interprétation des rêves est la *via regia* (voie royale) qui mène à la connaissance de l'inconscient dans la vie psychique ». La psychanalyse, même si elle s'est d'abord constituée comme pratique clinique visant à la guérison des névrosés, a jeté les linéaments d'une anthropologie nouvelle soucieuse de déterminer les lois régissant le psychisme humain. Pour Freud, la vie de l'esprit est marquée par un conflit dramatique entre des forces antagoniques. Loin d'être pure transparence de soi à soi, la conscience demeure dans l'ignorance des tensions psychiques qui dictent de part en part notre comportement affectif et qui mettent en jeu des désirs qui pour

être enfouis n'en restent pas moins efficaces, c'est-à-dire produisent des actes et des sentiments. Les symptômes névrotiques se comprennent ainsi à l'aune d'une causalité purement psychique, qui plonge ses racines dans la biographie intime de l'individu : ils sont le résidu d'une scène traumatisante du passé que le malade ne parvient pas à oublier sans disposer néanmoins d'un souvenir conscient de cet épisode. Toute conduite pathologique a ainsi un sens auquel on peut accéder en exhumant la genèse historique d'un complexe, c'est-à-dire de la cristallisation d'un échec affectif qui continue de peser sur l'existence du patient. L'inconscient freudien ne renvoie pas tant en effet à un adjectif caractérisant certaines représentations (décrivant l'idée assez banale selon laquelle nous aurions en réserve dans l'esprit une foule de pensées virtuelles auxquelles nous ne prêterions pas attention) mais à un substantif qui désigne l'activité exercée par une force psychique. La vie psychique est ainsi régie par une lutte entre deux forces et deux mouvements contraires : la libido et la conscience, entre lesquelles s'immisce l'inconscient comme instance de refoulement. La libido désigne l'énergie attachée au désir sexuel, lequel tend à vouloir se satisfaire irrésistiblement et par les voies les plus promptes. La libido, émanant du ça, ce lieu où bouillonnent les désirs les plus sauvages, est marquée par le règne du principe de plaisir : celui-ci conduit le sujet à rechercher la satisfaction qui viendra supprimer l'excitation et à fuir la douleur, sans prendre en considération la résistance du réel, les nécessités attachées à la vie sociale, etc. S'il était seul maître, nous agirions en bêtes fauves et lubriques, réduisant autrui à la matière malmenée de notre jouissance, rendant toute vie commune impossible.

L'inconscient constitue à l'inverse une force qui tient à l'écart de la conscience nos désirs les plus brutaux dans la mesure où ils se révèlent contraires aux exigences morales, à la bienséance ou à l'image que nous nous faisons de notre dignité : c'est ce que Freud appelle le refoulement ou la censure, c'est-à-dire l'acte de surveillance de l'entrée de la conscience qui en repousse les désirs inadmissibles, indécentes, condamnables. La conscience, le moi, est en effet de son côté marquée par la domination du principe de réalité : celui-ci se caractérise par le jugement critique, la prise en considération des contraintes extérieures, physiques et sociales, permettant de nous adapter au monde, moyennant le renoncement à bien des désirs. Aussi ce déchirement intérieur entre le ça et le moi, entre principe de plaisir et principe de réalité, s'accompagne-t-il de frustration et de sacrifices libidinaux. L'inconscient va précisément avoir pour tâche de déployer des stratagèmes visant à contourner cette répression du désir qu'est le refoulement : il va permettre à nos désirs de se satisfaire par des voies détournées, médiates. Le refoulement se solde souvent par un échec : loin de faire disparaître le désir, il crée une tension psychique, qui trouvera une forme d'apaisement dans des satisfactions de substitution, dont le rêve. Le rêve va ainsi rendre le désir méconnaissable, constituant ce que Freud appelle une formation de compromis : en travestissant l'objet de la libido dans des images oniriques, le désir masqué va se donner suffisamment libre cours pour que le rêveur en retire une part de satisfaction que la réalité lui refuse et demeurer suffisamment méconnaissable pour que la censure y trouve elle aussi son compte. Aussi le rêve, en dépit de son incohérence apparente, doit-il être lu comme la réalisation imaginaire d'un désir ayant subi l'épreuve du refoulement.

Mais seul le rêve infantile exprime directement ce désir en se jouant en soi-même un scénario explicite venant accomplir le souhait resté insatisfait : l'enfant qui a faim rêve qu'il mange, ainsi la petite Anna Freud et ses fraises. Le rêve adulte, à l'inverse, opère tout un travail de déformation, de dissimulation du désir, que Freud pense à travers la métaphore du texte écrit en langue étrangère et qui requiert une traduction. Les fictions oniriques ne livrent pas d'elles-mêmes leur signification authentique au rêveur qui s'y adonne : c'est pourquoi Freud au chapitre IV de la *Traumdeutung* distingue le contenu manifeste et le contenu latent du rêve (161). Le contenu manifeste désigne ce qui se déploie dans l'imagination du rêveur, le récit ou la scène auxquels il assiste, en un mot les événements qui se déroulent dans nos songes, ce que nous y voyons. Le contenu latent désigne la signification cachée du rêve, la pensée secrète qui utilise les représentations apparemment arbitraires du contenu manifeste pour s'exprimer. Le rêve n'est donc pas l'œuvre de l'imagination créatrice, donnant naissance à un autre monde, mais de l'imagination symbolique qui donne une forme imagée à des désirs indécents indomptés qui profitent du fait que le sommeil atténue la vigilance du moi et de la censure pour ressurgir incognito de leur enfouissement psychique. Le rêve, parce qu'il est la langue que parle le désir, va être pensé par Freud comme le « gardien du sommeil ». Le rêve sert en effet à préserver le sommeil de tout ce qui menace d'y mettre un terme et ce pour que l'inconscient jouisse d'un champ d'exercice clos où se déployer. Ainsi pour que les désirs inconscients étouffés lors de la veille puissent enfin se satisfaire, le rêve va-t-il insérer les éléments de la perception du monde réel dans le tissu du rêve, de manière à ne pas être perturbé par des sensations exogènes et ne pas s'achever trop prématurément. C'est pourquoi si j'entends mon chien aboyer, plutôt que de me réveiller, je placerais dans mon rêve un chien qui aboie. Rêver sert à continuer de dormir, et ce afin de ne pas revenir à la perception du monde réel et demeurer dans l'univers de l'inconscient. Pour interpréter le rêve, il va falloir le décomposer en ses éléments constitutifs et par le jeu de l'association des idées, rattacher chacun d'entre eux à l'histoire affective subjective du rêveur. Comprendre le rêve, c'est remonter du contenu manifeste au contenu latent et reconstruire le travail d'élaboration du rêve.

Celui-ci, par lequel l'inconscient aidé de l'imagination prend appui sur des processus réglés parmi lesquels Freud va distinguer au chapitre VI de la *Traumdeutung* la condensation, le déplacement et la figuration. La condensation consiste en une certaine concentration d'idées ; l'inconscient y relie plusieurs éléments séparés dans la veille dans une seule image qui fait office d'abrégé les indiquant tous d'un seul tenant. Ainsi un même élément du rêve – un lieu ou un personnage – doit être interprété comme une formation composite, faisant allusion à des choses très diverses en même temps : le rêve n'est pas la traduction point par point du désir mais sa restitution fragmentaire. Il y a disproportion entre la richesse des pensées exprimées et le nombre restreint des images servant à les exprimer, de sorte que chaque élément du rêve est comme le dit Freud surdéterminé, c'est-à-dire recèle une multiplicité de significations conjointes. Ainsi rêvera-t-on d'un homme inconnu qui sera composé à l'aide de traits physiques ou moraux appartenant à plusieurs hommes que nous connaissons. Le déplacement consiste en un renversement de l'essentiel et du périphérique, par lequel dans le contenu manifeste l'intérêt du rêveur est décentré des pensées les plus significatives aux éléments figuratifs les plus indifférents et les moins remarquables. Pour déjouer la censure,

l'inconscient va opérer un glissement subreptice par lequel l'attention du rêveur sera centrée sur un détail de peu d'importance tandis que l'image qui renvoie le plus profondément à son désir restera considérée de manière très allusive. Le rêve est effacement, minoration du sens, dépouillement de la vivacité et de l'intensité affective des images recevant la plus haute valeur d'intelligibilité, bref décalage délibéré vis-à-vis du noyau de sens. Ainsi bien souvent le matériau dont l'imagination onirique s'empare n'est autre que le souvenir des événements de la journée, mais non des événements marquants. Ces événements banals, triviaux servent de masque au désir : un tel brouillage des identités, des hiérarchies, un tel glissement de représentations appuyé sur des ressemblances vagues assure l'incompréhensibilité directe du rêve. Naturellement, le déplacement est facilité par l'indépendance de l'imaginaire inconscient vis-à-vis des contraintes logiques : les relations de symbole à symbolisé peuvent ainsi être plus floues et plus obscures que l'opposition, la causalité, etc. Enfin, troisième et dernier procédé, sans doute le plus riche et le plus fécond : celui que Freud appelle la figuration. La figuration consiste à transformer des idées abstraites, qui semblent ne pouvoir être portées que par le langage, en images visuelles. Freud parle parfois de dramatisation, au sens littéral de mise sous forme de drame, d'organisation de la pensée sur le mode de l'intrigue. La figuration est le cœur de l'activité symbolique de l'imagination puisqu'il s'agit d'une transposition de la pensée de la sphère verbale à la sphère visuelle, du pensé au mentalement perçu, que Freud compare (VI, 4) aux dessins qui illustrent les articles politiques dans la presse. Or puisque tout ce qui est pensable ne saurait recevoir de traduction figurée qui en soit l'équivalent, le transfert imaginaire, ce que Freud appelle « le langage pictural du rêve » sera violence faite au sens, rendant opaque pour le rêveur le rapport du montré à ce qu'il cache. Aussi la figuration aura-t-elle recours à des jeux de mots ou à des allusions linguistiques : le rêveur qui se fracture le bras (Armbruch) sera-t-il en réalité rongé par le désir d'adultère (Ehebruch). Le rêve est ainsi institution de correspondances secrètes entre des images et des pensées, langage obscur exprimant le désir de biais par le prisme de mécanismes imaginaires complexes mis au service des ruses de l'inconscient.

Néanmoins ce travail d'élaboration du rêve se voit complété par un quatrième processus (IR, VI, 9) que Freud appelle élaboration secondaire pour le distinguer des trois précédents (élaboration primaire). Pour permettre à la satisfaction hallucinatoire de s'accomplir et éviter que la pensée réfléchie, sortant de sa torpeur, ne brise l'effet d'envoûtement du rêve en le frappant d'absurdité, la conscience spectatrice, le moi va tenter de combler les lacunes du songe, de pallier ses incohérences pour lui donner une apparence d'unité, de clarté, pour le rendre sensé. Nos rêves les plus crédibles, les moins contradictoires et étranges ont en réalité déjà fait l'objet durant le sommeil d'une reconstruction satisfaisante pour la raison, d'une interprétation inconsciente qui y remanie tous les éléments incongrus. Quoi qu'il en soit, le rêve, sous la diversité de ses figures, doit être entendu comme une *régression* (IR, VII, 2) de l'appareil psychique et ce sous trois rapports : topique, temporelle, formelle. Régression topique, c'est-à-dire de lieu mental : la satisfaction du désir est soustraite au principe de réalité et rabattue sur le plan de la représentation imaginaire, qui ignore tout obstacle et toute lucidité. Régression temporelle car le rêve reconduit le sujet à son enfance libidinale, à un conflit ou un complexe sédimenté dans l'inconscient mais qui plonge ses racines dans les premières années du rêveur. Régression formelle car il est

clôture du moi sur lui-même, enfermement dans ses représentations, bref retour à la figure originelle de la subjectivité infantile autocentrée, qui ne s'est pas construite dans une dialectique avec le monde extérieur. Ainsi si le rêve apparaît comme la voie royale vers l'inconscient, c'est comme le dit Ricoeur dans *De l'interprétation* (Livre II, Deuxième partie, I, 1, 1965) parce qu'il est « bien autre chose qu'une curiosité de la vie nocturne ou qu'un moyen d'accéder aux conflits de la névrose ». Le rêve est en effet le révélateur d'une caractéristique anthropologique essentielle : l'homme est l'être qui accomplit ses désirs sur le mode du symbole, du déguisement imagé. La condition humaine est bien une poétique hédonique universelle : l'art, la culture, à l'égal du rêve témoignent de notre aptitude à la création imaginaire d'univers dans lesquels réaliser ce à quoi le monde réel inflige un démenti cinglant. C'est dans les représentations que nous nous donnons les plaisirs qui nous font défaut : le fantasme onirique montre que pour la pensée l'imaginaire, pour peu qu'il soit investi d'affectivité, non seulement nous fait le même effet que la réalité mais nous comble mieux qu'elle.

b) Néanmoins la pensée freudienne se heurte à plusieurs objections. Premièrement, le décryptage du rêve, même si Freud insiste sur la singularité subjective du symbolisme qu'il emploie (lié à l'histoire intime du rêveur), se heurte au problème de la surdétermination de ses éléments. Au regard du rapport très lâche entre le désir et le vêtement symbolique dont il se recouvre, tout élément du rêve évoque un nombre potentiellement illimité d'idées. Par conséquent, même en interrogeant le rêveur comme le veut la cure freudienne, on peut trouver plusieurs sens au même rêve (surtout que plusieurs éléments) sans être en mesure de jouer d'un critère pour discerner la bonne. La cohérence ne suffit pas : par conséquent, la psychanalyse est porte ouverte à l'arbitraire. En second lieu, il n'existe aucune preuve indéniable que ce qu'évoque pour le rêveur son contenu manifeste constitue l'origine du rêve. Il y a quelque chose d'absurde à prêter à des facultés assoupies des opérations de codage et de symbolisation extrêmement subtiles et complexes que nous serions déjà bien en peine de conduire éveillés. A ce titre, il apparaît plutôt que le rêve n'a pas de sens en lui-même mais qu'il n'en reçoit un que par la raison de l'homme éveillé qui se le raconte rétrospectivement. Tout rêve n'est analysé qu'une fois évanoui et c'est la raison qui le met en ordre, qui l'organise en récit sensé : loin d'attester l'omnipotence de l'inconscient, il renforce la puissance de la raison qui est capable d'introduire de la rigueur dans les fantaisies les plus décousues. Bref, la signification ne préexiste pas à l'analyse, elle est introduite du dehors par la reconstruction qu'en fait celui qui en parle. Troisièmement, la psychanalyse, sous couvert d'exalter l'imagination, la dévalorise entièrement. D'abord, il en fait de manière très réductrice un simple instrument de compensation de nos frustrations. Ce faisant, il l'enferme dans l'impuissance et néglige sa capacité à explorer le possible pour lui-même, pour nourrir des désirs inédits, plus riches et plus complexes. Ensuite, comme l'a établi Gilbert Durand dans *L'imagination symbolique* (II, pp.45-49), Freud appauvrit l'activité symbolique de l'imagination en vertu de son déterminisme strict, qui veut que toute image soit en dernière instance l'effet produit par cette cause exclusive qu'est la libido : toute image onirique doit se lire comme l'allusion voilée à une sexualité insatisfaite. Par conséquent, l'herméneutique freudienne s'inscrit à rebours de la compréhension ordinaire du symbolisme, qui pose qu'au-delà de sa forme sensible, le symbole évoque une profusion d'idées, suscite le jaillissement d'une

myriade de représentations différentes, va de pair avec une richesse de significations. La psychanalyse, loin de chercher à étaler cette polysémie, travaille à la réduire jusqu'à atteindre la source libidinale qui la dicte : tout symbole renvoie à une idée et une seule, il lui est substituable, laquelle fait signe vers tel désir sexuel refoulé du sujet, qui est le « seul metteur en scène du symbolisme du rêve » (p.49). A ce titre, la psychanalyse apparaît comme l'expression d'une pensée superstitieuse, c'est-à-dire désireuse d'assigner un sens à des phénomènes dont nous ne parvenons pas à accepter la part de pur hasard qui en fait l'étoffe. L'interprétation des rêves peut être ramenée à un second rêve, à un rêve sur l'essence du rêve, qui épouse un besoin d'intelligibilité mal placée (plus notre narcissisme). La raison commande de ne pas dispenser de fausses lumières et de laisser dans l'obscurité ce qui est obscur : objectons à Freud que le rêve naît lorsque ce qu'il y a de plus intelligent et de plus volontaire en nous se repose. Le rêve est mirage sans éloquence, abandon à l'automatisme des images, à la paresse et à la sottise, aliénation à l'instinct, à la déraison, qui ne construit que du vent. Il n'a qu'une existence précaire, tenant toute sa consistance de l'homme éveillé qui, lorsqu'il s'en souvient, lui redonne une apparence sensée.

III/ a) Néanmoins, nous pourrions objecter de manière plus radicale à toutes nos analyses précédentes qu'elles prêtent à l'imagination onirique un pouvoir créateur dont elle ne dispose pas. A ce titre, nos thèses antérieures relevaient sans doute d'une fascination excessive pour l'imagination, faculté d'amplification, de grossissement, qui s'applique aussi à elle-même en se faisant passer pour plus que ce qu'elle n'est. En premier lieu, on peut douter de son aptitude créatrice. Elle ne peut pas absolument produire ce qui n'a jamais été, elle ne peut qu'agencer, combiner autrement ce qui a déjà été donné à la perception. Elle transpose, unit, associe en une forme nouvelle des éléments puisés dans l'expérience sensible. Aussi Descartes fait-il remarquer au §6 de la *Première Méditation* qu'il n'existe pas de pure fiction en développant une analogie entre l'imagination et la peinture. Un tableau est toujours figuratif : il représente quelque chose qui ressemble à un objet d'expérience possible. Même si l'ensemble est purement inventé, le détail correspond à des éléments empruntés à la perception. Sans doute aucune femme ne correspond trait pour trait à la Vénus anadyomène peinte par Botticelli. Toutefois, même s'il s'agit d'une œuvre inventée par un peintre de génie, la Vénus figurée sur la toile possède des mains, des yeux, des boucles blondes, toutes choses qui existent réellement. Les éléments qui servent à composer un être imaginaire unique existent isolément et sont empruntés à la réalité même si cette chose n'existe pas : une sirène comme femme avec une queue de poisson est pure invention, toutefois, une femme comme une queue de poisson sont, lorsqu'on les prend séparément des choses existantes. Il n'y a pas d'imagination pure, créant la matière de ses représentations *ex nihilo* : son pouvoir se borne à réassocier à sa guise des images inscrites dans une réserve de souvenirs perceptifs.

Aussi peut-on en second lieu tirer une conséquence de cet argument pour comprendre en quoi consiste l'acte de rêver. Le rêve n'est pas un cinéma intérieur, c'est une perception confuse à laquelle nous refusons notre attention et notre concentration. Dormir, c'est s'abandonner et se désintéresser du monde, mais cela n'empêche pas les choses du monde de former l'étoffe de nos rêves. L'imagination n'a

pas la puissance de faire un autre monde à côté du monde de la veille, en tout point comparable à celui que nous connaissons, à une différence près : l'inexistence. Telle est la thèse défendue par Bergson dans la conférence « Sur le rêve », recueillie dans *l'Energie spirituelle* : le rêve forme un commencement d'éveil, qui occupe à ce titre une place transitoire entre le sommeil pur comme absence de sensations suffisamment vives et durables pour être remarquées et la veille comme perception du monde empirique. Lorsque nous rêvons, nous sommes déjà en train de percevoir mais de manière tronquée, inadéquate, fautive, parce que l'engourdissement de nos facultés leur interdit de rectifier l'interprétation que nous nous donnons de la nature des objets perçus. Ainsi, pendant la nuit, le monde environnant, la disposition des objets, le contact de notre corps avec les draps, la lumière et les sons qui se diffusent, tout cela continue à nous affecter, à produire des impressions sur nos sens. Lorsque nous fermons les yeux, nous voyons un fond noir sur lequel se greffent des taches de couleur appelées phosphènes ou taches entoptiques, lesquelles sont dues à l'excitation du nerf optique qui accompagne la pression de la paupière sur le globe oculaire. Or ces taches s'organisent en figures aux contours mouvants, elles s'étendent et se fondent les unes dans les autres, donnant lieu à ce que l'on appelle des images hypnagogiques, c'est-à-dire des tableaux organisés issus de leur composition, lesquels forment les objets dessinés par le rêve. Les oreilles connaissent aussi des bourdonnements, des sifflements et perçoivent les sons environnants (porte qui craque, pluie, etc.). De même, nous ressentons les frissons, les fourmillements, les battements du cœur, la chaleur, la circulation du sang, la digestion, les ébranlements nerveux, bref les phénomènes organiques, l'activité physiologique intérieure, qui se déroulent sans notre concours et nous indisposent assez pour troubler l'esprit. Ainsi, selon Bergson pouvons-nous penser que c'est à l'aide de sensations bien réelles que nous construisons les péripéties de nos songes. Si on allume une lampe près de nous, nous nous mettrons à rêver d'un incendie. Ou encore Bergson rapporte qu'il rêve être en train d'haranguer une foule du haut d'une tribune et que peu à peu elle se met à hurler à l'unisson « A la porte ! ». Lorsqu'il se réveille, il s'aperçoit qu'un chien aboyait chez son voisin et qu'à chaque aboiement, on hurlait « A la porte ! ». Le sommeil voit la raison relâcher ses efforts et sa rigueur, de telle sorte qu'elle propose une interprétation saugrenue des impressions sensibles qui nous frappent. Tout le réel nous y est donné mais rien n'en est saisi tel qu'en lui-même. Je rêve que je marche et que mon pas est bruyant, je m'éveille et constate que la porte de la chambre grince. Dans le rêve, nos facultés mentales ne cessent pas de s'exercer mais elles le font de manière relâchée tandis que dans la veille, elles sont actives et concentrées. Or cette différence de régime intellectuel ne reste pas sans incidences sur nos représentations, dans la mesure où toute impression sensible, en tant qu'elle repose sur une pure affection, une pure excitation organique, a d'abord quelque chose de vague, d'opaque, d'indistinct pour l'esprit.

A ce titre, comme l'a admirablement montré Jules Lagneau dans son texte *La perception* (cours de 1894 recueilli dans *Célèbres leçons et fragments*, 1924) il faut distinguer perception et sensation. La sensation n'est en effet que le seuil de la connaissance : elle est conscience d'un changement en moi-même dont j'attribue la production à un objet distinct de moi sans que cette conscience n'enveloppe une représentation explicite de la nature de cet objet. Elle demeure donc engluée au plus près de ce qui est immédiatement éprouvé, c'est-à-dire de la confusion, de

l'indécision. Pour que l'impression sensible puisse donner lieu à une perception effective, la conscience doit adopter une attitude plus réflexive et plus avertie, c'est-à-dire la prolonger par un travail d'interprétation du senti. Percevoir, ce n'est pas simplement éprouver des sensations, c'est pour la pensée s'expliquer à soi-même ce que l'on sent en sortant de soi et en s'opposant dans l'espace un être qui est cause de ce que l'on éprouve en soi (qu'il s'agisse du monde ou de notre corps). Ainsi là où la sensation apparaît pure passivité puisqu'elle surgit en nous sans notre concours, la perception est portée par une activité intellectuelle puisqu'elle consiste à rapporter ce que l'on sent à un objet déterminé, c'est-à-dire à se prononcer sur la nature de la chose qui provoque nos impressions sensibles. Comme Hegel l'a souligné dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la sensation brute me fait éprouver intensément la présence de quelque chose sans que je puisse encore dire ce que c'est, son contenu se réduit à un constat d'une insigne pauvreté : il y a quelque chose qui se manifeste à moi. Si un mouvement furtif de la main se produit devant mes yeux et que je ne saisis que ce mouvement, j'aurais une sensation visuelle ; si je sais en revanche que c'est une main qui est passée devant ma vue, j'aurais une perception, c'est-à-dire une sensation comprise et attribuée à un objet clairement identifié. On ne dit ainsi jamais qu'on perçoit du marron ou du vert mais la table ou le tableau. Percevoir, c'est discerner et spécifier les qualités sensibles par lesquelles les objets de l'expérience se présentent à nous : saisir qu'ils sont de telle espèce, de telle forme, de telle grandeur, situés en tel lieu de l'espace, etc. Toute perception est perception de choses qui ont un nom, une définition et pas seulement cet « il y a » vide et anonyme qui est le contenu premier de nos sensations. Aussi consiste-t-elle en un travail de déchiffrement des informations sensorielles. Comme celles-ci se présentent d'abord comme autant d'indices fragmentaires, de bribes décousues et ambiguës renvoyant confusément à certains éléments du réel, cela nous impose de trancher entre plusieurs hypothèses relatives à l'être véritable de ce qui nous entoure. L'indétermination de la sensation prend surtout pour nous la forme d'une hésitation toujours possible entre plusieurs déterminations rivales. Par exemple, je discerne une silhouette indistincte et je finis par supposer que cette forme au loin n'est pas un homme mais un arbre, j'entends un bruit tonitruant et estime après réflexion que ce son n'est pas celui d'une trompette mais celui d'un klaxon. La perception constitue donc un acte d'organisation des sensations présentes, qui trouve son achèvement dans un jugement attributif. Elle doit se porter au-delà de la sensation qui est seule à nous être donnée : elle est prise de conscience d'un objet défini à laquelle nous la relions au terme d'un processus de reconstruction des apparences, d'élaboration intellectuelle des matériaux sensibles livrés à la pensée. Si nous ne nous apercevons pas de cette intervention active de la pensée dans la perception, c'est parce que grâce à notre expérience passée, très souvent ce jugement prend la forme d'une inférence immédiate, aussi spontanée qu'implicite. La familiarité avec le monde qu'une longue habitude a installée donne à l'esprit le sentiment trompeur que la signification de nos sensations est préconstituée, qu'elle s'impose à nous sans interprétation aucune, que le sens des choses est inhérent aux sensations qu'elles suscitent. Mais il suffit que les conditions de la perception ordinaire soient mauvaises, que nous ayons affaire à un objet lointain, peu net, qu'il fasse sombre ou qu'il y ait du brouillard pour que nous redécouvriions que la perception repose sur une opération intellectuelle qui est seule en mesure de prêter un sens à ce qui nous apparaît. L'objet aperçu au loin dont je me demande alors avec perplexité ce qu'il peut bien être ou ce qu'il m'évoque nous

rappelle donc ce qui est en réalité le propre de la perception : l'incomplétude du perçu, c'est-à-dire le double fait que l'objet perçu excède toujours les sensations qui nous le rendent présent et que notre perception est par conséquent redevable d'une opération de l'entendement qui pose que c'est à telle chose que nous devons ramener ces sensations.

C'est à la lumière de cette thèse générale relative à la perception que Bergson va élucider le rêve : si percevoir, c'est se projeter au-delà de ce qu'on sent et deviner ce qui nous fait sentir, rêver ne consistera pas à produire des objets imaginaires mais à mal interpréter les impressions provoquées par le monde extérieur à cause du relâchement de nos facultés qui obèrent la précision du raisonnement. Pour comprendre cela, il faut se rapporter aux analyses consacrées par Bergson à la perception, la mémoire et l'imagination dans le troisième chapitre de *Matière et mémoire* (1900). Comme l'écrit Bergson p.143, « la perception n'est jamais un simple contact de l'esprit avec l'objet présent ; elle est tout imprégnée des images-souvenirs qui la complètent en l'interprétant ». La perception consiste en effet à rejoindre l'objet à partir du peu que nous en voyons ou entendons, ce qui suppose que nous complétons nos sensations présentes par le souvenir de perceptions antérieures qui semblent coïncider avec le type d'objet présent devant nous, de manière à nous permettre de le reconnaître. Pour Bergson, la perception ne relève pas de la contemplation mais de l'action : la conscience vigilante est d'abord un organe orienté vers l'adaptation à la vie dont les exigences sont toujours si pressantes. Si la conscience donne un sens au monde, c'est d'abord pour y permettre notre présence active, pour y aiguiller notre faire : s'il faut s'explicitier à soi-même l'être de ce qui se tient devant nous ici et maintenant, c'est pour discriminer ce en quoi cela nous sera avantageux ou nuisible, de manière à satisfaire une tendance ou un besoin. De là le rôle central joué par la mémoire dans la conversion des informations livrées par nos sens en objets stables et précis : elle est l'auxiliaire précieux de nos préoccupations présentes puisqu'elle rappelle les images d'êtres ou de situations qui leur ressemblent ou leur sont analogues pour nous renseigner sur ce que nous devons faire. Si la perception est découverte du sens du présent, la mémoire qui, grâce à son savoir du passé, assure la reconnaissance du senti, en est la condition de possibilité. Cependant dans la veille une part infime de ce passé affleure à la conscience : la mémoire se resserre pour ne laisser émerger que ce qui est utile à l'action immédiate, elle est tendue vers la situation présente à laquelle son expérience donne forme et netteté. Or dans le rêve la conscience se détache de la vie et partant la mémoire s'émancipe de son rôle vigilante : elle n'a plus besoin d'opérer un choix parmi ses souvenirs. Elle peut alors dérouler sans entrave ce passé qui est la substance de mon être. Le cœur de la philosophie bergsonienne consiste à définir l'esprit par la durée : tout notre passé s'accumule et se conserve dans la mémoire, laquelle porte pour toujours la trace de tous les actes, de toutes les pensées et sentiments que nous avons connus, qu'elle retient à mesure qu'ils se produisent. Pour la conscience, le passé ne saurait mourir, il se survit à soi et donne à mon moi cette continuité qui m'institue en subjectivité irréductible à toute autre. Naturellement, tous mes souvenirs ne s'étalent pas sous les yeux de ma conscience : c'est comme le dit Ravaisson cité par B « la matérialité qui met en nous l'oubli ». Le rêve, comme détente de la conscience, ouvre néanmoins l'espace pour un élargissement de soi de la mémoire, lequel autorise un libre égarement dans les profondeurs du passé. Si toute conscience est appel au passé et

rappel des images dans lesquelles il s'incarne, la conscience onirique va aller chercher les souvenirs qui permettront de donner une forme à cette poussière sensorielle que sont les impressions corporelles du rêveur. La mémoire va mettre à profit l'imprécision et la prolifération des sensations affectant le corps assoupi pour faire revenir des souvenirs inutiles à la veille (lire pp.95-96). Le rêve est une tentative de solution à une double incomplétude : celle du souvenir, celle de la sensation.

La thèse de la conservation intégrale du passé ne doit pas nous tromper : il n'y a pas d'images toutes faites, toutes préparées d'autrefois qui dorment dans la mémoire comme les photographies d'un album qu'on n'ouvrirait pas. Tout souvenir existe sous forme d'un sens, d'une pure pensée et ne devient une image que par un acte créateur de l'esprit qui invente dans le présent une image destinée à l'actualiser, à lui rendre force et présence. L'imagination reproductrice ne signifie pas qu'il y ait un magasin d'images mentales préconstruites dans le cerveau, mais que nous avons la capacité de construire des images inédites qui colorent le souvenir et le rappelle si bien à l'esprit que nous croyons le percevoir. Dans MM, Bergson compare ce travail à la mise au point d'un appareil photographique qui assure par tâtonnement le passage de l'image du flou au net, d'une nébuleuse confuse à un objet aux contours bien dessinés. Le souvenir n'est donc pas image ; il est signification qui tend à revivre à travers des images. Aussi le souvenir a-t-il besoin de la sensation : il a besoin d'une matière imagée pour renaître. La sensation, de son côté, est incomplète à cause de son imprécision : elle a besoin d'un sens qui l'arrache à son statut d'esquisse obscure. Le rêve sera donc l'enfant non reconnu par la conscience de ces deux êtres incomplets que sont la sensation et le souvenir. L'imagination y jouera le rôle d'une faculté de synthèse : elle est ce qui unira la poussière des données sensorielles et le souvenir dans un jeu d'hallucinations. Par conséquent, le rêve n'est pas l'entrée dans un autre monde mais c'est une absence à ce monde-ci, qui n'a pas pour autant disparu. Il n'existe qu'un seul monde, celui de la perception, mais des degrés de clarté et de justesse dans l'interprétation du senti qu'est toute perception. Comme l'écrit Bergson dans une formule admirable (p.104) : « le rêve est la vie mentale toute entière, moins l'effort de concentration ». Nos facultés continuent de s'exercer mais sur un mode assoupi et partant moins opératoire : à proprement parler, nous y renonçons à tout effort. La perception vigile, loin d'être une attitude spectatrice, est bien un travail actif exigeant la concentration la plus aigüe de la pensée parce qu'elle repose sur des choix constants. Voir, c'est puiser dans tout le trésor de sa mémoire et de son expérience les souvenirs les plus aptes à spécifier les mille et une impressions qui frappent le corps, c'est sélectionner très vite et donc écarter toutes les représentations inadéquates. Rêver, c'est encore percevoir, se souvenir, raisonner, mais c'est renoncer à ce que Bergson appelle « la précision de l'ajustement » dans la détermination du senti. La sensation sera alors rapportée à tout ce qui peut vaguement lui faire écho dans nos souvenirs, sans souci d'exactitude ou de concordance réelle. Le rêve pare au plus pressé par paresse, par précipitation : si une lumière rouge traverse la chambre, plutôt que de raisonner pour se dire que c'est le soleil passant dans mon rideau rouge, je l'associe au sang sans vérifier car cela n'exige aucun effort.

Ainsi Bergson propose-t-il une explication bien plus rationnelle que celle de Freud quant à la dilection du rêve pour les événements insignifiants. Puisque la

conscience onirique est l'expression d'un moi distrait, elle se souvient des scènes qui elles-mêmes n'appelaient pas d'efforts, donc les scènes banales. Ainsi peut-on comprendre deux autres propriétés essentielles du rêve : son instabilité et sa rapidité. Pour la labilité des images oniriques, elle s'explique par l'inadéquation de la sensation et du souvenir : telle impression pourra évoquer une multitude d'images passées (le rouge sera le sang, le soleil, etc.). Pour la capacité du rêve à produire des ellipses narratives ou à étaler en quelques secondes des événements exigeant des jours ou des mois, elle tient à la nature essentiellement imaginaire et donc visuelle du rêve : là où la parole exige division en mots, en phrases et donc lente construction temporelle, les images s'interpénètrent et se fondent les unes dans les autres. Le rêve doit donc nous inciter à concevoir l'imagination comme une perception invalide, tissée de souvenirs inappropriés. Le rêve est reliquat de perception du réel lorsque les conditions d'une perception droite font défaut : il est interprétation défectueuse de nos sensations, qui n'est jamais redressée par l'intelligence, si ce n'est par le réveil.