

Contributions a la Pensee

Psychologie de l'Image
Discussions Historiologiques

© Silo, 1990
© Editions Références, 1995, pour la traduction française.

Avertissement
Ce texte est une traduction provisoire.
Le livre correspondant sera édité par
Editions Références,
38 rue du Soleil
F75020 Paris.
Internet: 100414.2452@compuserve.com

Bien que se référant à des domaines différents, ces deux productions sont en étroite relation : et en un certain sens elles s'éclairent mutuellement. C'est pourquoi leur publication sous le titre global de "Contributions à la pensée" semble tout à fait adéquat.

Dans "Psychologie de l'Image" et dans "Discussions Historiologiques", la façon d'aborder les thèmes est assez proche des caractéristiques propres à la réflexion philosophique, elle n'émane ni de la psychologie, ni de l'historiographie. Les deux travaux s'adressent à ces deux disciplines dans une attitude fondée, ce qui les convertit en texte du plus grand intérêt, tant pour le psychologue que pour l'historien ainsi que, bien évidemment, pour le non-spécialiste qui s'intéresse à la marche des idées contemporaines.

Dans la "Psychologie de l'Image" est exposée une nouvelle théorie sur ce que l'auteur appelle "espace de représentation", espace qui est une façon de placer la conscience dans le monde et sans lequel il serait impossible de comprendre comment l'intentionnalité de la conscience se dirige vers les dénommés "monde extérieur" et "monde intérieur". Si la perception transmet les phénomènes à celui qui perçoit, dans quel "endroit" a lieu cette transmission ? Car si on dit qu'elle a lieu dans la source productrice, comment pourrait-elle alors mouvoir le corps dans cette direction ? La perception explique comment les données arrivent à la conscience, mais elle ne dit pas comment la conscience oriente le corps. D'autre part, le corps pourrait-il agir dans le monde extérieur s'il n'en avait pas une représentation ? Cette représentation ne peut donc avoir lieu que dans un "endroit" particulier de la conscience. Dans quel sens peut-on généralement parler d'"endroit", de "couleur" ou d'"extension" dans la conscience ? Toutes ces questions ne sont en fait que quelques-unes des difficultés qu'aborde cet ouvrage, lequel en vient à soutenir les thèses suivantes : 1. L'image représente, pour la conscience, une façon active d'être dans le monde, et non une simple passivité comme ont pu le soutenir les théories antérieures.

2. Cette façon active ne peut pas être indépendante d'une "spatialité" intérieure.

3. Les nombreuses fonctions que remplit l'image dépendent de la position que celle-ci occupe dans cette "spatialité".

Dans "Discussions Historiologiques", on passe en revue les différentes conceptions que l'auteur englobe sous la dénomination "Histoire sans temporalité". Mais pourquoi, jusqu'à aujourd'hui a-t-on rendu compte de l'histoire humaine en ne considérant l'homme que comme un épiphénomène ou comme "une simple poulie de transmission qui remplirait la fonction du patient qui subit l'action de facteurs extrinsèques" ? Qu'est-ce qui a bien pu motiver le manque d'explication suffisante sur la temporalité et sur la nature de celle-ci ? L'auteur nous explique que l'Historiologie ne pourra devenir une science que dans la mesure où elle pourra répondre à ces questions et, en plus, dans la mesure où elle pourra également éclaircir les pré-conditions requises avant tout discours historique à savoir : de quelle historicité et de quelle temporalité parlons-nous ? Le prologue de cet ouvrage dit : "nous nous sommes fixés comme objectif d'élucider les conditions préalables nécessaires au fondement scientifique de l'Historiologie. Il est évident qu'une telle discipline ne pourra pas devenir une science par le simple fait de le vouloir, ou en ne faisant que des apports ingénieux, ou en obtenant des succès qui donnent suffisamment d'informations, mais plutôt en évitant les difficultés que peut présenter le fait de "se poser des questions d'une manière originale (depuis l'origine même du problème). Cet écrit ne traite pas uniquement du modèle idéal ou désirable de la construction historique, mais également de la possibilité même d'une construction historique cohérente". Contributions à la pensée se présente à nous comme une structure dans laquelle les vieilles catégories gnoseologiques d'espace et de temps sont réexaminées à partir d'une optique sans précédent. Dans cet ouvrage entre en jeu non seulement une vision conceptuelle, mais également la justification de l'action humaine, laquelle prendra un sens différent selon les réponses que l'on donnera à ces deux catégories fondamentales.

PSYCHOLOGIE DE L'IMAGE PROLOGUE

Quand nous disons "espace de représentation" certains penseront à une sorte de "continent" à l'intérieur duquel se trouvent des "contenus" de conscience précis. Si, en plus, ils croient que ces "contenus" sont les images et que celles-ci opèrent comme de simples copies de la perception, alors nous devons résoudre certaines difficultés avant de pouvoir nous mettre d'accord. En effet, ceux qui pensent ainsi, se placent dans la perspective d'une psychologie naïve tributaire des sciences naturelles qui, sans discussion, prennent comme point de départ une vision orientée vers l'étude des phénomènes psychiques en terme de matérialité.

Ceci étant dit, il convient de faire remarquer que notre position par rapport au thème de la conscience et de ses fonctions n'admet pas le "présupposé" de ce qui vient d'être commenté. Pour nous, la conscience est intentionnalité. Ce qui, bien sûr, n'existe pas dans les phénomènes naturels et est totalement étranger à l'étude des sciences qui sont uniquement préoccupées par la matérialité des phénomènes.

Dans ce travail, nous cherchons à rendre compte de l'image en tant que façon active pour la conscience d'être dans le monde, en tant que manière d'être qui ne peut être indépendante de la spatialité et comme façon dans laquelle les nombreuses fonctions qu'elle remplit dépendent de la position qu'elle occupe dans cette spatialité.

Mendoza (Argentine) novembre 1988

1. LE PROBLEME DE L'ESPACE DANS L'ETUDE DES PHENOMENES DE CONSCIENCE.

1.1. Antécédents.

Il est extrêmement curieux que, lorsqu'ils font allusion aux phénomènes que produit la sensation, de nombreux psychologues les aient situés dans un espace extérieur et qu'ils aient ensuite parlé des actes de représentation (comme s'il s'agissait de simples copies de ce qui est perçu) sans se préoccuper de déterminer "où" se déroulaient de tels phénomènes. Bien sûr, ils considéraient que décrire les actes de conscience en les reliant au passage du temps (sans expliquer en quoi consiste un tel passage) et qu'interpréter les sources de tels actes comme des causes déterminantes (situées dans l'espace extérieur) avait épuisé le thème des premières questions et des réponses qu'ils devaient faire pour donner un fondement à leur science. Ils ont cru que le temps dans lequel se déroulent les phénomènes (tant extérieurs qu'intérieurs) était un temps absolu, et que l'espace n'était valable que pour la "réalité" extérieure et non pas pour la conscience, parce que celle-ci le déformait fréquemment dans ses images, dans ses rêves, dans ses hallucinations. Certains d'entre eux ont bien sûr essayé de comprendre si le fait de représenter était propre à l'âme, au cerveau ou à une autre entité. Nous ne pouvons nous empêcher de rappeler ici la célèbre lettre de Descartes à Christine de Suède, dans laquelle il mentionne le "point de jonction" entre l'âme et le corps, pour expliquer l'acte de la pensée et l'activité volitive qui met en marche la machine humaine : et il est vraiment très étrange que le philosophe, qui nous a justement approché de la compréhension des données immédiates de l'acte de penser, n'ait pas prêté attention au thème de la spatialité de la représentation, en tant que donnée indépendante de la spatialité que les sens tirent de leurs sources extérieures. D'un autre côté, Descartes, en tant que fondateur de l'optique géométrique et créateur de la géométrie analytique, s'était familiarisé avec le thème de l'emplacement précis des phénomènes dans l'espace. Possédant tous les éléments nécessaires (d'une part, son doute méthodique et, d'autre part, ses connaissances au sujet de l'emplacement des phénomènes dans l'espace), il ne lui restait qu'un pas infime à faire pour arriver à concrétiser l'idée d'emplacement de la représentation dans différents "points" de la conscience.

Il faudra pratiquement 300 ans pour que le concept de représentation arrive à s'émanciper de la perception spatiale naïve et prenne un sens propre sur la base d'une revalorisation (En fait d'une re-création) de l'idée d'intentionnalité que la scolastique avait déjà remarquée à partir des études sur Aristote. Le mérite en revient à F. Brentano. Il y a dans son oeuvre de nombreuses allusions au problème qui nous occupe, même s'il n'est pas entièrement formulé, il jette les bases qui permettront d'avancer dans la bonne direction.

C'est l'oeuvre d'un disciple de Brentano qui permettra de mettre au point la question et, de là, avancer vers des solutions qui, selon notre entendement, finiront par révolutionner non seulement le domaine de la psychologie (qui apparemment est le terrain sur lequel ces thèmes se développent) mais également de nombreuses autres disciplines.

Ainsi pour les choses, dans les "Idées relatives à une phénoménologie pure et à une philosophie phénoménologique", Husserl étudie "l'Idée" régionale de chose en général comme étant quelque chose d'un peu identique qui se maintient au milieu des infinités du courant précis de telle ou telle forme et qui se fait connaître dans les séries infinies de noèmes correspondantes, qui ont également des formes précises. La chose se fait connaître dans son essence idéale de res temporalis par la "forme" nécessaire du temps ; elle se fait connaître dans son essence idéale de res materialis par son unité substantielle et elle se fait connaître dans son essence idéale de res extensa par la "forme" de l'espace, nonobstant les formes infiniment variées ou, selon le cas (étant donnée une forme fixe) nonobstant les changements de lieu qui peuvent également être infiniment variés ou de "mobilité" infinitum. Ainsi - dit Husserl - nous appréhendons "l'Idée d'espace et les idées qui y sont incluses". Le problème de l'origine de la représentation de l'espace se réduit à l'analyse phénoménologique des différentes expressions où celle-ci se présente comme unité intuitive¹.

Husserl nous a ainsi placé dans le domaine de la réduction éidétique et nous tirons d'innombrables enseignements de son travail; mais notre intérêt s'oriente vers des thèmes propres à une psychologie phénoménologique plutôt qu'à une philosophie phénoménologique et bien qu'à plusieurs reprises nous abandonnions l'époché propre à la méthode de Husserl, nous n'en ignorons pas pour autant l'irrégularité que cela représente et nous ferons de telles transgressions dans le but de rendre plus accessible l'explication de nos points de vue. D'un autre côté, il se pourrait que si la psychologie post-husserlienne n'a pas pris en considération le problème que nous désignons comme celui de "l'espace de représentation" certaines de

ses thèses doivent être révisées. Il serait en tout cas injuste de nous attribuer une rechute naïve dans le monde du "psychique naturel".ⁱⁱ

Enfin, notre préoccupation n'est pas dirigée vers le "problème de l'origine de la représentation de l'espace", mais, à l'opposé, vers le problème de "l'espace" qui accompagne toute représentation et dans lequel a lieu toute représentation. Mais comme "l'espace" de représentation n'est pas indépendant des représentations, comment pourrions nous aborder un tel "espace" si ce n'est en tant que conscience de la spatialité dans n'importe quelle représentation ? Et si telle est la direction de notre étude, tout en observant introspectivement (et donc naïvement) toute représentation et en observant également introspectivement la spatialité de l'acte de représenter, rien ne nous empêche d'être attentifs aux actes de conscience qui se réfèrent à la spatialité et d'en faire ultérieurement une réduction phénoménologique ou de les mettre de côté sans pour autant méconnaître leur importance. Si nous nous trouvions dans ce dernier cas, on pourrait dire, tout au plus, que la description est incomplète.

Quant aux antécédents, nous devons finalement faire remarquer qu'en ce qui concerne la description de la spatialité des phénomènes de représentation, Binswangerⁱⁱⁱ a fait son apport sans pour autant avoir réussi à comprendre la signification profonde du "où" se déroulent les représentations.

1.2. Distinctions entre sensation, perception et image

Définir la sensation en termes de processus nerveux afférents qui partent d'un récepteur et se transmettent au système nerveux central, ou quelque chose de semblable est du domaine de la physiologie et non de celui de la psychologie. De telle sorte, qu'en ce qui nous concerne, ceci n'est pas utile.

On a également essayé de comprendre la sensation comme étant une expérience quelconque du nombre total d'expériences perceptibles qui peuvent exister à l'intérieur d'une catégorie déterminée par la formule $(SS-SI)/SD$, dans laquelle SS signifie seuil supérieur, SI le seuil inférieur et SD le seuil différentiel. Avec cette façon de montrer les choses (et en général avec toutes les présentations dont le tréfonds est atomistique) il se trouve qu'on n'arrive pas à comprendre la fonction de l'élément que l'on étudie et inversement, on fait appel à une structure (par exemple la perception) pour en isoler ses éléments "constitutifs" et de là essayer à nouveau, d'expliquer la structure. Provisoirement, nous entendons par sensation le registre que l'on obtient en détectant un stimuli provenant du milieu extérieur ou intérieur et qui fait varier le tonus de travail du sens affecté. Mais l'étude de la sensation doit aller plus loin quand nous constatons qu'il y a des sensations qui accompagnent les actes de pensée, de souvenir, d'apercevoir, etc... Dans tous les cas il se produit une variation dans le tonus de travail d'un sens, ou d'un ensemble de sens (comme c'est le cas pour la cénesthésie) mais il est évident que l'on ne "sent" pas le penser sous la même forme ni de la même manière que l'on "sent" un objet extérieur. La sensation apparaît alors comme une structuration que la conscience effectue dans son travail synthétique, mais qu'elle est analysée arbitrairement pour décrire sa source originaire, pour décrire le sens d'où part son impulsion.

Quant à la perception, diverses définitions en ont été données telle que celle qui suit : "Acte de se rendre compte des objets extérieurs, de leurs qualités ou de leurs relations, et qui suit directement les processus sensoriels, à la différence de la mémoire ou d'autres processus mentaux".

Pour notre part, nous entendons par perception une structuration de sensations, réalisée par la conscience, qui se réfère à un sens ou à divers sens.

Et par rapport à ce qui fait une image, on a essayé ce type de caractérisation : élément de l'expérience suscitée centralement et qui possède tous les attributs de la sensation.

Nous préférons comprendre l'image comme une représentation structurée et formalisée des sensations ou des perceptions qui proviennent ou procèdent du milieu extérieur ou intérieur.

L'image n'est pas une "copie", mais une synthèse, une intention et c'est pourquoi elle n'est pas non plus simple passivité de la conscience.^{iv}

1.3. L'idée "d'être la conscience dans le monde" en tant que caution descriptive vis à vis des interprétations de la psychologie ingénue

Nous devons nous ôter de l'esprit l'idée que toutes les sensations, toutes les perceptions et toutes les images sont des formes de conscience et c'est pourquoi il serait plus correct de parler de "conscience de la sensation, conscience de la perception et conscience de l'image". Et là nous nous retrouvons dans la position aperceptive (dans laquelle on a conscience d'un phénomène psychique). Nous disons que c'est la conscience elle-même qui modifie sa façon d'être ou mieux, que la conscience n'est rien d'autre qu'une façon d'être, par exemple "émotive", "dans l'expectative", etc...

Quand j'imagine un objet, la conscience n'est pas étrangère, non engagée et neutre, vis à vis d'une telle opération; dans ce cas là, la conscience est un engagement qui se réfère à ce qu'on imagine. Cependant dans le cas de l'aperception citée précédemment il faut parler d'une conscience en attitude aperceptive.

Pour tout ce qui précède, il est évident qu'il ne peut y avoir de conscience que de quelque chose et que ce quelque chose fait référence à un type de monde (ingénu, naturel ou phénoménologique; "extérieur" ou "intérieur").

A tel point que c'est vraiment accorder très peu d'intérêt à la compréhension quand on étudie un état de peur devant le danger en donnant, par exemple, comme supposition qu'on est en train de faire des recherches sur un type d'émotion qui, dans une sorte de schizophrénie descriptive, ne concernerait pas les autres fonctions de la conscience. Les choses sont totalement différentes, parce que dans la peur devant le danger, toute la conscience est en situation de danger et même si on peut reconnaître d'autres fonctions comme la perception, le raisonnement et le souvenir, toutes ces fonctions apparaissent dans cette situation comme transgressées dans leur agir par la situation de danger, en fonction du danger. De telle manière que cette conscience est une façon globale d'être dans le monde et un comportement global face au monde. Et si nous parlons des phénomènes psychiques en termes de synthèse, nous devons savoir à quelle synthèse nous faisons référence et quel est notre point de départ afin de comprendre ce qui nous différencie des autres conceptions qui parlent également de "synthèse", de "globalité", de "structure" etc.^V

D'autre part, une fois le caractère de notre synthèse établi, rien ne nous empêchera d'aborder n'importe quel type d'analyse qui nous permette d'éclaircir ou d'illustrer notre exposé. Mais ces analyses seront toujours comprises dans un contexte plus grand et l'objet ou l'acte considéré ne pourra pas se rendre indépendant d'un tel contexte ni ne pourra être isolé de sa référence à quelque chose.

La même chose arrivera en ce qui concerne les "fonctions" psychiques qui seront en train de travailler en action d'ensemble selon la façon d'être de la conscience au moment où nous la prendrons en considération.

Sommes-nous alors en train de prétendre qu'en veille, devant un problème mathématique qui occuperait tout notre intérêt, les sensations, les perceptions et les images seraient en train d'agir, alors que l'abstraction mathématique devrait pour pouvoir se réaliser, éluder tout type de "distractions" ? Oui, nous affirmons qu'une telle abstraction ne serait pas possible si celui qui fait des mathématiques ne pouvait pas compter sur les registres des sensations concernant son activité mentale, s'il ne pouvait pas percevoir la succession temporelle de son acte de pensée, s'il ne pouvait pas imaginer à travers des signes ou des symboles mathématiques (conventionnellement acceptés et ensuite mémorisés). Si finalement, le sujet qui fait des mathématiques désire travailler avec des significations, il devra alors reconnaître que celles-ci ne sont pas indépendantes des expressions exposées de façon formelles, à sa vue ou dans son acte de représenter. Mais nous allons même plus loin et nous affirmons que d'autres fonctions sont en train d'agir simultanément ; nous disons que ce niveau de veille, dans lequel les opérations se réalisent, n'est pas isolé des autres activités de la conscience ; il n'est pas isolé des autres opérations qui se font entièrement dans le demi-sommeil ou dans le sommeil.

Cette simultanéité de travail des différents niveaux qui nous permet parfois de parler "d'intuition", "d'inspiration" ou "de solution inattendue", qui apparaît comme une irruption dans le discours logique apportant ses propres schémas à l'intérieur du contexte de l'acte de mathématiser, que nous sommes en train de considérer en ce moment.

La littérature scientifique est remplie de problèmes dont les solutions apparaissent dans des activités postérieures aux activités du discours logique et montre précisément l'engagement de toute la conscience dans la recherche de solutions à de tels problèmes. Pour affirmer ce qui précède nous ne nous appuyons pas sur les schémas neuro-physiologiques qui confirment ces assertions grâce à l'enregistrement de l'activité au moyen de l'encéphalographe. Nous ne faisons pas non plus appel à l'action d'un supposé "subconscient" ou "inconscient", ou d'un quelconque autre mythe de notre époque dont les prémices scientifiques sont incorrectement formulées. Nous nous appuyons sur une psychologie de la conscience qui admet divers niveaux de travail et des opérations de différentes prééminences dans chaque phénomène psychique, toujours intégré dans l'action d'une conscience globale.

1.4. Le registre intérieur du fait que l'image se donne quelque part

Avec ce clavier que j'ai devant les yeux, le fait d'actionner chaque touche va imprimer un caractère graphique que je visualise sur le moniteur auquel il est relié. J'associe le mouvement de mes doigts à chaque lettre et automatiquement les phrases et les discours se déroulent, en suivant ma pensée. Je ferme les yeux et je cesse ainsi de penser au discours précédent pour me concentrer sur le clavier. D'une certaine façon, je le met "là devant", représenté en images visuelles, quasiment calqué sur la perception que j'en avais avant de fermer les yeux. Je me lève de la chaise, je fais quelques pas dans la pièce, je ferme à nouveau les yeux et en me rappelant le clavier je l'imagine complètement dans mon dos, puisque si je voulais l'observer tel qu'il se représentait auparavant à ma perception, je devrais le mettre dans la position: "devant mes yeux". Pour cela ou bien je retourne mentalement mon corps, ou bien "je me translate" de

"l'espace extérieur" vers la machine, jusqu'à l'emplacer devant moi. La machine est maintenant "devant mes yeux", mais j'ai produit une dislocation de l'espace puisque, si j'ouvre les yeux, c'est une fenêtre que je verrais devant moi.

Cela m'a rendu évident que l'emplacement de l'objet dans la représentation, se situe dans un "espace" qui peut ne pas coïncider dans lequel se donne la perception originale.

De plus je peux imaginer le clavier posé sur la fenêtre que j'ai devant moi et éloigner ou rapprocher l'ensemble. Le cas échéant, je peux augmenter ou diminuer la taille de toute la scène ou de quelques unes de ses composantes; je peux également déformer ces corps et, enfin, rien ne m'empêche d'en changer les couleurs.

Mais j'ai découvert quelques impossibilités. Par exemple, je ne peux pas imaginer ces objets sans coloration, au delà de la "transparence", puisque celle-ci marquera précisément des contours ou des différences de couleur ou peut-être des "nuances" différentes. Il est évident que je suis en train de constater que l'extension et la couleur ne sont pas des contenus indépendants et, c'est pourquoi, je ne peux pas non plus imaginer une couleur sans extension. C'est précisément ce qui me fait réfléchir : si je ne peux pas représenter la couleur sans extension, l'extension de la représentation indique alors également la "spatialité" dans laquelle s'emplace l'objet représenté. C'est cette spatialité qui nous intéresse.

2. EMLACEMENT DE CE QUI EST REPRESENTÉ DANS LA SPATIALITÉ DE L'ACTE DE REPRESENTER.

2.1. Différents types de perception et de représentation

De tous temps les psychologues ont articulé de longues listes de sensations et de perceptions et, actuellement, depuis la découverte de nouveaux récepteurs nerveux, on a commencé à parler de thermorécepteurs, barorécepteurs, détecteurs d'acidité et d'alcalinité intérieures, etc.

Aux sensations correspondant aux sens externes, nous ajouterons celles qui correspondent aux sens diffus telles que les sensations kinesthésiques (de mouvement et de positions du corps) et les sensations cénesthésiques (registre général de l'intracorps, de température, de douleur, etc. qui même expliquées en termes de sens tactile interne ne peuvent être simplement réduites à ça).

Tout ce qui vient d'être cité jusqu'ici sera suffisant pour nos explications, sans prétendre pour autant avoir expliqué le thème des registres possibles qui correspondent aux sens externes et internes et à leurs multiples combinaisons perceptuelles.

Il est donc important d'établir un parallélisme entre les représentations et les perceptions génériquement classifiées comme "internes" et "externes".

Il est malheureux que la représentation eût été si fréquemment limitée aux seules images visuelles^{vi} et que de surcroît, la spatialité se soit presque toujours référée au visuel alors que les perceptions et les représentations auditives dénotent également des sources de stimuli localisées "quelque part", tout comme les perceptions et les représentations tactiles, gustatives et bien sûr celles qui se réfèrent à la position du corps et aux phénomènes de l'intracorps.^{vii}

2.2. Interaction des images provenant de différentes sources perceptuelles

Dans l'automatisme que nous avons mentionné dans notre exemple, nous avons parlé d'une connexion entre le penser en paroles et le mouvement des doigts qui pianotent sur la machine et vont imprimer des caractères graphiques sur le moniteur. Il est évident que nous avons pu associer des positions spatiales précises aux registres kinesthésiques et que si la spécialité n'était pas chez ces derniers, une telle association aurait été impossible. Mais il est, en plus, intéressant de constater comment la pensée en paroles a pu se traduire en mouvement des doigts associés aux positions des touches. Cette "traduction" est par trop fréquente et donne lieu à des représentations qui ont pour base des perceptions de différents sens. Pour donner un exemple : il suffit de fermer les yeux et d'écouter les différentes sources sonores pour constater comment les globes oculaires ont tendance

à se déplacer dans la direction de la perception acoustique. Ou bien, en imaginant un air de musique, constater comment les mécanismes de phonation ont tendance à s'accomoder (surtout dans les aigus et dans les graves). Ce phénomène de "verbigeracion" est indépendant du fait que l'air musical ait été imaginé, chanté ou "fredonné" ou que la représentation se soit effectuée sur la base d'un orchestre symphonique.

C'est le fait de mentionner les sons aigus comme "hauts" et les sons graves comme "bas" qui dénonce la spatialité et le positionnement de l'appareil de phonation associé aux sons.

Mais il existe également une interaction entre les autres images qui correspondent aux divers sens et sur ce thème, la voix populaire informe mieux que de nombreux traités. Depuis le "doux" amour et la saveur "amère" de l'"échec" jusqu'aux "dures" paroles, aux idées "noires", aux "grands" hommes, aux "feux" du désir, aux pensées "aigues", etc.

Il n'y a donc rien d'étrange à ce que de nombreuses allégorisations, qui se déroulent dans les rêves, dans le folklore, dans les mythes, dans les religions et même chez le rêveur quotidien aient pour base ces traductions d'un sens à un autre et par conséquent d'un système d'images à un autre. C'est le cas, lorsqu'apparaît un grand feu dans un rêve et que le sujet se réveille avec une forte acidité dans l'estomac, ou lorsqu'un enchevêtrement des jambes dans les draps dicte des images d'enlèvement dans les sables mouvants, il semble donc plus approprié de faire une recherche exhaustive sur les phénomènes qui nous intéressent plutôt qu'ajouter à ces dramatisations de nouveaux mythes pour interpréter ce qui est immédiat.

2.3. L'aptitude au transformisme de la représentation

Dans notre exemple, nous avons vu comment le clavier pouvait être modifié dans sa couleur, sa forme, sa taille, sa position, sa perspective, etc.... Il est évident que nous pouvons, en plus, "recréer" complètement notre objet jusqu'à le rendre méconnaissable par rapport à l'original. Mais, finalement, si notre clavier finit par être converti en pierre (tout comme le prince en crapaud) même si toutes les caractéristiques de notre nouvelle image sont celles d'une pierre, pour nous, cette pierre, ce sera le clavier converti... Une telle reconnaissance sera possible grâce au souvenir, grâce à l'histoire que nous maintenons vivante dans notre représentation. De telle sorte que la nouvelle image doit être une structuration non pas visuelle mais d'un autre type. C'est précisément la structuration dans laquelle se donne l'image, qui nous permet d'établir des reconnaissances, des climats et des tons affectifs, qui ont à voir avec l'objet en question bien que celui-ci eut disparu ou ait été sévèrement modifié.

Nous pouvons également observer que la modification de la structure générale produit des variations dans l'image (dès qu'on s'en souvient ou dès qu'on la superpose à la perception).^{viii}

Nous nous trouvons dans un monde où la perception semble nous informer des variations tandis que l'image, en actualisant la mémoire, nous pousse à réintégrer et à modifier les données qui proviennent de ce monde. En accord avec ceci, à toute perception correspond une représentation qui, indéfectiblement modifie les données de la "réalité".

Autrement, la structure perception-image est un comportement de la conscience dans le monde, dont le sens est de transformer ce monde.^{ix}

2.4. Reconnaissances et méconnaissances de ce qui est perçu

Quand je vois le clavier, je peux le reconnaître grâce aux représentations qui accompagnent les perceptions de cet objet. Si, par une quelconque circonstance que j'ignore le clavier avait subi une quelconque modification importante, alors en le voyant à nouveau, j'expérimenterais une non-correspondance avec les représentations que je possède de lui. Une gamme étendue de phénomènes psychiques pourrait être ainsi rassemblée par ce fait. De la surprise désagréable jusqu'à la méconnaissance de l'objet qui se présenterait à moi comme "autre" différent de ce que je pensais trouver. Mais cet "autre", non-coïncidant, révélerait la rupture existant entre les nouvelles perceptions et les anciennes images. A ce moment là, je serais en train de confronter les différences entre le clavier dont je me souviens et le clavier actuel.

La méconnaissance d'un nouvel objet qui se présente à moi est, en réalité, une re-connaissance de l'absence du nouvel objet dans une image correspondante. C'est ainsi que, fréquemment, j'essaye d'accommoder la nouvelle perception avec des interprétations "comme si".^x

Nous avons vu que l'image a une aptitude pour rendre l'objet indépendant du contexte dans lequel il a été perçu. Elle a une plasticité suffisante au point de se modifier et de disloquer ses références. Une telle plasticité que la réaccommodation de l'image à la nouvelle perception n'offre pas de grandes difficultés (difficultés qui se manifestent dans des éléments annexes à l'image en elle-même, comme c'est le cas des phénomènes émotifs et des tons corporels qui accompagnent la représentation). Par conséquent l'image peut transiter (en se transformant) par des temps et des espaces différents de la conscience. Ainsi, en ce moment actuel de conscience, je peux retenir l'image passée de cet objet qui s'est modifié et je peux également la projeter vers de supposées modifications auxquelles il pourrait parvenir, ou vers des façons possibles d'être de l'objet considéré.

2.5. Image de la perception et perception de l'image

A toute perception correspond une image et cela se produit en structure. Quant à l'affectivité et au tonus corporel, nous constatons qu'ils ne peuvent pas être étrangers à cette globalité de la conscience.

Ci-dessus, nous avons mentionné le cas de la succession des perceptions et des images traduites dans l'accommodation de l'appareil de phonation et dans le déplacement des globes oculaires qui, par exemple, cherchent une source sonore. Mais, pour continuer la description, il est plus facile de se placer dans une même frange percepto-représentative motrice.

Donc, si je ferme les yeux devant le clavier, je pourrais étendre mes doigts et le trouver avec une exactitude approximative en suivant l'image, laquelle, dans ce cas, agit comme "traceuse" de mes mouvements. Par contre, si je place l'image sur le côté gauche de l'espace de représentation, mes doigts suivant le "tracé" vers la gauche et il est évident qu'ils ne coïncideront donc pas avec le clavier extérieur. Si ensuite, j'"internalise" l'image vers le centre de l'espace de représentation (en plaçant l'image du clavier "à l'intérieur de ma tête") alors le mouvement de mes doigts aura tendance à s'inhiber. Inversement, si j'"externalise" l'image quelques mètres devant moi, j'expérimenterais alors une tendance à aller dans cette direction, non seulement de la part des doigts, mais également de la part de zones plus amples du corps.

Si les perceptions du monde "extérieur" correspondent à des images "externalisées" ("en-dehors" du registre cenesthésico-tactile de la tête, "à l'intérieur" duquel la limite reste le "regard" de l'observateur), les perceptions du monde "intérieur" correspondent à des représentations "internalisées" ("à l'intérieur" des limites du registre cenesthésico-tactile qui, à son tour, est également "regardé" depuis "l'intérieur" de la dite limite, mais déplacé de sa position centrale qu'occupe maintenant "ce qui est regardé". Ceci montre une certaine "externalité du regard" qui observe ou éprouve toute sorte de scènes. En poussant le cas à l'extrême, je peux observer le "regard", auquel cas le fait d'"observer", en tant qu'acte, devient externe par rapport au "regard" qui, en tant qu'objet, occupe maintenant le lieu central. Cet "aspect de perspective" met en évidence que, en plus de la "spatialité" de ce qui est représenté comme contenu non-indépendant (comme dirait Husserl), il existe aussi une "spatialité" dans la structure objet-regard. En réalité, on pourrait dire qu'il ne s'agit pas d'une "perspective" au sens spatial intérieur, mais d'actes de conscience qui en étant retenus, apparaissent comme continus et produisent l'illusion de "perspective". Mais, même s'il s'agit de rétentions temporelles, elles ne peuvent échapper en ce qui concerne la représentation, au fait d'être des contenus non-indépendants et, par conséquent, sujets à la spatialité, il s'agit alors d'un objet ponctuel représenté ou de la structure objet-regard.

Certains psychologues ont remarqué ce "regard" qui se réfère à la représentation et l'ont confondu tantôt avec le "moi", tantôt avec le "centre attentionnel", ils étaient assurément guidés par leur méconnaissance de la distinction entre actes et objets de conscience et, bien sûr, par leurs préjugés envers l'activité de la représentation.^{XI}

Or, devant un danger imminent, comme par exemple le tigre qui s'élanche sur les barreaux de la cage juste devant moi, mes représentations correspondent à l'objet que je reconnais, en plus, comme dangereux.

Les images qui correspondent à la reconnaissance de "ce qui est dangereux" à l'extérieur, se structurent avec les perceptions postérieures (et par conséquent avec les représentations) qui proviennent de l'intracorporel et prennent une intensité spéciale dans le cas de la "conscience en danger", modifiant la perspective d'où on observe l'objet, ce qui aboutit au "raccourcissement de l'espace" entre moi et le danger. De cette façon, l'action des images modifie très clairement la conduite dans le monde selon leur emplacement dans l'espace de représentation (tout comme nous l'avons vu pour les images "traceuses").

Autrement dit : le danger excite la perception et les images du propre corps, mais cette structure est directement référée à la perception-image du danger (extérieur au corps), par laquelle la contamination, l'"invasion" du danger, est assurée. Dans ce cas, toute ma conscience est conscience-en-danger, dominée par le danger. Sans frontière, sans distance, sans "espace" extérieur, parce que je sens le danger en moi, pour-moi, (à l'intérieur de moi), à l'"intérieur" de l'espace de représentation, à l'intérieur du registre cenesthésico-tactile de ma tête et de ma peau. Et ma réponse la plus immédiate, la plus "naturelle" est celle de fuir devant le danger, fuir de moi-même en danger (mouvoir des images traceuses depuis mon espace de représentation en direction opposée au danger et vers "en-dehors" de mon corps). Dans ce cas-là, si, par un processus d'autoréflexion, je décidais de rester confronté au danger, je devrais alors le faire "en luttant contre moi-même", en regrettant le danger hors de mon intérieur, en mettant une distance mentale entre le compulsif de la fuite et le danger, et cela grâce à une nouvelle perspective. En somme, je devrais modifier l'emplacement des images dans la profondeur de l'espace de représentation et, par conséquent, la perception que j'en ai.

3. CONFIGURATION DE L'ESPACE DE REPRÉSENTATION.

3.1. Variations de l'espace de représentation dans les niveaux de conscience

Habituellement, on accepte le fait que, durant le sommeil, la conscience abandonne ses intérêts quotidiens, ne prêtant aucune attention aux stimuli des sens externes, pour ne répondre à ceux-ci qu'exceptionnellement, quand les impulsions dépassent un seuil précis ou quand elles atteignent un "point d'alerte".

Cependant, durant le sommeil avec rêves, la profusion d'images révèle la quantité énorme de perceptions corrélatives qui ont lieu dans une telle situation. D'un autre côté, les stimuli externes sont non seulement amortis, mais également transformés en fonction du maintien de ce niveau.^{xii}

Cette façon d'être de la conscience dans le sommeil n'est sûrement pas une façon de ne pas être dans le monde, mais plutôt une manière particulière d'y être et d'agir bien que cette action soit dirigée vers le monde intérieur. C'est pour ça, que si durant le sommeil avec rêves les images ont tendance à conserver le niveau, elles collaborent, en plus, aux tensions et aux distensions profondes et à l'économie énergétique de l'intracorps. La même chose arrive également aux images du "rêve éveillé" et c'est précisément dans ce niveau intermédiaire que l'on a accès aux dramatisations propres aux impulsions qui sont traduites d'un sens à l'autre.

En veille, l'image contribue à son tour, non seulement à la reconnaissance de la perception, mais elle a aussi tendance à lancer l'activité du corps vers le monde extérieur. Nécessairement, on a également un registre interne de ces images, registre avec lequel elles finissent par influencer le comportement de l'intracorps.^{xiii}

Mais ceci n'est perceptible que de façon secondaire lorsque l'intérêt est mis en direction de la tonicité musculaire et de l'action motrice. De toutes façons, la situation connaît un changement rapide quand la conscience prend une configuration "émotionnelle" et que le registre de l'intracorps s'amplifie alors que les images continuent à agir sur le monde extérieur ou, parfois, inhibent toute action, ce qui peut traduire une "accommodation du corps" à la situation, et que l'on pourra ensuite interpréter comme une attitude correcte ou équivoque, mais qui, sans aucun doute, est une adaptation de la conduite face au monde.

Selon ce que nous avons vu et pour opérer, les images, dans leur référence à l'extrémité ou à l'intériorité, doivent s'emplacer en différente profondeur de l'espace de représentation.

Pendant le sommeil, je peux voir les images comme si j'étais en train de les observer d'un point placé dans la scène elle-même (comme si j'étais dans la scène et que je voyais à partir de "moi" sans me voir "en-dehors"). Avec une telle perspective je devrais croire que je ne vois pas "des images" mais la réalité perceptuelle elle-même (parce que je n'ai pas le registre de limite que donne l'image quand je ferme les yeux en pleine veille). Et c'est pourtant ce qui arrive, je crois que je vois, avec les yeux ouverts, ce qui arrive "en dehors" de moi. Cependant, les images traceuses ne mobilisent pas la tonicité corporelle puisque la scène se trouve réellement dans l'espace de représentation même si je crois en percevoir l'"extériorité". Les globes oculaires suivent le déplacement des images, mais le mouvement corporel est amorti de la même façon que sont amorties et traduites les perceptions qui proviennent des sens extérieurs. Un tel cas est donc similaire à l'hallucination à la différence près que dans cette dernière (comme nous le verrons plus loin) le registre cénesthésico-tactile a disparu pour un motif quelconque, alors que dans l'état de sommeil une telle limite n'a pas disparue, elle ne peut tout simplement pas exister.

Les images, ainsi emplacées, tracent leur action vers l'intracorps en se servant de différents transformismes et de différentes dramatisations, ce qui, en plus, permet de restructurer des situations vécues, en actualisant la mémoire et, bien sûr, en décomposant et en recomposant les émotions qui étaient primitivement structurées dans les images de ces situations. Le sommeil paradoxal (et dans une certaine mesure le "rêve éveillé"), remplit d'importantes fonctions parmi lesquelles le transfert de climats affectifs sur des images transformées ne doit pas être négligé.^{xiv}

Mais il existe au moins un autre cas, différent, d'emplacement dans la scène onirique. C'est celui où je me vois "de dehors", c'est-à-dire celui où je vois la scène dans laquelle je suis inclus, en train de réaliser des actions, à partir d'un point d'observation "extérieur" à la scène. Ce qui peut être assimilé au fait de se voir "de l'extérieur" en veille (comme c'est le cas quand je fais une représentation quand je joue la comédie ou quand je simule une attitude précise). Cependant la différence est qu'en veille j'ai la perception de moi-même (je régule, contrôle, modifie mon comportement), et que, dans le rêve, "je crois" que la scène se déroule selon sa représentation, et c'est une situation dans laquelle l'autocritique est diminuée. C'est pourquoi, dans sa séquence, la direction du rêve semble échapper à mon contrôle.

3.2. Variations de l'espace de représentation dans les états altérés de conscience

Nous laisserons de côté les différences que l'on établit classiquement entre l'illusion et l'hallucination, pour pénétrer dans le domaine des phénomènes des états altérés de conscience, en prenant comme références certaines images qui, par leurs caractéristiques, ont l'habitude d'être confondues avec des perceptions du monde extérieur. Un "état altéré" ce n'est, bien évidemment, pas seulement ça, mais dans le cas présent, c'est ce qui nous intéresse en lui. En veille, quelqu'un pourrait "projeter" des images en les confondant avec des perceptions directes du monde extérieur. De cette manière, il croirait en elles comme le dormeur croyait en celles du premier type, comme celles du paragraphe précédent. Auquel cas, celui qui rêve ne faisait pas la distinction entre l'espace extérieur et l'espace intérieur parce-que la frontière cénesthésico-tactile de la tête et des yeux ne pouvait pas s'emplacer dans ce système de représentation. Qui plus est, la scène aussi bien que le regard du sujet se trouvent à l'intérieur de l'espace de représentation sans notion d'"intérieurité". En accord avec ce qui précède, si en veille, quelqu'un perd la notion d'"intérieurité" c'est parce-que le registre qui sépare l'"extérieur" de l'"intérieur" a disparu pour un motif quelconque. Mais les images projetées vers "dehors" conserveraient leur pouvoir traceur en donnant impulsion à la motricité vers le monde. Le sujet en question se trouverait alors dans un état particulier de "rêve éveillé", de demi-sommeil actif, et sa conduite, exprimée dans le monde extérieur, perdrait sa totale efficacité objectale. Il pourrait dialoguer avec des personnes inexistantes, il pourrait commettre des actions qui ne concordent pas avec les objets et avec d'autres personnes...

Une telle situation arrive habituellement dans l'hypnose, le somnambulisme, les états enfiévrés et, parfois, en entrant et en sortant du sommeil.

Bien sûr, dans les cas d'intoxications, l'action des drogues et, pourquoi pas, dans des perturbations mentales précises, le phénomène qui permet la projection des images est en corrélation avec certaines "anesthésies" cénesthésico-tactiles, puisque de par l'absence de ces sensations en tant que références séparatrices entre l'espace "extérieur" et l'espace "intérieur", les images perdent leurs "limites". Certaines expériences en chambre de suppression sensorielle montrent que les "limites" du corps (flottant dans une solution saline saturée et à la température de la peau et, en plus, dans le silence et dans l'obscurité) disparaissent et que le sujet a le registre que ses dimensions changent. Fréquemment surgissent des hallucinations, par exemple des papillons géants qui battent des ailes devant les yeux ouverts que le sujet reconnaît, postérieurement, comme "prenant origine" dans son travail pulmonaire ou dans des difficultés pulmonaires. Devant cet exemple on pourrait se demander : pourquoi le sujet traduit-il et projette-t-il ses registres pulmonaires sous formes de papillons? Pourquoi d'autres sujets, dans la même situation, ne subissent-ils pas d'hallucinations et pourquoi d'autres encore projettent-ils des "ballons de gaz" qui s'élèvent ? Le thème des allégories, qui correspondent à des impulsions de l'intracorporel, ne peut pas être détaché de la mémoire personnelle laquelle est également un système de représentation. Dans le cas des anciennes "chambres de suppression", (c'est à dire les grottes isolées dans lesquelles se rendaient les mystiques des autres époques) on obtenait également des résultats satisfaisants quant aux traductions et aux projections hypnagogiques, surtout si on observait un régime de jeûne, de prière, de sur-veille et autres pratiques qui amplifient le registre de l'intracorporel. Sur ce point particulier, de nombreux écrits peuplent la littérature religieuse mondiale, et on y trouve des procédés et on y décrit les résultats obtenus. Et il est bien évident qu'à part les visions propres à chaque expérimentateur, les visions sont celles qui correspondent aux représentations de la culture religieuse dans laquelle l'expérimentateur se trouve inscrit. Parfois c'est ce qui arrive aux frontières de la mort. Dans ces cas-là, les projections correspondent aux particularités de chaque individu mais elles sont, en plus en relation avec des éléments de leur propre culture et de leur propre époque. Même en laboratoire, les expériences réalisées avec le mélange de Meduna en allant jusqu'aux procédés d'hyperventilation, de pression carotidienne et oculaire, d'action du stroboscope etc...déterminent, chez de nombreuses personnes, l'apparition d'images hypnagogiques qui ont un substrat personnel et culturel. Mais, pour nous, le point important c'est la conformation de ces images, l'emplacement du "regard" et de la "scène" en différentes profondeurs et à différents niveaux de l'espace de représentation. En ce sens, les récits des sujets soumis à l'action de la chambre de suppression sensorielle sont presque toujours concordants (même s'il n'y a pas d'hallucination) en ce qui concerne la difficulté à savoir exactement s'ils avaient les yeux ouverts ou fermés et, par ailleurs, l'impossibilité où ils étaient de percevoir les limites de leur propre corps avec le milieu dans lequel ils se trouvaient, en plus de se sentir "délocalisé" par rapport à la position de leurs membres et de leur tête ^{XV}

Mais nous devons en tirer des conséquences. Entre autres: une rentrée sur soi-même de la représentation, c'est à dire un emplacement de l'image plus "à l'intérieur" que ce qui est exigé pour "tracer" (comme dans l'exemple du clavier lorsqu'il se trouve "à l'intérieur" de la tête, au lieu de se trouver "devant mes yeux", empêche l'action vers le monde extérieur. ^{XVI}

En ce qui concerne les "anesthésies" la perte de la sensation de "limite" entre espace intérieur et espace extérieur empêche l'emplacement correct de l'image qui, parfois, "en s'externalisant", produit des effets

hallucinatoires . En demi-sommeil ("rêve éveillé" et sommeil paradoxal) l'internalisation des images agit dans l'intracorps. En situation de "conscience émotionnée" de nombreuses images ont également tendance à agir vers l'intracorps.

3.3. Nature de l'espace de représentation

Nous n'avons pas parlé d'un espace de représentation en soi, ni d'un quasi-espace mental. Nous avons dit que la représentation en tant que telle ne pouvait être indépendante de la spatialité, sans pour autant affirmer que la représentation occupait un espace. C'est la forme de représentation spatiale que nous prenons en compte. Or, si nous ne parlons pas d'une représentation mais d'un "espace de représentation" c'est parce que nous sommes en train de considérer l'ensemble des perceptions et des images (non visuelles) qui donnent le registre et le tonus du corps et de la conscience, dans lequel je me reconnais comme étant "moi", comme étant "continu" malgré le "temps qui s'écoule" et le changement que j'expérimente. De sorte que cet "espace de représentation" est tel, non pas parce qu'il est un container vide que doivent remplir des phénomènes de conscience, mais plutôt parce que sa nature est représentation et quand des images précises surviennent, la conscience ne peut que les représenter sous forme d'extension. Nous aurions également pu mettre ainsi l'emphase sur l'aspect "matériel" de la chose représentée, en faisant référence à la substantialité, sans pour autant parler de l'image dans le même sens que la physique ou la chimie. Nous ferions alors référence aux données hylétiques, aux données matérielles qui ne sont pas la matérialité elle-même. Et bien sûr, il ne viendrait à l'esprit de personne de penser que la conscience a une couleur , ou que c'est un continent coloré, parce que les représentations visuelles sont présentées en couleurs.

Il subsiste cependant une difficulté. Quand nous disons que l'espace de représentation présente différents niveaux et différentes profondeurs: sommes nous en train de parler d'un espace volumétrique tri-dimensionnel ou du fait que la structure percepto-représentative de ma cénesthésie se présente à moi sous une forme volumétrique ? Il s'agit, bien évidemment, du second et c'est grâce à cela que les représentations peuvent apparaître en haut ou en bas, à droite ou à gauche et devant ou derrière, et que le "regard" peut également se placer, par rapport à l'image, dans une perspective délimitée.

3.4. Coprésence, horizon et paysage dans le système de représentation

Nous pouvons considérer l'espace de représentation comme la "scène" sur laquelle se déroule la représentation, en excluant le "regard". Et il est évident que sur une "scène" une structure d'image se développe , structure qui a ou a eu de nombreuses perceptions d'images antérieures.

Pour chaque structure de représentation il existe une infinité d'alternatives qui ne sont pas entièrement développées mais qui agissent en coprésence pendant que la représentation a lieu sur "scène". Il est bien évident que nous ne sommes pas en train de parler de contenus "manifestes" et "latents", ni de "voies associatives" qui poussent l'image dans une direction ou dans une autre .

Prenons un exemple: le thème des expressions et des significations dans le langage. Tout en développant mon raisonnement, j'observe que de nombreuses alternatives de choix se présentent et que je vais faire mon choix non pas au sens associatif linéaire du terme mais selon des significations qui, à leur tour, sont en relation avec la signification globale de mon discours. Ainsi, je pourrais comprendre tout discours comme étant une signification exprimée dans une région précise d'objets. Il est évident que je pourrais parvenir à d'autres régions d'objets non homogènes avec la signification globale que je veux transmettre, mais je m'abstiens de le faire pour précisément, ne pas détruire la transmission de la signification dans sa totalité.

Il devient évident que ces autres régions objectales sont coprésentes quand je réfléchis et que je pourrais me laisser porter par des "associations libres" sans finalité, à l'intérieur d'une région choisie. Mais même dans ce cas, je vois que de telles associations correspondent à d'autres régions, à d'autres totalités signifiantes.

Dans cet exemple du langage, mon raisonnement se développe dans une région de significations et d'expressions, il se structure à l'intérieur des limites d'un certain "horizon", il est séparé des autres régions qui seront sûrement structurées par d'autres objets ou par d'autres relations entre objets.

Ainsi, la notion de "scène", sur laquelle se déroulent les images, correspond donc approximativement à l'idée de région, limitée par un horizon, propre au système de représentation agissant. Nous le voyons ainsi: quand je représente le clavier, de façon coprésente agissent l'enceinte, et les objets qui entourent le clavier à l'intérieur de la région que nous pourrions appeler, dans ce cas là, l'"appartement". Mais je constate que non seulement agissent des alternatives de type matériel (objets contigus à l'intérieur de l'enceinte), mais que celles-ci ont tendance à se multiplier vers différentes régions temporelles et substantielles et que leur groupement en régions n'est pas du domaine de "tous les objets qui appartiennent à la classe de..."

Quand je perçois le monde extérieur, quand je me développe quotidiennement en lui, non seulement je le constitue avec des représentations qui me permettent de m'y reconnaître et d'agir, mais je le constitue en

plus avec des systèmes coprésents de représentation. Cette structuration que je fais avec le monde je l'appelle "paysage" et je constate que la perception du monde est toujours la reconnaissance et l'interprétation d'une réalité, en accord avec mon paysage. Ce monde que je prends pour la réalité même, c'est ma propre biographie en action et cette action de transformation que j'effectue dans le monde c'est ma propre transformation. Et quand je parle de mon monde intérieur, je parle également de l'interprétation que j'en fais et de la transformation que j'effectue en lui.

Les distinctions que nous avons faites jusqu'ici entre espace "intérieur" et espace "extérieur", basées sur les registres de limite imposés par les perceptions cénesthésico-tactiles, ne peuvent être appliquées à cette globalité de la conscience dont nous parlons et pour laquelle le monde est son "paysage" et le moi son "regard" . Cette façon d'être dans le monde de la conscience est fondamentalement un monde d'action en perspective, dont la référence spatiale immédiate est le propre corps et non pas seulement l'intracorps. Mais le corps, en étant objet du monde, est également objet du paysage et objet de transformation. Le corps finit par devenir une prothèse de l'intentionnalité humaine.

Si les images permettent de reconnaître et d'agir, conformément le paysage se structure dans les individus et dans les peuples, selon leurs nécessités (ou ce qu'ils considèrent comme leurs nécessités), et elles auront ainsi tendance à transformer le monde.

NOTES DE PSYCHOLOGIE DE L'IMAGE

Avertissement
Ce texte est une traduction provisoire.
Le livre correspondant sera édité par
Editions Références,
38 rue du Soleil
F75020 Paris.
Internet: 100414.2452@compuserve.com

© Silo, 1990
© Editions Références, 1995, pour la traduction française.

DISCUSSIONS HISTORIOLOGIQUES PROLOGUE

Nous nous sommes fixés, comme objectif de notre travail le fait d'élucider les conditions requises préalables nécessaires au fondement scientifique de l'Historiologie. Il est bien évident qu'une telle discipline ne pourra pas devenir une science par le simple fait de le vouloir ou en faisant d'ingénieux apports ou en obtenant des succès qui donnent suffisamment d'informations, mais en évitant les difficultés que représente un demander original (depuis l'origine même du problème). Cet écrit ne traite pas seulement du modèle idéal ou désirable que devrait avoir la construction historique, mais également de la possibilité même d'un construire historique cohérent.

Dans le présent opuscule, bien évidemment, on n'entend pas l'"Histoire" dans le sens qu'on lui attribue habituellement. Rappelons que dans son *Historia animalum* Aristote décrivait l'Histoire comme une activité de recherche de l'information. Avec le temps, une telle activité finit par se convertir en un simple récit d'évènements successifs. Et l'Histoire (ou Historiographie) finit par être une reconnaissance d'"évènements" ordonnés chronologiquement et qui dépendent toujours des éléments d'information disponibles qui, parfois, furent peu abondants et, parfois, surabondants. Mais le plus déconcertant c'est ce qui arrive lorsqu'on présente tous ces éléments fournis par la recherche comme si c'était la réalité historique même, en considérant comme acquis le fait que l'historien n'établissait pas un ordre, ne donnait aucune priorité à une information plutôt qu'à une autre, et ne structurait pas son récit à partir d'une sélection et d'une expurgation des sources utilisées. On en arrivait ainsi à croire que le travail historiologique n'était pas interprétatif.

Aujourd'hui, les défenseurs d'une telle attitude reconnaissent qu'ils ont quelques difficultés techniques et méthodologiques, mais ils insistent sur le fait que leur travail est valable parce que leur intention est entièrement dédiée au respect de la vérité historique, dans le sens de non-falsification des faits, restant toujours vigilants afin d'éviter tout forçement métaphysique a priori.

Il ressort de ce qui précède que l'Historiologie est devenue une sorte d'éthicisme larvé, justifié de par sa rigueur scientifique, qui part du fait qu'il considère les phénomènes historiques comme étant vus depuis "l'extérieur", passant outre le fait du "regard" de l'historien.

Il reste clair que nous tiendrons compte de cette attitude. Pour nous, il sera du plus grand intérêt d'avoir une interprétation de l'Histoire, ou une philosophie de l'Histoire, qui aille au-delà du récit lui-même (ou de la simple "chronique" comme disait B.Croce avec ironie). En tout cas, peu nous importe qu'une telle philosophie ait pour base une sociologie, une théologie, voire une psychologie, avec laquelle elle puisse être un tant soit peu consciente de la construction intellectuelle qui accompagne son travail historiographique.

Pour finir, nous utiliserons le terme "Historiologie" au lieu de "Historiographie" ou de "histoire", vu que ces deux derniers, à force d'être utilisés par tant d'auteurs, ont fini aujourd'hui par être équivoques. Quant au premier terme, celui d'"Historiologie", nous le prendrons dans le sens où Ortega l'a initié.(1)

(1) Ce mot - historiologie - est employé ici pour la première fois . Et plus tard: Dans l'historiographie et la philologie actuelles , le déséquilibre existant entre la précision, employée pour obtenir ou manier les données, et l'imprécision, plus encore la misère intellectuelle, dans l'utilisation des idées constructives, est inacceptable. Contre cet état de fait dans le règne de l'histoire, se dresse l'historiologie. Elle est poussée par la conviction que l'histoire, comme toute autre science empirique, doit avant tout être une construction et non un simple "agrégat" - pour employer le terme qu'Hegel a maintes et maintes fois adressé aux historiens de son temps -. La raison que ceux-ci ont pu invoquer à Hegel - s'opposant au fait que le corps historique sort directement bâti par la philosophie - ne justifie pas la tendance chaque fois plus marquée dans ce siècle, à se contenter de regrouper des données. La centième partie de celles qui ont déjà été récoltées et travaillées depuis longtemps suffirait à élaborer quelque chose d'une portée scientifique beaucoup plus authentique et beaucoup plus substantielle que tout ce que peuvent nous présenter les livres d'histoire."

La Philosophie de l'Histoire de Hegel et l'Historiologie . J. Ortega y Gasset Revista de Occidente. Février 1929 . Inséré dans Kant-Hegel-Scheler, Madrid, Alianza, 1982 pp 61 et 72.

D'autre part, le terme "histoire" (avec une minuscule), devra se référer au fait historique et non à la science en question.

1. LE PASSE VU A PARTIR DU PRESENT

1.1. La déformation de l'histoire médiata

Comme phase préparatoire, il convient de se débarrasser de quelques défauts qui ne contribuent pas à l'éclaircissement des problèmes fondamentaux de l'Historiologie. Ces défauts sont nombreux, mais le fait d'en considérer certains aidera à éliminer une façon de traiter les thèmes, une façon qui aboutit à un obscurcissement historique concret qui se distingue non par l'absence de donnée, mais par l'interférence particulière qu'exerce l'historien vis-à-vis de la donnée.

Si déjà chez le Père de l'Histoire on note un intérêt évident à faire ressortir les différences entre son peuple et les barbares(2), chez Tite Live le récit se transforme en contraste entre les excellences de l'antique république et l'époque de l'empire qu'il lui revient de vivre(3).

(2) Hérodote (484-420 av.JC) Histoires (3) Tite Live (59 av.JC- 17 ap.JC) Histoire de Rome (connue ensuite sous le nom "Les Décades").

Cette forme intentionnée de présenter les faits et les coutumes n'est pas étrangère aux historiens d'Orient et d'Occident qui, depuis l'origine même du récit écrit construisent, à partir du paysage de leur époque, une Histoire particulière - Beaucoup d'entre eux, engagés avec leur temps, ne manipulent pas malicieusement les faits, mais, au contraire, considèrent que leur travail consiste à restituer la "vérité historique" qui a été réprimée ou escamotée par les puissants (4).

(4) Voici, à titre d'exemple, la citation suivante:" je recommencerai ce travail du Consulat de Sergio Galba et de Tito Vinio, parce que beaucoup d'écrivains ont rendu compte des faits de ces premiers siècles, de 720 ans après la fondation de Rome , alors qu'on pouvait écrire les succès du peuple romain en toute éloquence et en toute liberté: bien après la bataille d'Actium, et que pour la paix universelle on a réduit à un seul celui de l'empire du monde , la fine fleur des génies, et avec elle la vérité, se verront offensées de nombreuses manières ".

Histoires. Cornélius Tacite, du manuscrit Médiceus II, de la Réal Biblioteca Laurenziana. Trad. C.Colonna. Madrid . Librairie des successeurs d'Hernando, 1913, P 1.

Il y a beaucoup de façons d'introduire son propre paysage actuel dans la description du passé. Parfois, c'est à travers une légende ou sous le prétexte d'une production littéraire, que l'on fait l'histoire ou que l'on prétend avoir une influence sur elle . Un des cas les plus évidents de ce que nous disons se trouve dans l'Enéide de Virgile (5)

Virgile a vécu entre 70 et 19 av. J.C. Le poète a commencé son oeuvre maitresse une fois que César Octave ait consolidé son empire après la bataille d'Actium. Virgile étant alors une célébrité reconnue pour ses productions: les Bucoliques et les Géorgiques. Mais c'était à partir de son nouveau travail quand il bénéficiait de toutes les faveurs de l'empereur .Il ne s'agit pas bien sûr d'un courtisan comme Théocrite ou d'un mercenaire comme Pindare, mais de toutes façons il s'agit de quelqu'un qui pousse dans la direction des intérêts officiels.

Virgile place la généalogie de Rome dans l'épopée d'Enée. L'histoire revient à la fin de la guerre de Troie. Les dieux ont alors prophétisé à Enée qu'il aurait une descendance qui gouvernerait le monde. Sur le bouclier que Vulcain forge au héros, apparaissent les tableaux historiques de ce qui va arriver, aboutissant à la figure centrale de César Auguste, l'empereur qui apportera la Pax universelle.

Chez Virgile, le sens de l'Histoire est divin parce que ce sont les dieux qui dirigent les actions humaines vers leurs propres desseins (tout comme ce qui arrive dans sa principale source d'inspiration homérique mais cela n'empêche pas que l'on puisse interpréter un tel Destin d'après les desseins terrestres du poète... Au XIV ème siècle viendra La Divine Comédie dans laquelle un autre poète reprendra le fil de Virgile et prendra ce dernier comme guide dans ses incursions à travers des territoires mystérieux, ce qui viendra considérablement renforcer l'autorité de ce modèle.

La littérature religieuse montre souvent des déformations dues aux interpolations, aux expurgations et aux traductions. Quand ces erreurs ont été réalisées intentionnellement, nous nous trouvons dans le cas d'une altération des situations passées que vient justifier le "zèle" imposé par le propre paysage de l'historien(6).

(6) En voici un exemple. Dans son Encyclique *Divino Afflante Spiritu*, Pie XII parlait de "difficultés dans le texte qui n'ont pas encore été résolues" à propos du livre de Daniel. En effet, même si les difficultés ne sont pas énumérées, nous pouvons en faire ressortir certaines pour notre propre compte. Le livre a été conservé en trois langues: araméen, grec et hébreu. Les parties hébraïques et araméennes entre dans le canon juif des Ecritures. La partie grecque a été reconnue par l'Eglise Catholique qui, avec la version des LXX, l'a reçue des apôtres comme faisant partie de leurs Ecritures. De leur côté, les juifs ne comptent pas Daniel parmi les prophètes mais parmi les hagiographes. D'autre part, certains chrétiens, inspirés par les Ecritures éditées par les Sociétés Bibliques Unies qui prenaient pour base la version de Casiodoro de Reina (1569), se sont retrouvés avec un Daniel assez modifié par rapport à celui des catholiques, comme dans la version de Elvino Nécar Fuster et A. Colunga. Et cela ne semble pas être une simple erreur puisque cette version de C.Reina fut révisée par Cipriano de Valera (1602), les révisions de 1862, de 1909 et 1960 intervenant par la suite. Dans la version catholique apparaissent de larges extraits inexistant dans la version protestante, tels que les Deutérocroniques (Gr 3, 24.90) et l'Appendice (Gr 13.14). Mais les difficultés ne sont pas précisément là, mais dans le texte lui-même qui fait remonter l'histoire de Daniel emmené au Palais royal de Babylone après la troisième année de Joachim (ce qui correspond à 605 av. JC). Et ceci est arrivé dans une déportation antérieure aux deux dont nous savons historiquement qu'elles ont eu lieu en 598 et en 587 av. JC. D'autre part, dans la vision prophétique de Daniel, la succession des règnes est relatée sous forme d'allégories qui correspondent aux dix cornes de la Bête et qui ne sont rien d'autre que les règnes d'Alexandre le Grand, Séleucos Ier Nikator; Antiochos Sôter; Antiochos II Kallinichos, Séleucos II Keraunos; Antiochos III le Grand; Séleucos IV Philopâtor; Héliodore et Démétrios Ier Sôter. Tout en interprétant librement ces allégories, on peut penser que l'esprit prophétique de Daniel anticipe sur quelques siècles, mais quand on lit l'explication il apparaît des tournures de phrases qui correspondent à plus de 300 ans après. Il est ainsi dit: "Le grand lit à deux cornes c'est les rois de Médie et de Perse; le chevron en bois c'est le roi de Grèce; et la grande corne entre les yeux c'est le premier roi; en se cassant d'autres cornes sortiront à la place, quatre rois se dresseront dans la nation, mais il n'auront pas la même force que celui-ci". On fait bien évidemment référence à la lutte de l'empire de Perse contre la Macédoine (334-331 av. JC) et à la division du nouvel empire à la mort d'Alexandre. Daniel apparaît alors prophétiser des événements qui se dérouleront 250 ans après, alors qu'en réalité ces interpolations sont probablement du Ier siècle av. JC sous l'influence des Maccabées ou bien, encore plus tard, sous l'influence chrétienne. En 11, 5.1 on lit: "...il y aura encore trois rois en Perse et le quatrième accumulera encore plus de richesses que les autres; quand ses richesses l'auront rendu puissant, il se dressera contre le royaume de Grèce. Mais se lèvera dans celui-ci un roi valeureux qui dominera avec un grand pouvoir et aura tout ce qu'il voudra. Et quand il arrivera au faîte, son royaume sera brisé et divisé aux quatre vents; il ne reviendra pas à ses descendants et il ne sera pas aussi puissant qu'il le fut, il sera donc divisé et passera aux mains de gens différents d'eux"- Et en effet, il fut divisé à la mort d'Alexandre (323 av. J.C) entre ses généraux (et non pas dans sa descendance) en 4 royaumes: Egypte, Syrie, Asie Mineure et Macédoine. Pendant ce temps chez les Maccabées, on se rend compte sans ingéniosités de ces faits historiques- Mais Maccabées, écrit en hébreu, fut probablement rédigé entre 100 et 68 av. J.C. Enfin les différences de sens données aux diverses traductions sont assez notables, comme c'est le cas pour les traductions catholique et juive, qui, dans le cas de la Dm 12.4, la première dit: "que nombreux soient ceux qui se fourvoient et l'iniquité augmentera" et la seconde la présente ainsi: "que nombreux soient ceux qui passent et la "sagesse" augmentera" (du texte hébreu révisé par M.H Leteris. Traduction en castillan par A.Usque, Ed Estrellas.Bs As 1945)- La déformation historique de Daniel finit par donner une grande autorité prophétique à ce livre, et c'est pour ça que Jean de Patmos reprend son système d'allégorisation dans l'Apocalypse (particulièrement en 17. 1-16). Ce par quoi on renforce l'ancien modèle et on donne de l'éclat à la nouvelle oeuvre.

En plus, il y a la manipulation du texte-source sur laquelle s'appuie postérieurement le commentaire historique, tout ceci étant réalisé dans l'intention d'imposer une thèse précise. Des impostures systématiques de ce genre-là ont pris de l'importance dans la production des nouvelles quotidiennes actuelles.(7)

(7) L'activité de manipulation systématique de l'information quotidienne a déjà été traitée, non seulement par des spécialistes de ce thème et par des historiographes, mais également par des écrivains de science-fiction, parmi lesquels G.Orwell avec son 1984, donne quelques unes des descriptions les plus achevées.

D'autre part, l'excès de simplification et l'utilisation excessive de stéréotypes ne relèvent pas des défauts mineurs et ont l'avantage de faire l'économie de l'effort nécessaire à une interprétation globale et définitive des faits, en les relevant ou en les rejetant selon un modèle plus ou moins accepté. Ce qui est grave dans ce procédé c'est ce qui permet de construire des "histoires" en substituant aux données des "racontars" ou des informations de seconde main.

Il y a donc de nombreuses déformations mais assurément la moins évidente (et la plus décisive) c'est celle que met non pas la plume de l'historien mais la tête de celui qui lit l'historien et l'accepte ou le rejette selon que la description s'ajuste ou non à ses croyances et ses intérêts particuliers, ou aux croyances et aux intérêts d'un groupe, d'un peuple ou d'une culture en un moment historique précis- Cette sorte de "censure" personnelle ou collective ne peut pas être discutée parce qu'on la prend pour la réalité même et il n'y a que les événements dans leur confrontation avec ce que l'on croit qui représentent la réalité, ceux qui finalement balayent les préjugés jusqu'alors acceptés. Bien sûr, lorsque nous parlons des "croyances" nous y faisons référence dans le même sens qu'Ortega, ce sur quoi on compte sans discussion; ou bien ces sortes de formulations anté-prédicatives de Husserl qui sont utilisées aussi bien dans la vie quotidienne que dans la Science: c'est pourquoi peu importe qu'une croyance ait une racine mythique ou scientifique puisque dans tous les cas, il s'agit d'ante-prédications implantées avant tout jugement rationnel.(8)

(8) Notre point de vue selon lequel on appréhende le fait historique non pas comme il est, mais comme on veut le comprendre, est justifié par ce qui vient d'être exposé et ne prend pas appui sur une perspective kantienne qui nie la connaissance de la chose en soi, ou sur un relativisme sceptique envers l'objet de connaissance historique. Dans le même sens, nous avons dit en d'autres lieux: "On continuera, bien évidemment à comprendre le processus historique comme le développement d'une forme qui, en somme, ne serait que la forme mentale de ceux qui voient les choses ainsi- Et peu importe le type de dogme auquel on fait appel, parce que le tréfonds qui dicte une telle adhésion sera toujours ce qu'on voudra voir". Le paysage humain (in *Humaniser la Terre*), Playa Y James, 1989, pp 125 et 126.

Des historiens de différentes époques comptent avec amertume les difficultés qu'ils ont dû affronter pour obtenir des données qui avaient été pratiquement éliminées parce qu'on les avait considérées comme insignifiantes, et ce sont précisément ces faits abandonnés ou disqualifiés au nom du "bon sens", qui ont provoqué un bouleversement fondamental dans l'historiologie (9)

(9) Rappelons, comme exemple,, le cas de Schliemann et de ses pénibles découvertes.

Dans le traitement du fait historique, nous avons vu quatre défauts que nous voulions sommairement énoncer afin, dans la mesure du possible, ne pas avoir à y revenir et de pouvoir écarter tout ouvrage qui se serait noyé dans cette façon particulière d'aborder les thèmes. Le fait d'introduire intentionnellement le moment même où vit l'historien, tant dans le récit que dans le mythe, dans la religion et dans la littérature, est un autre cas de manipulations des sources; un autre cas est celui de la simplification et des stéréotypes et, finalement, celui de la "censure" par ante-prédication de l'époque. Cependant si quelqu'un avait pu rendre explicite ou avait pu traduire l'inéluctabilité de telles erreurs on aurait pu le considérer avec intérêt parce que sa représentation serait devenue réflexive et on aurait pu rationnellement assister à son développement. Heureusement, ce cas est fréquent et nous permet d'avoir une discussion féconde.(10)

(10) De nombreux historiens ont raisonné sur d'autres domaines, tel que Worringer avec son *Abstraktion und Einfühlung* appliquée à l'étude du style dans l'art. Etant donné qu'une telle étude doit indéfectiblement faire appel à une conception du fait historique, cet auteur psychologise l'histoire de l'art(et psychologise les interprétations historiques de ce qui est artistique) en faisant une violente, mais consciente, déclaration sur son propre point de vue- "Voilà la conséquence d'une erreur profondément enracinée sur l'essence de l'art en général. Cette erreur trouve son expression dans la croyance, sanctionnée par de nombreux siècles, que l'histoire de l'art c'est l'histoire de la capacité artistique, et que le fait évident et constant de cette capacité est la reproduction artistique des modèles naturels. De cette manière, la vérité croissante et la naturalité de ce qui est représenté fut estimé comme progrès artistique. On a jamais posé la question sur la volonté artistique parce que la volonté paraissait fixe et indiscutable. Seule la capacité présente un problème d'évaluation; cependant la volonté jamais - on croit donc réellement que l'humanité a eu besoin de millénaires pour apprendre à dessiner avec exactitude, c'est à dire avec une vérité naturelle; on croit réellement qu'à chaque instant la production artistique a été déterminée par des progrès ou des reculs dans la capacité. La connaissance - pourtant si proche jusqu'à être obligatoire pour tout chercheur qui veut comprendre les nombreuses situations de l'histoire de l'art- passe inaperçue, que cette capacité n'est qu'un aspect secondaire qui reçoit proprement sa détermination et sa règle de la volonté, unique facteur supérieur déterminant. Mais -comme nous l'avons dit- la recherche actuelle dans le domaine artistique ne peut plus faire abstraction de cette connaissance. Pour cela, la maxime suivante doit être prise comme axiome: on a pu faire tout ce qu'on a voulu faire, et ce qu'on n'a pas pu faire c'est parce ce n'était pas dans la direction de la volonté artistique. La volonté, qui auparavant passait pour indiscutable, devient maintenant le problème même de la recherche, et la capacité reste exclue en tant que critère de valeur ". L'essence du style gothique G Worringer, *Revista de Occidente*, Buenos Aires 1948 p18 et 19.

1.2. La déformation de l'histoire immédiate.

N'importe quelle autobiographie, n'importe quel récit sur sa propre vie (qui semble être le plus indubitable, le plus immédiat et le plus connu par soi-même) subit d'indéniables distorsions et éloignements par rapport aux faits qui sont arrivés- Nous laissons de côté toute trace de mauvaise foi, si c'est possible, en supposant que le récit mentionné est fait pour soi-même, et non pour un public extérieur- Bien, nous pourrions nous appuyer sur un "quotidien" personnel et nous pourrions constater en le relisant que: 1) Les "faits" écrits pratiquement au moment même où ils sont arrivés ont été grossis dans certains aspects significatifs à ce moment là mais insignifiants pour le moment actuel (l'auteur pourrait maintenant penser qu'il devrait avoir consigné d'autres aspects et que s'il devait réécrire son "quotidien" il le ferait de manière différente);2) que la description présente un caractère de réélaboration de ce qui est arrivé, en tant que structuration d'une perspective temporelle différente de l'actuelle;3) que les valorisations des faits correspondent à une échelle très différente de l'échelle actuelle;4) que, s'appuyant sur le prétexte du récit, des phénomènes psychologiques variés, et parfois compulsifs, ont fortement déteint sur les descriptions à tel point qu'aujourd'hui, le lecteur a honte pour l'auteur. (pour sa naïveté, sa perspicacité, ses louanges démesurées ou ses critiques injustifiées, etc...). Et il y a aussi une cinquième, une sixième et une septième considération en rapport avec la déformation du fait historique personnel. Que ne pourra-t-il pas arriver alors au moment de décrire les faits historiques (que nous n'avons pas vécu) et qui ont été préalablement interprétés par d'autres ? De cette manière, la réflexion se fait à partir de la perspective du moment historique dans lequel on réfléchit et avec laquelle on retourne à l'événement, provoquant ainsi des interférences.

Dans le droit fil de la pensée développée ci-dessus, un certain scepticisme semble se détacher envers la fidélité de la description historique. Cependant l'intention ne porte pas sur ce point, parce que nous avons admis depuis le début de cet écrit, la construction intellectuelle qui opère dans la tâche de l'historien. Ce qui nous pousse à présenter les choses de cette façon, c'est la nécessité de se rendre compte que la propre temporalité, et la perspective, de l'historien sont des thèmes inévitables dans une considération historiologique. Car comment peut-il y avoir une telle distance entre le fait, sa mention et son récit ? Comment le récit lui-même peut-il varier avec le temps qui s'écoule ? Comment les faits se déroulent-ils hors de la conscience ? et quel est le degré de relation entre la temporalité du vécu et la temporalité du monde sur lequel nous donnons notre opinion et basons nos points de vue ? Ce sont là quelques-unes des préoccupations qui doivent être résolues si nous voulons donner un fondement pas exactement à l'historiologie, consacrée en tant que science, mais à la possibilité qu'elle puisse exister en tant que telle. On pourra argumenter que l'historiologie (ou l'historiographie) existe déjà de fait. Sans doute, mais les choses étant ce qu'elles sont, elle possède davantage les caractéristiques d'un savoir que d'une science.

2. LE PASSE VU SANS LE FONDEMENT TEMPOREL

2.1. Conceptions de l'histoire

Que Vico (11) ait apporté un nouveau point de vue à la façon de traiter de l'histoire et qu'il passe pour être en quelque sorte l'initiateur de ce qui plus tard sera connu sous le nom d'"Historiographie", ne dit rien sur le fondement de cette science en elle-même. En effet, même s'il fait bien ressortir la différence entre "conscience de l'existence" et science de l'existence" et que, dans sa réaction contre Descartes il brandisse la connaissance historique en tant que tel. Son grand apport réside, sans doute, dans sa tentative pour établir:1) une idée générale sur la forme du développement historique, 2) un ensemble d'axiomes et 3) une méthode ("métaphysique" et philologique).(12)

(11) G.Vico (1668.1744)

(12) C'est la thématique de la première, de la seconde et de la quatrième partie de son *Principi di scienza nuova d'intorno alla natura della nazioni*, per li si ritrovano altri principi del diretto naturale delle genti.

D'autre part, il définit: " cette science doit être, pour ainsi dire, une démonstration du fait historique de la providence , elle doit donc être une histoire des ordres que celle ci a donné à la grande cité du genre humain, sans aucune précision ou décision humaine et très fréquemment contre les desseins même des hommes. C'est pourquoi même si ce monde a été créé en un moment particulier, les lois que la providence a mises en lui sont cependant universelles et éternelles" (13) et c'est pour ça que Vico établit que: "...cette Science doit être une théologie civile raisonnée de la providence divine"(14) et non une science du fait historique en tant que tel.

Vico, influencé par Platon et l'augustinisme (dans sa conception d'une histoire qui participe de l'éternel), anticipe sur de nombreux thèmes du romantisme (15).

(13) *Ciencia nueva* G.Vico, Buenos Aires, Aguilar, 1981.p186

(14) op.cit. p186 .par 342 (15) La filosofia de G.B.V. e l'età barocca . L. Giusso

Mêconnaissant la capacité ordonnatrice du penser "clair et net" il essaye de pénétrer l'apparent chaos de l'histoire. Son interprétation cyclique en tant que courant et ressources, basés sur une loi de développement de trois âges: le divin (dans lequel priment les sans); l'héroïque (l'imagination) et l'humain (la raison), va puissamment influencer la formation de la philosophie de l'histoire. Le lien qui unit Vico à Herder (16) n'a pas été suffisamment souligné, mais si en celui-ci nous reconnaissons la naissance de la philosophie (17) et pas simplement la compilation historique propre à l'illustration, nous devons concéder à celui-là ou bien l'anticipation ou bien l'influence directe dans le surgissement de cette discipline. Herder dira:..." ,si tout dans le monde à sa philosophie et sa science pourquoi ce qui nous arrive le plus directement , l'histoire de l'humanité, ne devrait-il pas également avoir une philosophie et une science ?"

(16) Herder (1744.1803)

(17) En réalité, il s'agit d'une conception "bi-culturelle" de l'histoire, mais pas moins philosophique pour autant que n'importe quelle autre. En ce qui concerne la désignation elle-même, Voltaire est un des premiers à parler de "philosophie de l'histoire".

D'un autre côté, les trois lois du développement qu'Herder établit ne coïncident pas avec celles énoncées par Vico, mais l'idée de l'évolution humaine (qui prend comme point de départ son genre de vie et son milieu naturel) à qui il fait parcourir différentes étapes pour arriver à une société basée sur la raison et la justice, nous rappelle la voix du penseur napolitain.

Chez Comte (18) la philosophie de l'histoire acquiert déjà une dimension sociale et explique le fait humain. Sa loi des trois états (théologique, métaphysique et positive) fait retentir la même conception que Vico. Comte ne se préoccupe pas spécialement, d'éclaircir la nature de ces "états" mais, une fois établis, ils sont d'une utilité spéciale pour comprendre la marche de l'Humanité et sa direction, c'est à dire, le sens de l'Histoire: "On peut assurer aujourd'hui que la doctrine qui aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement par suite de cette seule épreuve la présidence mentale de l'avenir (19). Il est évident que l'Histoire servira d'outil à l'action à l'intérieur du schéma du destin pratique de la connaissance, au sein du "voir pour prévoir" *

(18) A.Comte (1798.1857)

(19) En français dans le texte- Discours sur l'esprit positif. Schleicher, par.73. inexistant au par.73 de l'édition française de la Société Positiviste Internationale

* En français dans le texte (NDT)

2.2. L'Histoire comme forme

Chez SPENGLER (20) comme chez Comte, apparait un intérêt pratique non dissimulé pour la précision historique. Pour le moment, une telle précision lui paraît possible. Ainsi: "Pour la première fois dans ce livre, on entreprend le projet de prédire l'histoire. On essaye d'entrevoir le destin d'une culture, le seul destin de la terre qui se trouve aujourd'hui sur le chemin de la plénitude: la culture de l'Amérique et de l'Europe Occidentale. On essaye, dis-je, de le rechercher dans ces états de son développement qui n'ont pas été encore parcourus" (21). Quant à l'intérêt pratique, il prétend que les nouvelles générations se dédient à certaines activités telles que l'ingénierie, l'architecture, la médecine, en abandonnant toute philosophie et tout penser abstrait qui entrent déjà dans leur "étape déclinante". Et en plus, il a d'autres intérêts à indiquer un type de politique (tant au sens spécifique qu'au sens large du terme) qui doit correspondre au moment précis immédiatement postérieur à la culture dans laquelle il écrit (22)

(20) O.Spengler (1880.1936)

(21) La decadencia de Occidente. O.Spengler, Madrid, Espasa-Calpe, 1976

(22) Anos decisivos. O.Spengler, Espasa-Calpe, Madrid,1982

Pour Comte, l'histoire à l'échelle humaine pouvait encore être comprise. Sa loi des trois était valable aussi bien pour l'humanité que pour l'individu dans son développement. Pour Spengler l'histoire se dé-humanise déjà et se convertit en protoforme biographique universelle qui n'a à voir qu'avec l'homme biologique (comme avec l'animal et la plante), lequel, entretemps, connaît la naissance, la jeunesse, la maturité et la mort.

La vision splengerienne de la "civilisation" en tant qu'ultime moment de la culture n'a pas empêché Toynbee (23) de prendre la civilisation comme unité de recherche. Puisque, en effet, dans l'introduction à son Etude de l'histoire , Toynbee traite du problème de l'unité minimale historique et rejette "l'histoire nationale" comme étant isolée et irréaliste vu qu'elle correspond à de multiples entités qui embrassent une région plus grande. Ce qui est important pour lui, c'est surtout l'étude comparative des civilisations. Mais le concept de "société" est fréquemment utilisé à la place de "civilisations". Pour nous, le plus intéressant réside dans l'interprétation

du processus historique. Le sujet de l'histoire n'est pas un être biologique marqué par le destin mais une entité guidée par des impulsions ou des arrêts entre ce qui est ouvert et ce qui est fermé. Une sorte de provocation-réponse rend compte du mouvement social. Mais l'impulsion n'est pas plus considérée au sens strict bergsonien que la conception de la provocation-réponse n'est une simple extrapolation de l'idée de stimuli-réponse, de reflexe, comme chez Pavlov. Enfin, selon lui, les grandes religions transcendent la désintégration des civilisations et ce sont elles qui nous permettent d'avoir l'intuition d'un "plan" et d'un "dessein" dans l'histoire. En tout cas, l'accommodation de son modèle à une certaine forme historique le maintient hors de portée de la compréhension de la temporalité.

23. A. TOYNBEE (1899.1975)

3. HISTOIRE ET TEMPORALITE

3.1. Temporalité et processus

Hegel nous avait déjà enseigné à faire la distinction entre les processus mécaniques, ethniques et vitaux (dans le troisième livre, seconde section de sa science de la logique). Ainsi, " le résultat du processus mécanique n'est plus pré-existant à lui même; sa fin-but ne se trouve pas dans son commencement, comme c'est le cas pour la finalité. Le produit est une détermination mise dans l'objet de façon extrinsèque ". Son processus est, en plus, extériorité qui n'altère pas son caractère de noumène et ne s'explique pas par lui. Plus loin, il nous dira : " le propre est la propre négation de l'objectivité indifférente et de l'extériorité de la détermination; par conséquent il est encore affecté par l'indépendance immédiate de l'objet et par l'extériorité. En conséquence, ce n'est toujours pas, en soi, cette totalité de l'autodétermination qui en résulte et dans laquelle il s'élimine plutôt lui-même". La finalité apparaîtra dans le processus vital, pendant que l'individu vivant se met en tension contre sa préoccupation originelle et se place en tant que sujet en soi et pour soi face au pré-supposé monde objectif...

Il faudra attendre un certain temps après la mort de Hegel avant que cette esquisse de vitalité se convertisse en thème central d'un nouveau point de vue, celui de la philosophie de la vie de W. Dilthey. Celui-ci entend par "vie" non seulement la vie physique mais également une unité qui se trouve en changement permanent d'état et dans lequel la conscience est un moment de l'identité subjective de cette structure en processus qui se constitue en relation avec le monde extérieur. La forme de corrélation entre l'identité subjective et le monde c'est le temps. Le passage du temps apparaît en tant qu'expérience et à un caractère théologique : c'est un processus qui a une direction. Dilthey pressant clairement, mais il ne prétend pas réaliser une construction scientifique. En fin de compte, pour lui, toute vérité se réduit à l'objectivité et comme le note Zubiri "... (que ceci soit) appliqué à n'importe quelle vérité, à toute vérité, jusqu'au principe de contradiction lui-même, est un simple fait. Ainsi, les brillantes intuitions de la philosophie de la vie auront une profonde influence dans la nouvelle façon de penser, mais elles renoueront avec la recherche d'un fondement à caractère scientifique. Dilthey nous expliquera l'histoire de l'"intérieur", à partir de là où elle se donne dans la vie, mais il ne s'attardera pas à préciser la nature même du devenir. C'est là où nous trouvons la phénoménologie qui, après de longs détours, promet de nous confronter aux problèmes de fond de l'historiologie.

Bien sûr, la difficulté de la phénoménologie à justifier l'existence d'un autre "moi" différent du propre moi et (la difficulté) à montrer d'une manière générale l'existence d'un monde différent du "monde" que l'on obtient à la suite de l'époché, fait que la problématique s'étend à l'historicité en tant qu'extérieure à ce qui est vécu. C'est un thème rémanent que le solipsisme phénoménologique fasse de la subjectivité une monade "sans porte ni fenêtre", suivant en cela la figure de Leibniz. Mais, en vérité, les choses sont-elles vraiment ainsi? Si ce n'était pas le cas, la possibilité de doter l'historiologie de principes indubitables, comme ceux que la philosophie obtient en tant que science stricte, se verrait sérieusement compromise parce qu'il est évident que l'historiologie ne peut pas surdamente prendre des principes directeurs de la nature, ni des mathématiques, pour les incorporer sans autre forme dans sa propre rigueur- Là, nous sommes en train de parler d'une justification en tant que science et, si c'est bien le cas, on doit alors assister à son surgissement sans avoir non plus à faire appel à la simple "évidence" de l'existence du fait historique, pour ensuite en faire découler la science historique- Une différence n'échappera à personne, c'est celle qui existe entre le fait de s'occuper d'une région de faits et le fait de faire de la science sur une telle région. Tel que Husserl le commente dans sa discussion avec Dilthey: "...il ne s'agit pas de douter de la vérité du fait, il s'agit de savoir si elle peut être justifiée en la prenant comme universalité de principe".

Le grand problème qui entoure l'historiologie c'est que, alors même qu'on ne comprend pas la nature du temps et de l'historicité, la notion de processus semble greffée dans ses explications et non pas que les explications dérivent d'une telle notion- C'est pour cela que nous insistons sur le fait qu'un penser strict doit prendre en charge le problème. Mais la philosophie a dû maintes et maintes fois renoncer à l'expliquer, alors qu'elle essayait d'être une science positive comme chez Comte; une science de la logique comme chez Hegel; une critique du langage comme chez Wittgenstein ou une science du calcul propositionnel comme chez Russel- Et c'est pour cela que lorsque la phénoménologie semble remplir les conditions d'une science

stricte , nous nous demandons s'il n'y a pas en elle la possibilité de donner un fondement à l'Historiologie. Pour que cela puisse être le cas nous devons d'abord nous débarrasser de quelques difficultés. Précisons le thème: la réponse insuffisante de Husserl sur l'historicité vient elle d'un développement incomplet de ce point en particulier, ou bien est-ce la phénoménologie qui l'empêche de devenir une science de l'intersubjectivité, de la mondanité et, en définitive, des faits temporels extérieurs à la subjectivité ? (24)

(24) Dans une note sur les "Méditations cartésiennes", M.Presas fait les observations suivantes: "La cinquième méditation répond à l'objection de solipsisme transcendantal et peut, par conséquent être considéré-selon l'opinion de Ricoeur - comme l'équivalent et le substitut de l'ontologie de Descartes, qui l'introduit dans sa III Méditation, grâce à l'idée d'infini et par la reconnaissance de l'être dans la présence même de cette idée. Alors que Descartes transcende le cogito en ayant recours à Dieu, Husserl transcende l'ego par l'"alter ego"; il cherche donc ainsi dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la veracitas divine.

Cf Paul Ricoeur, Etude sur les Méditations cartésiennes de Husserl, in Revue Philosophique de Louvain, 53(1954) P77. Le problème de l'intersubjectivité on l'a déjà posé à Husserl à l'occasion de l'introduction à la réduction. Quelque cinq années après, il étend la réduction à l'intersubjectivité, dans les leçons sur Grundprobleme der Phenomenologie édictées pendant le semestre de l'hiver 1910/1911 à Gotinga. En différentes occasions, Husserl fait allusion à ces leçons qui sont maintenant publiées dans le tome XIII de la Husserliana, surtout cf. Formale und transcendente Logik, p215, nota. Là il annonce le bref exposé des investigations qui apparaîtront dans les Méditations cartésiennes ; mais il signale qu'il y a de nombreux et difficiles recherches spéciales, explicites, qu'il compte publier l'année suivante. Comme chacun sait, Husserl ne parvient pas à publier ces investigations explicites sur des thèmes spéciaux de l'intersubjectivité..." Méditations cartésiennes. E.Husserl. Madrid, éditions Paulinas,1979, note p150.

Dans Méditations cartésiennes "Si on pouvait montrer que tout ce qui est constitué en tant que propriété, et donc également le monde réduit, appartient à l'essence concrète du sujet constituant comme détermination intérieure inséparable, alors on trouverait dans l'autoexplication du moi un monde propre comme à l'intérieur et d'un autre côté, en parcourant directement ce monde, le moi se trouverait lui-même et le monde extérieur ". Ce qui invalide en grande part ce qui était établi dans les "Idées relatives à une Phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique" en ce sens où la constitution du moi, en tant que " moi et monde environnant", appartient au domaine de l'attitude naturelle. Une grande distance sépare la thèse de 1913 (Idées) et celle de 1929 (cinquième méditation cartésienne). C'est cette dernière qui nous rapproche du concept d'"ouverture", d'être-ouvert-au-monde, en tant qu'essentialité du moi. Là on trouve le fil conducteur qui permettra à d'autres penseurs de se trouver avec l'être-ici, sans qu'il s'agisse d'un "moi" phénoménologique isolé qui ne pourrait pas se constituer si ce n'est dans son existence ou, comme dirait Dilthey, "dans sa vie".

Quand Abenhazan (25) explique que le faire humain s'effectue en "se dé-préoccupant", il montre que le fait de "se placer avant" est à la racine du faire. Si une historiologie "vue de l'extérieur" s'était armée sur la base de ce penser, elle essaierait sûrement d'expliquer les faits historiques par les différentes façons du faire en faisant référence à cette sorte de dé-pré-occupation. Si, par contre, quelqu'un essayait d'organiser l'Historiologie en question "vue de l'intérieur", il essaierait de se renseigner sur le fait humain à partir de la racine du "se mettre avant". Il en sortirait donc deux types bien différents d'exposés, de recherche et de vérification. Le second s'approcherait d'une explication des caractéristiques essentielles du fait historique tout en étant produit, par l'être humain, et le premier resterait dans des explications psychologiques et mécaniques de l'histoire sans comprendre comment le simple fait de "se dépréoccuper" put engendrer un processus et être, lui-même, un processus. Cette façon de comprendre les choses a donc primé jusqu'à l'heure actuelle dans diverses philosophies de l'histoire. Ceci ne les a pas trop éloignées de ce que Hegel nous annonçait déjà quand il étudiait les processus mécaniques et chimiques. Il est évident que de telles attitudes restent admissibles jusqu'à Hegel, mais à partir de ses explications le fait d'insister sur ce point denote une petitesse intellectuelle difficilement compensé par la simple érudition historique.

(25) cit.art."cuidado" Dictionnaire de philosophie, J.Ferrater Mora, Madrid, Alianza, 1984.

Abenhazan fait ressortir le faire comme un éloignement de ce que nous pouvons appeler le "se mettre avant" ou le "pré-être-déjà-dans (le monde) comme être-près-de" heideggérien. Il touche la structure fondamentale humaine en ce que l'existence est projection et que l'existant joue son destin dans cette projection.

Si nous posons les questions de cette façon, nous nous en remettons alors à une exegèse de la temporalité parce que la compréhension qu'on en a permet de comprendre le pro-jet, le "se mettre avant". Une telle exegèse n'est pas accessoire, elle est inéluctable. Il n'y aurait aucune façon de savoir comment la

temporalité agit dans les faits, comment on peut les temporiser dans une conception historique si on ne se renseigne pas sur la temporalité intrinsèque de ceux qui les produisent. Il conviendra donc de se mettre d'accord, ou bien l'histoire est un "arriver" qui place l'être humain en qualité d'épiphénomène et dans un tel cas nous ne pourrions que parler d'histoire naturelle (par ailleurs injustifiée sans construction humaine) ou bien nous construisons une histoire humaine (qui, par ailleurs, justifie n'importe quelle construction). En ce qui nous concerne, nous adhérons à la seconde proposition. Voyons donc ce qui nous a été dit de significatif sur le thème de la temporalité.

Hegel nous a éclairé sur la dialectique du mouvement mais pas en ce qui concerne la temporalité. Il définit celle-ci comme l'abstraction du consumer (du temps qui passe) et la place à côté du lieu et du mouvement, suivant en cela la tradition d'Aristote (particulièrement dans l'Encyclopédie des Sciences Physiques, chap: Philosophie de la nature). L'être du temps est le maintenant mais en même temps il n'est plus où il n'est pas encore et, par conséquent, comme un non-être. On ne peut l'appréhender de la même façon que le fait de placer linéairement des mainteneurs infinis d'où on peut obtenir la séquence temporelle. La négativité qui se réfère comme point à l'espace et développe dans celui-ci ses déterminations comme des lignes et des surfaces, existe dans l'être-en-dehors-de-soi également par elle-même, en mettant ses déterminations en celui-ci par elle-même ainsi que dans la sphère de l'être-en-dehors-de-soi, se montrant indifférente envers le tranquille l'un-avec-l'autre. Ainsi posée par elle-même, telle est la négativité du temps" (cité par Heidegger dans *L'Être et le Temps* par.82)

Heidegger dira qu'aussi bien la conception naïve du temps que la conception hégélienne, qui partage la même perception, ont lieu par le nivellement et la dissimulation qui occulte l'historicité de l'être-ici pour qui le passage du temps n'est pas au fond, un simple alignement horizontal de "maintenant". Il s'agit en réalité, du phénomène qui consiste à éloigner(détourner) le regard de la fin (but) de l'être dans le monde" au moyen d'un temps infini qui, pour le cas, pourrait ne pas être et ainsi ne pas affecter la fin de l'être-ici. (26)

(26) C'est la thèse capitale de l'exégèse ordinaire du temps, la thèse que le temps est "infini", ce qui rend évident, de la manière la plus péremptoire, le nivellement et la dissimulation du temps terrestre, et avec lui, de la temporalité en général, ce qui implique une telle interprétation. (pour cette interprétation) le temps se donne immédiatement comme une séquence ininterrompue de mainteneurs. Tout maintenant est également déjà un "ça fait un instant" ou un "à l'intérieur d'un instant". Si la caractérisation du temps se rapporte en premier lieu et exclusivement à cette séquence alors, radicalement, il n'y a pas lieu de trouver en elle, ou en tant que tel, aucun début ni aucun fin. Chaque dernier maintenant est en tant que maintenant toujours un déjà, un "déjà plus à l'intérieur d'un instant", ou alors, temps dans le sens du "déjà plus maintenant", du passé; chaque premier maintenant est un "ça ne fait pas encore un instant" c'est-à-dire, temps dans le sens du "pas encore maintenant" de l'"avenir". Le temps est, en conséquence et des deux côtés, sans fin. Cette thèse à propos du temps n'est possible que sur la base d'un s'orienter par lui "en soi", flottant dans le vide d'un écoulement de mainteneurs "devant les yeux", dans lequel le phénomène complet du maintenant est dissimulé par ce qui se rapporte à la datation, à la mondanité, à la distension et à la localisation dans la forme particulière de l'être ici et rabaisé au niveau d'un fragment non-reconnaissable. Si, en portant l'attention sur le "être devant les yeux" et le "ne pas être devant les yeux", "on pense" à la séquence des mainteneurs "jusqu'à la fin", alors on ne peut jamais trouver une fin. De là, ce penser le temps jusqu'à la fin doit toujours penser à plus de temps, ce qui induit que le temps est infini". *L'Être et le temps*, M. Heidegger. Mexico. Fondo de cultura economica 198 p457.

De cette façon la temporalité est restée inaccessible jusqu'à aujourd'hui, occultée par la conception ordinaire du temps qui le caractérise comme un "l'un après l'autre" irréversible. Pourquoi le temps est-il irréversible ? De lui-même et juste quand on se réfère exclusivement au flux des mainteneurs, on ne voit pas pourquoi leur séquence ne devrait pas recommencer en sens inverse. L'impossibilité de l'inversion trouve son fondement dans la façon de procéder du temps publique de la temporalité, dont la temporisation, en premier lieu à venir "marche" extatiquement vers sa fin de telle façon qu'elle "est" déjà dans "la fin". C'est ainsi qu'en partant simplement de la temporalité de l'"être ici" on peut comprendre comment le temps terrestre lui est inhérent. Et la temporalité de l'"être ici" est une structure dans laquelle coexiste (mais pas l'un avec l'autre comme ajoutés) les temps passés et futurs, et ces derniers en temps que projets, ou plus radicalement en tant que "protensions" (selon ce qu'enseignait Husserl) nécessaires à l'intentionnalité. En réalité le primat du futur explique le pré-être-dans-le-monde en tant que racine ontologique de l'être-ici... Ceci a bien entendu, d'énormes conséquences et affecte notre recherche historiologique. Dans la bouche même de Heidegger:" La proposition de "être ici est historique" se révèle comme une proposition ontologico-existentielle fondamentale. C'est très loin d'exprimer une simple constatation ontique du fait que "l'être ici" a lieu dans une "histoire du monde". L'historicité de l'"être-ici" représente le fondement d'une possible compréhension historiologique, laquelle porte, à son tour, la possibilité d'un développement intentionné de

l'historiographie en tant que science". Dans le fond, nous sommes revenu à Husserl en partant d'Heidegger(27).

(27) Malgré la déclaration de Husserl: "...rien à voir avec la sagacité heideggerienne, avec ce génial manque de scientificité". Cit. par Iso Kern. Tome XV des Husserliennes, XXs.

Non pas par rapport à la discussion pour savoir si la philosophie doit ou non être une science mais par rapport au fait que l'analyse existentielle, basée sur la Phénoménologie, permet le fondement de la science historiologique. De toutes façons les accusations de solipsisme qui sont tombées sur la Phénoménologie, se sont déjà révélées inconsistantes entre les mains de Heidegger, et aussi la structuralité temporelle de l' "être ici" confirme, selon une autre perspective, l'immense valeur de la thémie de Husserl.

3.2. Horizon et paysage temporel

Il n'est pas nécessaire ici de discuter sur le fait que la configuration de n'importe quelle situation s'effectue par la représentation de faits passés et de faits plus ou moins possibles dans le futur en sorte que, confrontés avec les phénomènes actuels, ils permettent de structurer ce que l'on appelle la "structure présente". Cet inévitable processus de représentation envers les faits fait que, en aucun cas, ceux-ci ne peuvent avoir en eux-mêmes la structure qu'on leur attribue. C'est pour ça que lorsque nous parlons de "paysage" nous faisons référence à des situations qui impliquent toujours des faits pondérés par le "regard" de l'observateur.

Or, si le chercheur en histoire fixe son horizon temporel dans le passé, ce n'est pas pour autant que cela aboutit à un scénario historique en soi, mais il le complique en accord avec son paysage particulier car son étude actuelle sur le passé s'articule, comme toute étude de situation (dans ce qui se réfère à la représentation). Ceci nous amène à réfléchir sur quelques lamentables essais dans lesquels l'historien essaye de " s'introduire" dans le scénario choisi afin de revivre les faits passés sans remarquer qu'une telle "introduction", est, en fin de compte, l'introduction de son propre paysage actuel. A la lumière de ces considérations nous remarquons qu'un chapitre important de l'Historiologie doit être dédiée à l'étude du paysage des historiens, puisque à travers sa transformation on peut également apercevoir le changement historique. En ce sens, ces auteurs de traités nous instruisent davantage sur l'époque qu'il leur revient de vivre que sur l'horizon qu'ils ont choisi pour leur étude.

On pourrait objecter à ce qui précède le fait que l'étude des paysages des historiens se réalise également d'après un paysage. C'est ainsi, en effet, mais cette sorte de métapaysage permet d'établir des comparaisons entre des éléments homogénéisés en ce qu'on les fait appartenir à une même catégorie.

Un examen primaire de la proposition précédente pourrait donner comme résultat de l'assimiler à n'importe quelle autre vision historiologique. Si un supposé historiologique adhérait à la "volonté de puissance" en tant que moteur de l'histoire, il pourrait alors en déduire (en accord avec ce qui a été dit) que les historiens de différents époques sont les représentants du développement d'une telle volonté, ou alors, partageant l'idée de "classe sociale" en tant que productrice de la mobilité historique, il situerait alors les historiens comme étant les représentants d'une classe, et ainsi de suite. De tels historiologues se verraient, eux-mêmes, à leur tour, comme les champions conscients de la dite "volonté" ou "classe" et cela leur permettrait d'appliquer leur propre empreinte à la catégorie "paysage". Ils pourraient par exemple essayer d'étudier le paysage de la volonté de puissance chez les différents historiens. Cependant cet essai serait seulement une façon de procéder basée sur une expression et non sur une signification puisque l'évidence du concept de "paysage" requiert la compréhension de la temporalité laquelle ne découle pas de la théorie de la volonté. Sur ce thème, il est surprenant de voir comment de nombreux historiologues ont pu s'approprier des explications de la temporalité éloignées de leur schéma interprétatif, sans ressentir sa nécessité d'éclaircir (d'après leur théorie) comment pouvaient être configurées la représentation du monde en général et du monde historique en particulier. L'éclaircissement préalable que nous mentionnons est une condition au développement ultérieur des idées et non un pas supplémentaire dont on pourrait allégrement se passer. Cette affaire est une des conditions requises préalables nécessaire au discours historiologique et on ne peut l'écarter en lui attribuant l'étiquette de question "psychologique" ou "phénoménologique" (c'est à dire "byzantine"). Nous nous opposons à ces anté-prédicatifs d'où découlent des désignations comme celles que nous avons mentionnées, nous affirmons avec la plus grande audace même que la catégorie "paysage" est applicable non seulement à l'Historiologie mais également à toute vision du monde, parce qu'elle permet de faire ressortir le regard de celui qui observe le monde. Il s'agit donc d'un concept nécessaire pour la Science en général.(28)

(28) Le concept de "paysage" est tellement nécessaire qu'il apparait comme évident dans les déclarations des physiciens contemporains. Ainsi Schödinger, en tant qu'illustre représentant de ces derniers, nous dit:

"qu'est-ce que la matière ? Comme est notre schéma de la matière ? La première question est ridicule. (Comment allons-nous dire ce qu'est la matière- ou pour être plus précis, qu'est-ce que l'électricité - s'il s'agit de phénomènes uniquement observables ?). La seconde manifeste déjà un changement radical d'attitude, la matière est une image de notre mental- par conséquent le mental est antérieur à la matière (malgré la curieuse dépendance empirique de nos processus mentaux envers les données physiques de portions de matières précises envers notre propre cerveau). Dans la seconde moitié du XIX, la matière semblait être quelque chose de permanent, de parfaitement préhensible. Il y aurait une portion de matière qui n'aurait jamais été créée (du moins c'est ce que connaissaient les physiciens) et qui ne pourrait jamais être détruite! On pouvait saisir en toute sécurité ce qui ne disparaîtrait pas entre les doigts. De plus les physiciens affirmaient que cette matière était entièrement soumise aux lois qui régissent son comportement et son mouvement. Elle se mouvait par rapport aux forces qui agissent sur elle, selon leurs positions relatives, selon les portions de matière qui l'entouraient. On pouvait prédire le comportement, il était prédéterminé de façon rigide pour tout le futur par les conditions initiales. Tout ceci était très commode, du moins en physique, tant qu'il s'agissait de matière externe inanimée. Mais si nous l'appliquons à la matière qui constitue notre corps, où à celle qui constitue celui de nos amis, y compris le corps de notre chat et de notre chien, se pose l'inévitable difficulté en ce qui concerne l'apparente liberté des êtres vivants à mouvoir leurs membres à volonté. Nous en reparlerons plus loin. Pour le moment je vais essayer d'expliquer le changement radical qui a eu lieu dans les idées sur la matière durant la seconde moitié du siècle dernier. Ça s'est déroulé lentement et par inadvertance, sans que personne ne l'ai voulu. Nous croyons continuer à nous bouger dans l'ancien cadre "matérialiste" d'idées, alors que nous en sommes déjà sorti." Science et Humanisme E.Shrödinger; Barcelone, Tusquets, 1985, pp21 et 22.

Bien que le regard de l'observateur, dans ce cas-là le regard de l'historiologue, se modifie quand il se trouve devant un nouvel objet, le paysage sur lequel il compte contribue à donner une direction à son regard. Si on opposait à ceci l'idée d'un regard libre orienté sans supposition vers le fait historique qui fait irruption (quelque chose comme le regard qui serait attiré de façon réfléchie par un stimuli soudain de la vie quotidienne), on devrait alors considérer que la mise en situation devant le phénomène émergent se trouve déjà dans la configuration d'un paysage. Continuer à soutenir que ,pour faire de la science, l'observateur doit être passif n'apporte pas grand'chose à la connaissance sauf la compréhension du fait qu'une telle position est la copie d'une conception dans laquelle le sujet est un simple reflet des stimuli externes. A son tour, une telle obéissance aux "conditions objectives" montre la dévotion que vouait certaine anthropologie à la Nature, dans laquelle l'homme en était un simple moment et, c'est pourquoi, lui-même un être naturel. A d'autres époques certes on posait les questions et on y répondait à partir de la nature de l'être humain sans remarquer que ce qui la définissait c'était précisément son historicité et donc son activité transformatrice du monde et transformatrice d'elle-même (29)

(29) Aucun être naturel, aucun animal, aussi grande qu'ait pu être sa force de travail, aussi social qu'ait pu être son ordre ou sa famille, n'a produit de changements aussi profonds que ceux réalisés par l'être humain. Cependant, cette évidence n'a pas paru compter pendant longtemps. Si aujourd'hui on reconnaît une telle activité, en partie comme étant le résultat de la révolution technologique et des modifications intervenues dans le mode de production, information et communication, il est évident que pour beaucoup cela se fait à contrecœur en l'obscurcissant avec les "dangers" que le progrès engendrera pour la vie. Ainsi, on a déplacé la passivité de la conscience , déjà insoutenable, vers la conscience coupable d'avoir transgressé un supposé ordre naturel.

D'un autre côté, nous devons reconnaître que de même qu'à partir d'un paysage on peut faire des incursions dans des scénarios établis par différents horizons temporels (c'est à dire les circonstances habituelles de l'historien qui étudie un événement), il peut également arriver que dans un même horizon naturel, en ce même moment historique, concourent les points de vue de ceux qui sont contemporains et donc coexistent, mais ils le font d'après des paysages de formation différents en raison d'accumulations temporelles non homogènes. Cette découverte soulève l'évidence que l'on a subi jusqu'à il y a très de temps, en faisant ressortir l'énorme distance qu'entretennent les générations dans la perspective. Celles-ci, même si elles occupent le même scénario historique, le font à partir de différents niveaux de situation et d'expérience.

C'est à Ortega que nous devons d'avoir établi dans sa théorie des générations, le point d'appui pour comprendre le mouvement intrinsèque du processus historique. (30)

(30) Comment a-t-il pu être possible qu'une telle conception passe quasiment inaperçue dans le monde de l'Historiologie, est un des grands mystères, ou plutôt une des grandes tragédies qui s'expliquent par les ante-prédications de l'époque. A l'époque de la prédominance idéologique allemande, française et anglo-

saxonne, la pensée d'Ortega fut associée à une Espagne qui, à la différence d'aujourd'hui, marchait à contresens du moment historique. Pour comble de malheur, certains de ses commentateurs avaient fait de cette oeuvre féconde une exégèse petite et intéressée. Sous un autre angle, Ortega paya cher l'effort pour traduire en un langage accessible, quasi journalistique, d'importants thèmes de la philosophie. Les mandarins de la pédanterie académique des dernières années ne la lui ont jamais pardonnée.

Si on veut se renseigner sur le devenir des faits, alors il faudra faire un effort similaire à celui dont Aristote fit usage lorsque, grâce aux concepts de puissance et d'acte, il essaya d'expliquer le mouvement. L'argumentation basée sur la perception sensorielle n'était pas suffisante pour justifier le mouvement, de même qu'aujourd'hui n'est pas suffisante l'explication du devenir historique par des facteurs appliqués à l'être humain dans une relation où celui-ci répond en simple patient, ou en tout cas en simple pôle de transmission, d'un agent qui reste externalisé.

3.3. L'histoire humaine

Nous avons vu que la constitution ouverte de l'être humain se réfère au monde, non seulement au sens ontique du terme mais également ontologique. De plus, nous avons considéré que, dans cette constitution ouverte c'est le futur qui prime en tant que projet et en tant que finalité. Cette constitution, projetée et ouverte, structure le moment dans lequel il se trouve de sorte qu'inévitablement il le "paysage" en tant que situation actuelle" par "entretissement" de rétentions et de protensions temporelles qui ne sont aucunement disposées comme des "maintenants" linéaires, mais comme actualisation de temps différents.

Nous ajouterons: en situation, la référence c'est le corps. C'est en lui que son moment subjectif entre en relation avec l'objectivité et par corps on entend "intérieurité" ou "extériorité" selon la direction qu'il donne à son intention, à son "regard". Devant ce corps il y a tout-ce-qui-n'est-pas-lui, reconnu comme non dépendant immédiatement de la propre intentionnalité mais susceptible d'être mis en action par l'intermédiaire du corps. Ainsi le monde en général et les autres corps humains devant ceux que le propre corps a à sa portée et dont il enregistre l'action, posent les conditions dans lesquelles la constitution humaine configure sa situation. Ces conditions déterminent la situation et se présentent comme possibles dans le futur et dans la relation future avec le propre corps. De cette façon, la situation présente peut être comprise comme étant modifiable dans le futur.

Le monde est expérimenté comme étant extérieur au corps, mais le corps est également vu comme faisant partie du monde, puisqu'il agit sur celui-ci et en reçoit son action. De telle sorte que la corporeité est également une configuration temporelle, une histoire vivante lancée vers l'action, vers la possibilité future. Le corps devient prothèse de l'intention, il répond au placer-devant-le-propre-de-l'intention, au sens temporel et au sens spatial. Temporellement en ce sens que l'on peut actualiser dans le futur le possible de l'intention: spatialement au sens de représentation et image de l'intention. (31)

(31) Voir du même auteur Psychologie de l'image.

Le destin du corps c'est le monde et, en tant que partie du monde, son destin est de se transformer, dans cet "avoir bien", les objets sont des amplifications des possibilités corporelles et les corps étrangers sont gouvernés par des intentions que l'on reconnaît comme similaires à celles qui dirigent par notre corps.

Pourquoi cette constitution humaine aurait-elle besoin de transformer le monde et de se transformer elle-même ? De par la situation de finitude et de carence spatio-temporelle dans laquelle elle se trouve et qu'elle registre, selon différents conditionnements, comme douleur (physique) et comme souffrance (mentale). Ainsi, le dépassement de la douleur n'est pas simplement une réponse animale, mais une configuration temporelle dans laquelle le futur prime, et qui se convertit en une impulsion fondamentale de la vie même s'il n'y a pas urgence à un moment donné. Pour cela, mise à part la réponse immédiate, réfléchie et naturelle, la réponse différée et la construction pour éviter la douleur des possibilités futures ou comme des actualités dans lesquelles la douleur est présente chez d'autres êtres humains. Le dépassement de la douleur apparaît donc comme un projet basique qui guide l'action. C'est cette intention qui a rendu possible la communication entre les corps et les différentes intentions dans ce que nous appelons la "constitution sociale".

La constitution sociale est aussi historique que la vie humaine, elle participe à la configuration de la vie humaine. Sa transformation est continue mais s'effectue d'une façon différente à celle de la nature. En celle-ci les changements n'ont pas lieu grâce aux intentions. Elle se présente comme un "recours" pour dépasser la douleur et la souffrance et comme un "danger" pour la constitution humaine, c'est pour ça que le destin de la nature elle-même c'est d'être humanisée, intentionnée. Et le corps, en tant que nature, en tant que danger et limitation, porte en lui le même dessein: être intentionnellement transformé, non seulement en position mais en disponibilité motrice: non seulement en extériorité mais en intériorité; non seulement en confrontation mais en adaptation...

le monde naturel, en tant que nature, va reculer dans la mesure où l'horizon humain va s'amplifier. La production sociale continue à s'amplifier, mais cette continuité n'a pas pu arriver uniquement par la présence d'objets sociaux qui, en eux-mêmes et tout en étant porteurs d'intentions humaines, n'ont pas pu jusqu'à maintenant continuer à s'amplifier. La continuité est donnée par les générations humaines qui ne sont pas placées " les unes à côté des autres" mais interagissent entre elles et se transforment. Ces générations qui permettent la continuité et le développement sont des structures dynamiques, c'est le temps social en mouvement, sans lequel une société tomberait en état de nature et perdrait sa condition de société.

D'autre part, il se trouve qu'en tout moment historique coexistent des générations de niveaux temporels différents, de rétentions et de protensions différentes et c'est pourquoi elles configurent des paysages de situations différents. Le corps et le comportement des enfants et des vieux dénonce, pour les générations actives, une présence dont on provient et une autre vers laquelle on va et, à leur tour, pour les extrêmes de cette triple relation, des emplacements temporels également extrêmes. Mais cela ne dure jamais longtemps, car tandis que les générations actives vieillissent et que les vieux meurent, les enfants se transforment et commencent à occuper des positions actives et pendant ce temps de nouvelles naissances reconstituent continuellement la société.

Quand, par abstraction, on "arrête" l'incessant écoulement du temps, on peut alors parler d'un "moment historique" dans lequel tous les membres emplantés dans le même scénario social peuvent être considéré comme contemporains, vivants en (un) même temps. (on se réfère à la datation), mais on observe une co-temporalité non homogène (cf Ortega, En torno a Galileo, NDT), (dans ce qui a trait à sa temporalité interne: mémoire, projet et paysage de situation). En réalité, la dialectique générationnelle s'établit entre des "franges" très contiguës, qui essayent d'occuper l'activité centrale (le présent social) selon leurs intérêts et leurs croyances. Quant aux idées que les générations en dialectique mettent en évidence, elles prennent forme et leur fondement à partir des anté-prédications basiques de leur propre formation, ce qui inclut un registre interne de futur possible.

Avec le "réticule" ou l'"atome" minimum du moment historique il est, de toute évidence possible de pouvoir comprendre des processus plus vastes (pour ainsi dire: les "dynamiques" moléculaires de la vie historique). Il faudrait bien entendu développer une théorie complète de l'histoire. Une telle entreprise n'a rien à voir avec les limites fixées à ce petit travail.

3.4. Les pré-conditions requises à l'Historiologie

Nous, nous ne sommes pas de ceux qui décider des caractéristiques que doit avoir l'Historiologie en tant que science. Ceci est la tâche des historiologues et des épistémologues. Notre préoccupation consiste à faire surgir les questions nécessaires à la compréhension fondamentale du phénomène historique vu "à partir de l'intérieur", et sans lequel l'Historiologie pourrait arriver à être une science de l'histoire au sens formel du terme mais non pas une science de la temporalité humaine au sens profond du terme.

Ayant compris la structure spatio-temporelle de la vie humaine et sa dynamique sociale générationnelle, nous sommes maintenant en condition de dire que sans la compréhension de ces concepts il n'y aura pas d'Historiologie cohérente. Ce sont précisément ces concepts qui se convertissent en conditions requises préalables nécessaires à une future science de l'histoire.

Considérons quelques dernières idées. La découverte de la vie humaine en tant qu'ouverture a rompu les vieilles barrières qui existaient entre une "intériorité" et une "extériorité" acceptées par les philosophies antérieures.

Les philosophies antérieures n'ont pas non plus suffisamment rendu compte de comment l'être humain appréhende la spatialité et de comment il est possible qu'il agisse sur elle. Pourquoi avoir déterminé que le temps et l'espace étaient des catégories de la connaissance, ou des choses semblables, alors que rien ne nous parle de la constitution spatio temporelle du monde, et plus particulièrement de l'être humain. C'est pour ça que cette brèche entre la philosophie et les sciences physiques-mathématiques est restée ouverte, infranchissable, jusqu'à maintenant. Ces dernières ont fini par donner leur accord spacial quant à l'extension et à la durée de l'être humain et de ses processus intérieurs et extérieurs. Les déficiences de la philosophie précédente ont cependant permis de faire fructifier l'indépendance des sciences physiques-mathématiques. Cela a entraîné certaines difficultés dans la compréhension de l'être humain et de son sens et donc pour la compréhension du sens du monde, et l'Historiologie primitive s'est ainsi débattue dans l'obscurité de ses concepts fondamentaux.

Aujourd'hui, ayant compris comment est la constitution structurelle de la vie humaine et comment la temporalité et la spatialité sont dans cette constitution, nous sommes en conditions de savoir comment agir vers le futur en sortant d'un être-jeté-dans-le-monde "naturel", en sortant d'une pré-histoire de l'être naturel et en engendrant intentionnellement une histoire mondiale, en ce sens que le monde va se convertir en prothèse de la société humaine.

I N D E X

PSYCHOLOGIE DE L'IMAGE

PROLOGUE

CHAPITRE I LE PROBLEME DE L'ESPACE DANS L'ETUDE DES PHENOMENES DE CONSCIENCE.

1. Antécédents
2. Distinctions entre sensation, perception et image
3. L'idée d'être la conscience dans le monde en tant que caution descriptive vis à vis des interprétations de la psychologique ingénue
4. Le registre intérieur du fait que l'image se donne "quelque part"

CHAPITRE II EMLACEMENT DE CE QUI EST REPRESENTÉ DANS LA SPACIALITE DE L'ACTE DE REPRESENTATION.

1. Différents types de perception et de représentation
2. Interaction des images provenant de différentes sources perceptuelles
3. L'aptitude au transformisme de la représentation
4. Reconnaissance et méconnaissance de ce qui est perçu
5. Image de la perception et perception de l'image

CHAPITRE III CONFIGURATION DE L'ESPACE DE REPRESENTATION

1. Variations de l'espace de représentation dans les niveaux de conscience
2. Variations de l'espace de représentation dans les états altérés de conscience
3. Nature de l'espace de représentation
4. Co-présence, horizon et paysage dans le système de représentation

DISCUSSIONS HISTORIOLOGIQUES

PROLOGUE

CHAPITRE I LE PASSE VU A PARTIR DU PRESENT

1. La déformation de l'histoire médiate
2. La déformation de l'histoire immédiate

CHAPITRE II LE PASSE VU SANS LE FONDEMENT TEMPOREL

1. Conceptions de l'histoire
2. L'histoire comme forme

CHAPITRE III HISTOIRE ET TEMPORALITE

1. Temporalité et processus
2. Horizon et paysage temporel
3. L'histoire humaine
4. Les pré-conditions requises de l'Historiologie

ⁱCe que, phénoménologiquement naïfs, nous prenons comme de simples faits, ce qui "pour nous les hommes" nous semble être une chose spatiale ayant toujours une certaine "orientation", comme par exemple dans le domaine de la perception visuelle, où il y a une orientation vers le bas et vers le haut, vers la droite et vers la gauche, vers ce qui est proche et vers ce qui est éloigné; le fait que nous ne pouvons voir une chose qu'à une certaine "profondeur" ou "distance", le fait que toutes les

distances changeantes du visible se réfèrent à un centre de toutes les orientations en profondeur, invisible, mais que, en tant que point limite idéal, nous connaissons bien et que nous "localisons dans la tête; toutes ces supposées facticités ou toutes ces contingences de l'intuition de l'espace, étrangères au "véritable" espace "objectif" se révèlent, jusque dans leurs moindres détails empiriques, comme des nécessités essentielles. Il est donc patent que ce que nous appelons une chose spatiale, non seulement pour nous les hommes, mais également pour Dieu - en tant que représentant idéal de la connaissance absolue - n'est intuitable que grâce à des paraître dans lesquels elle se trouve et doit se trouver "en perspective", se changeant en de multiples mais précises façons et en "orientations" changeantes. Maintenant il s'agit non seulement de donner un fondement à tout ceci en tant que thèse générale, mais également d'en rechercher toutes les formes spéciales. Le problème de "l'origine de la représentation de l'espace" dont le sens le plus profond, phénoménologique, jamais appréhendé, se réduit à l'analyse phénoménologique de l'essence de tous les phénomènes noémiques (ou noétiques) dans lesquels s'exhibent intuitivement l'espace et le spatial, se "constitue" comme l'unité des paraître des modes descriptifs d'exhibition".

E.Husserl : Idées relatives à une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. F.C.E. Mexico 1986 Paragraphe 150.

ⁱⁱDans le paragraphe 6 de l'Epilogue, Husserl dit : "De tout point naturel, apparaît à celui qui vit à l'intérieur des habitudes mentales de la science naturelle le fait de considérer l'être purement psychique ou la vie psychique comme un courant d'évènements, semblable au naturel, qui aurait lieu dans un quasi-espace de la conscience. Manifestement c'est là quelque chose qui est indifférent de l'ensemble, pour parler en premier lieu du fait que les données psychiques s'accumulent de "façon atomique" comme des tas de sable, bien qu'elles soient soumises aux lois empiriques ou qu'on les considère comme des parties de l'ensemble qui, sous l'action d'une nécessité empirique ou d'une nécessité à priori, ne peuvent se donner qu'en tant que parties, comme termes, disons nous, dans l'ensemble de la conscience entière qui est liée à une forme fixe de totalité. Autrement dit, tant la psychologie atomiste que la psychologie naturelle se trouvent en principe dans le même sens que le "naturalisme" psychologique qui, prenant en compte l'expression "sens intime" peut également s'appeler "sensualisme".

Manifestement, la psychologie brentanienne de l'intentionnalité reste à l'intérieur de ce naturalisme héréditaire, même si on lui doit la réforme qui est d'avoir introduit dans la psychologie le concept d'intentionnalité en tant que concept descriptif universel et fondamental".ibid p.389 et suivantes.

ⁱⁱⁱLudwig Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Niehans, Zurich 1953; Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Francke Bema 1955. Voir Henri Niel : "La psychanalyse existentielle de Ludwig Binswanger", in Critique, octobre 1957. Cité par Fernand Lucien Mueller in Histoire de la psychologie, FCE Madrid 1976 p 374 et suivantes.

^{iv}Cette discussion part de beaucoup plus loin. Dans son étude critique sur les différentes conceptions de l'imagination, Sartre a dit : "L'associationnisme survit encore avec quelques partisans, retardataires des localisations cérébrales; c'est surtout latent, chez de nombreux auteurs qui, malgré leurs efforts, n'ont pu s'en détacher. La doctrine cartésienne d'une pensée pure qui pourrait remplacer l'image sur le terrain même de l'imagination connaît avec Bühler une ferveur renouvelée. Enfin, un très grand nombre de psychologues soutiennent, avec le R.P. Peillaube, la thèse conciliatrice de Leibnitz. Des expérimentateurs tel que Binet, et les psychologues de Wurzburg affirment avoir vérifié l'existence d'une pensée sans image. D'autres psychologues, non moins scrupuleux des faits, tel que Titchener et Ribot, nient l'existence et jusqu'à la possibilité même d'une telle pensée. Nous n'avons pas progressé plus loin que Leibnitz quand il publiait, en réponse à Locke, ses Nouveaux Essais.

"Le point de départ n'a pas changé. En premier lieu, on conserve la vieille conception de l'image. Elle est sans doute devenue plus ductile. Des expériences comme celles de Spaier ont révélé une sorte de vie là où, trente ans auparavant, on ne voyait que des éléments solides. Il y a des aurores d'images, des crépuscules; l'image se transforme sous le regard de la conscience. Les recherches de Philippe ont sans doute montré une schématisation progressive de l'image dans la conscience. On

admet maintenant l'existence d'images génériques, les travaux de Messer ont révélé qu'il y avait dans la conscience une multitude de représentations indéterminées et l'individualisme berkeleyen est complètement abandonné. Avec Bagson, Revault, d'Allonnes, Bez, etc... la vieille notion de schéma revient à la mode.

Mais le principe n'est pas abandonné : l'image est un contenu psychique indépendant qui peut servir de support à la pensée mais qui possède également ses propres lois ; et si un dynamisme biologique a remplacé la conception mécaniciste traditionnelle, il n'en est pas moins évident que l'essence de l'image est toujours la passivité. JP Sartre *l'imagination* Ed. Sudamérica. Buenos Aires 1973 p 68.

^vTout fait psychique est synthèse, tout fait psychique est forme et possède une structure. Telle est l'affirmation sur laquelle tous les psychologues contemporains s'accordent. Et certainement, cette affirmation coïncide entièrement avec les données de la réflexion. Elle prend malheureusement naissance dans les idées à priori : elle s'accorde avec les données du sens intime, mais elle ne provient pas d'elles. D'où il ressort que l'effort des psychologues a été analogue à celui des mathématiciens qui voulaient trouver la continuité au milieu d'éléments discontinus : on a voulu trouver la synthèse psychique en partant d'éléments fournis par l'analyse à priori de certains éléments métaphysico-logiques. L'image est un de ces éléments et représente, à notre avis, l'échec le plus complet de la psychologie synthétique. On a essayé de la rendre ductile, de l'affirmer, de la rendre aussi subtile, aussi transparente que possible pour qu'elle n'empêche pas les synthèses de se constituer. Et quand certains auteurs se sont rendus compte que même ainsi travesties elles devaient nécessairement rompre la continuité du psychique ordinaire, ils l'abandonnèrent complètement comme une pure entité scolastique. Mais ils n'ont pas vu que leurs critiques étaient dirigées contre une certaine conception de l'image et non contre l'image elle-même. Tout le mal vient du fait qu'on en arrive à l'image avec l'idée de synthèse, au lieu d'extraire une conception précise de la synthèse à partir d'une réflexion sur l'image. Se posait le problème suivant : comment peut-on concilier l'existence de l'image avec les nécessités de la synthèse (sans se rendre compte que la façon même de formuler la question contient déjà la conception atomiste de l'image). En effet, il faut une réponse claire : l'image ne pourrait en aucune façon se concilier avec les nécessités de la synthèse si elle continuait à être un contenu psychique inerte. Elle ne pourrait pas entrer dans le courant de la conscience si elle n'était pas elle-même une synthèse et non un élément. Il n'y a pas, il ne pourrait pas y avoir d'images dans la conscience. Mais l'image est un certain type de conscience. L'image est un acte et non une chose. L'image est conscience de quelque chose". *ibid* p.128

^{vi}c'est probablement cette confusion qui a amené Bergson à affirmer: "une image peut être sans être perçue, elle peut être présente sans être représentée".

^{vii}Depuis déjà 1943, on a pu observer en laboratoire que différents individus avaient plus d'inclination pour les images auditives, tactiles et cénesthésiques que pour les images visuelles. Ceci mènera G. Walter à formuler, en 1967, une classification des types imaginatifs selon des prédominances distinctes. Indépendamment de la pertinence de cette présentation, l'idée que la reconnaissance du propre corps dans l'espace, ou le souvenir d'un objet, n'a pas, bien des fois, pour base l'image visuelle, commence à s'ouvrir un passage chez les psychologues qui plus est, on commence à considérer avec plus de sérieux le cas de sujets parfaitement normaux, qui avaient décrit leur "cécité" quant à la représentation visuelle. A partir de ces constatations, il ne s'agissait déjà plus de considérer les images visuelles comme le noyau du système de représentation et de rejeter les autres formes imaginatives vers la poubelle de la "désintégration éidétique" ou vers le domaine de la littérature où les idiots et les attardés disent des choses du genre: " je ne pouvais pas voir, mais mes mains pouvaient la voir, et je pouvais entendre la nuit tomber, et mes mains voyaient la pantoufle et j'étais là, agenouillé, écoutant la nuit tomber". W. Faulkner. *Le bruit et la fureur*. Ed. Futuro. Buenos Aires 1947-p.56.

^{viii}Nous devons rappeler ici la suggestion que Sartre fait dans *Ebauche d'une Théorie des Emotions*, quant au rétrécissement de l'espace que l'on subit devant un objet menaçant. Prenons un exemple : nous expérimentons la "modification de l'espace" devant un tigre qui, en sautant de façon menaçante et bien qu'enfermé derrière de solides barreaux, nous impressionne comme si la distance

qui nous en sépare avait disparue. Kolmai le fait également remarquer dans le Dégoût. Là, il décrit la sensation de répugnance comme une défense devant l'avancée du froid, visqueux, vitalement diffus, qui s'approche jusqu'à "se plaquer" sur l'observateur. Pour lui, le réflexe du vomissement devant ce qui est "écoeurant" est le rejet, l'expulsion viscérale d'une sensation qui s'est "introduite" dans le corps.

Il nous semble que dans les deux cas mentionnés c'est la représentation qui joue le rôle substantiel et qui, superposée à la perception, finit par modifier cette dernière. Ainsi, toute la "dangerosité" que l'enfant ignore, prend une plus grande importance chez l'adulte ou chez celui qui a, antérieurement, subi des inconvénients. Dans l'autre cas, le rejet devant ce qui est "écoeurant" est habituellement pondéré par des souvenirs associés à l'objet ou par des aspects précis de l'objet. S'il n'en était pas ainsi, il serait alors inexplicable que certaines caractéristiques gastronomiques soient exquises pour un peuple et des plats inacceptables et répugnantes pour d'autres. A part cela, comment pourrions-nous comprendre la phobie ou la peur "injustifiée" d'une personne devant un objet qui, aux yeux des autres, apparaît comme inoffensif ? C'est dans l'image ou mieux dans la structuration de l'image qu'apparaît la différence devant l'objet, quant à la perception, elle ne diffère pas de façon si extraordinaire chez les sujets normaux.

^{ix}Il est bien entendu que lorsque nous parlons de "monde", nous faisons autant référence au dénommé "intérieur" qu'au dénommé "extérieur". Il reste également évident que l'acceptation de cette dichotomie est donnée parce que nous nous plaçons, au niveau de cet exposé, dans la position ingénue ou habituelle. Il ne nous paraît pas inutile de rappeler ce qui a été dit au chap. I, paragraphe I, en ce qui concerne la rechute ingénue dans le monde du psychique naturel.

^xComme si... cet objet était plus ou moins similaire à cet autre objet que je connais; comme s'il était arrivé quelque chose à un objet connu; comme s'il lui manquait quelques caractéristiques pour arriver à être un autre objet connu; etc.

^{xi}Nous employons le mot "regard" avec une signification plus large que celle qui se réfère au visuel. Il serait peut-être plus correct de parler de "point d'observation". Une fois ceci éclairci, quand nous disons "regard", nous pouvons tout aussi bien faire référence à un registre d'observation non-visuel, mais qui rend quand même compte d'une représentation (kinesthésique, par exemple).

^{xii}La tendance à la conservation du niveau a également lieu en veille, vu que dans ce cas-là, on rejette les attitudes d'abandon envers les intérêts quotidiens. La veille et le sommeil ont tendance à épuiser leurs cycles respectifs pour ensuite se substituer l'un à l'autre en une séquence plus ou moins prévisible, à la différence de ce qui peut arriver dans le cas du "rêve éveillé" et du sommeil paradoxal ou dans le cas d'images qui font irruption à différents moments de ces niveaux. A cette situation intermédiaire correspondent peut-être des réacommodations ou des "prises de distance" qui permettent de conserver le niveau.

^{xiii}Comment pourrait-on comprendre la somatisation sans comprendre la fonction de modification corporelle que possède l'image interne? La compréhension de ce phénomène devrait contribuer au développement d'une médecine psychosomatique dans laquelle le corps et ses fonctions (ou dysfonctions) devraient être réinterprétés globalement dans le contexte de l'intentionnalité. Le corps serait ainsi vu comme une prothèse de la conscience dans son action vers le monde.

^{xiv}Une investigation sur ces topiques, nous mènerait cependant loin de notre thème central, une théorie complète de la conscience (qui n'est pas notre prétention actuelle) devrait pouvoir rendre compte de tous ces phénomènes.

^{xv}Les expériences décrites méritent sans doute de sagaces explications neurophysiologiques, mais elles n'ont aucun rapport avec notre thématique, et ne peuvent pas non plus résoudre nos inconnues.

^{xvi}Après de fortes peurs, ou après avoir subi un conflit important, le sujet peut constater que ses membres ne répondent plus à sa volonté; la paralysie peut se maintenir brièvement ou se continuer tout le temps. Des cas tels que celui de devenir subitement muet à la suite d'un choc émotif, correspondent à la même gamme de phénomènes.