





**Silo**

**Contributions à la Pensée**

**Éditions Références**

*Conception graphique*  
Christophe Coudert

*Couverture*  
Robert Nageli

*Crédits photographiques*  
David Roberts

*Traduction de l'espagnol*  
Claudie Baudoin  
avec la collaboration de  
Isabelle Comte, Nathalie Douay, Didier Gay,  
Philippe Moal, Ariane Weinberger

ISSN 1264-3157  
ISBN 978-2-910649-31-9

Tous droits réservés  
© Silo 2006  
© Pangea

Copyright pour la version française  
© Éditions Références 2019  
avec l'aimable autorisation de Pangea France

La reproduction, totale ou partielle, n'est autorisée qu'avec  
l'accord de l'éditeur et en citant la source.

Tous droits réservés  
Dépôt légal mai 2019





# Table des matières

<b>Psychologie de l'image .....</b>	<b>11</b>
Introduction.....	13
Chapitre I	
Le problème de l'espace dans l'étude des phénomènes de conscience .....	15
1. <i>Antécédents .....</i>	<i>17</i>
2. <i>Distinctions entre sensation, perception et image .....</i>	<i>21</i>
3. <i>L'idée de "la conscience : une façon d'être dans le monde" comme précaution descriptive face aux interprétations de la psychologie naïve .....</i>	<i>23</i>
4. <i>Le registre interne du fait que l'image a lieu quelque part .....</i>	<i>26</i>
Chapitre II	
L'emplacement de ce qui est représenté dans la spatialité de la représentation .....	29
1. <i>Différents types de perception et de représentation .....</i>	<i>31</i>
2. <i>L'interaction des images se rapportant aux différentes sources perceptuelles .....</i>	<i>33</i>
3. <i>L'aptitude au transformisme de la représentation .....</i>	<i>35</i>
4. <i>Reconnaissance et non reconnaissance de ce qui est perçu .....</i>	<i>36</i>
5. <i>Image de la perception et perception de l'image .....</i>	<i>38</i>
Chapitre III	
Configuration de l'espace de représentation .....	41

1. Variations de l'espace de représentation selon les niveaux de conscience .....	43
2. Variations de l'espace de représentation dans les états altérés de conscience .....	46
3. Nature de l'espace de représentation .....	50
4. Coprésence, horizon et paysage dans le système de représentation ..	52
Notes à Psychologie de l'image .....	55
<b>Discussions historiologiques .....</b>	<b>65</b>
Introduction.....	67
Chapitre I	
Le passé vu à partir du présent .....	71
1. La déformation de l'histoire médiate .....	73
2. La déformation de l'histoire immédiate .....	76
Chapitre II	
Le passé vu sans le fondement temporel .....	79
1. Conceptions de l'histoire.....	81
2. L'histoire comme forme.....	84
Chapitre III	
Histoire et temporalité .....	87
1. Temporalité et processus .....	89
2. Horizon et paysage temporel .....	97
3. L'histoire humaine .....	101
4. Les prérequis à l'Historiologie.....	105
Notes à Discussions historiologiques .....	107







# Psychologie de l'image



# Introduction

Lorsque nous parlons "d'espace de représentation", certains penseront peut-être à une sorte de "contenant" à l'intérieur duquel se trouvent certains "contenus" de conscience. Si de plus, ils croient que ces "contenus" correspondent aux images et que celles-ci opèrent comme de simples copies de la perception, nous devons dépasser quelques difficultés avant de nous mettre d'accord. En effet, ceux qui pensent ainsi se placent dans la perspective d'une psychologie ingénue, tributaire des sciences naturelles, qui part, sans discussion, d'une vision orientée vers l'étude des phénomènes psychiques en termes de matérialité.

Il est donc utile de clarifier dès le départ que notre position concernant le thème de la conscience et ses fonctions n'admet pas le présupposé mentionné plus haut. Pour nous, la conscience est *intentionnalité*. Bien sûr, l'intentionnalité n'existe pas dans le phénomène naturel et elle est complètement étrangère à l'étude des sciences qui traitent de la matérialité des phénomènes.

Dans cette étude, nous cherchons à démontrer que l'image est une manière *active* pour la conscience d'être dans le monde, une façon d'être *qui ne peut être indépendante de la spatialité* et une façon d'être dans laquelle les nombreuses fonctions qu'elle accomplit dépendent de la *position* qu'elle occupe dans cette spatialité.



# Chapitre I

## Le problème de l'espace dans l'étude des phénomènes de conscience





## 1. Antécédents

Il est extrêmement curieux de constater que de nombreux psychologues, en faisant allusion aux phénomènes que produit la sensation, aient placés ceux-ci dans un espace externe, et qu'ensuite ils aient parlé des faits de la représentation (comme s'il s'agissait de copies de ce qui est perçu) sans se soucier de préciser "où" de tels phénomènes avaient lieu. Ils ont très certainement considéré que décrire les faits de la conscience en les reliant à l'écoulement du temps (sans expliquer en quoi consistait cet écoulement), et interpréter les sources de ces faits comme des causes déterminantes (localisées dans l'espace externe) épuisait les questions préliminaires, ainsi que les réponses qu'ils devaient formuler pour donner un fondement à leur science. Ils ont cru que le temps dans lequel survenaient les phénomènes (tant externes qu'internes) était un temps absolu, et que l'espace n'était valable que pour la "réalité" extérieure et non pour la conscience, qui, elle, déformait souvent cet espace dans ses images, dans ses rêves et dans ses hallucinations.

Évidemment, le souci de plusieurs d'entre eux a été d'essayer de comprendre si le fait de se représenter était propre à l'âme, au cerveau ou à une autre entité. Dans ce contexte, nous ne pouvons omettre de rappeler ici la célèbre lettre de Descartes à Christine de Suède, dans laquelle il fait mention du "point d'union" entre l'âme et le corps, pour expliquer le fait du penser et de l'activité volitive qui met en marche la machine humaine. Il est d'ailleurs étonnant que justement ce philosophe, qui nous a rapprochés de la compréhension des données immédiates et indubitables du penser, n'ait pas remarqué le thème de la spatialité de la représentation, en tant que donnée indépendante de la spatialité que les sens

obtiennent par leurs sources externes. Par ailleurs, en tant que fondateur de l'optique géométrique et créateur de la géométrie analytique, Descartes était familiarisé avec le thème de l'emplacement précis des phénomènes dans l'espace. Disposant donc de tous les éléments nécessaires (d'une part le *Doute méthodique* et, d'autre part, ses connaissances sur l'emplacement des phénomènes dans l'espace), il ne lui a manqué qu'un petit pas de plus pour finir par formuler l'idée de l'emplacement de la représentation en différents "points" de l'espace de la conscience.

Il a fallu presque trois cents ans avant que le concept de représentation devienne indépendant de la perception spatiale ingénue et qu'il prenne un sens propre, en ayant pour base la revalorisation (en fait la recréation) de l'idée d'*intentionnalité*, qui avait déjà été soulignée par la scolastique dans les études sur Aristote. Le mérite en revient à Franz Brentano. Il y a dans son œuvre de nombreuses mentions au problème qui nous occupe, et même s'il ne l'a pas formulé dans toute son étendue, il a toutefois jeté les bases pour avancer dans la bonne direction.

C'est l'œuvre d'un disciple de Brentano qui permettra de poser correctement le problème et de là, avancer vers des solutions qui, à notre avis, finiront par révolutionner non seulement le domaine de la psychologie (apparemment le terrain sur lequel ces thèmes se développent) mais également de nombreuses autres disciplines.

Ainsi, dans les *Idées relatives à une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Husserl étudie "l'Idée" régionale de la chose en général comme étant ce "quelque chose identique" qui se maintient au milieu des changements infinis de telle ou telle *forme* déterminée, et qui se fait connaître dans les séries correspondantes et infinies de noèmes également de formes déterminées. La chose

survient dans son essence idéale de *res temporalis*, sous la “forme” nécessaire du temps, dans son essence idéale de *res materialis*, dans son unité substantielle, et dans son essence idéale de *res extensa* sous la “forme” d’espace, et ceci, indépendamment de la variété infinie des changements de formes, ou dans le cas d’une forme fixe, indépendamment des changements de lieu qui peuvent être aussi d’une infinie variété, ou de “mobilité” *in infinitum*. « Ainsi, dit Husserl, nous appréhendons “l’Idée” de l’espace et les Idées qu’elle inclut ». Le problème de l’origine de la représentation de l’espace se trouve réduit à l’analyse phénoménologique des différentes expressions, analyse dans laquelle on présente l’espace comme unité intuitive<sup>1</sup>.

Husserl nous a ainsi introduits dans le domaine de la réduction eidétique et dans les innombrables enseignements de son travail ; mais notre intérêt est orienté vers des thèmes propres à une psychologie phénoménologique plutôt que vers ceux d’une philosophie phénoménologique. Et même si nous abandonnerons parfois l’*epoché* propre à la méthode husserlienne – tout en reconnaissant cette irrégularité –, nous ferons de telles transgressions dans l’intention de fournir une explication plus accessible de nos points de vue. Par ailleurs, si la psychologie post-husserlienne n’a pas pris en considération le problème de ce que nous appelons “l’espace de représentation”, alors certaines de ses thèses devraient être révisées.

Il serait en tout cas injuste de nous reprocher une rechute ingénue dans le monde du “*psychique naturel*”<sup>2</sup>.

Enfin, notre préoccupation ne se dirige pas 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 toute représentation ? Et si telle est la direction de notre étude, tout en faisant une observation introspective (et donc naïve) de toute représentation, ainsi qu'une observation introspective de la spatialité de l'acte de représenter, rien ne nous empêche de prêter attention aux actes de conscience qui se réfèrent à la spatialité. Nous pourrions par la suite en effectuer une réduction phénoménologique, ou bien la différer sans pour autant nier son importance ; mais dans ce cas-là, on pourrait dire tout au plus, que la description a été incomplète.

Il faut noter finalement, en ce qui concerne les antécédents, que Binswanger<sup>3</sup> a fait une contribution quant à la description de la spatialité des phénomènes de représentation, sans pour autant être parvenu à comprendre la signification profonde d'"où" ont lieu les représentations.

## 2. Distinctions entre sensation, perception et image

Il est propre à la physiologie, et non à la psychologie, de définir la sensation en termes de processus nerveux afférents qui partent d'un récepteur et se transmettent au système nerveux central, ou des choses de ce genre. Par conséquent, ceci n'est pas utile à notre démonstration.

On a également essayé de comprendre la sensation comme une expérience quelconque, sur le nombre total d'expériences perceptibles qui peuvent exister à l'intérieur d'une modalité déterminée par la formule  $(Ss-Si) / Sd$ , dans laquelle Ss dénote le seuil supérieur, Si étant le seuil inférieur et Sd le seuil différentiel. Cette façon de présenter les choses ne suffit pas pour comprendre la fonction de l'élément qui est étudié (et en général la même objection pourra être faite à toutes les approches de tréfonds atomistique). Au contraire, on fait appel à une structure (par exemple la perception) pour en isoler les éléments "constitutifs" et de là, à nouveau, essayer d'en expliquer la structure.

Nous pouvons considérer provisoirement la sensation comme le registre que l'on obtient lorsque l'on détecte un stimulus provenant du milieu externe ou interne, stimulus qui produit une variation de tonus dans le travail du sens concerné. Mais l'étude de la sensation doit aller plus loin encore, car nous constatons qu'il y a des sensations qui accompagnent les actes de penser, de se rappeler, d'apercevoir, etc. Dans tous les cas, il se produit une variation dans le tonus de travail d'un des sens ou d'un ensemble de sens (comme c'est le cas pour la cénesthésie), mais il va de soi que l'on ne "ressent" pas le fait de penser ni avec la même forme ni de la même façon que l'on "ressent" un objet externe. Alors, la sensation apparaît comme une structuration que la

conscience effectuée dans son travail synthétique, mais elle est analysée arbitrairement pour décrire sa source d'origine, c'est-à-dire décrire le sens d'où part son impulsion.

Quant à la perception, diverses définitions en ont été données, telle que : « Acte de se rendre compte des objets externes, de leurs qualités ou de leurs relations, qui, à la différence de la mémoire ou d'autres processus mentaux, fait directement suite aux processus sensoriels ».

Quant à nous, nous comprendrons par perception, une structuration de sensations réalisée par la conscience, se référant à un sens ou à plusieurs sens.

En ce qui concerne l'image, on a essayé de la caractériser ainsi : « Élément de l'expérience suscité à partir d'un point central et qui possède tous les attributs de la sensation ».

Nous préférons considérer l'image comme une re-présentation structurée et formalisée des sensations ou des perceptions qui ont ou qui ont eu pour origine le milieu externe ou interne. L'image, alors, n'est pas une "copie", mais une synthèse, une intention et par conséquent, elle n'est pas non plus simple passivité de la conscience<sup>4</sup>

### 3. L'idée d'“être la conscience dans le monde” comme précaution descriptive face aux interprétations de la psychologie naïve

Nous devons retenir l'idée que toutes les sensations, perceptions et images sont des formes de conscience et, par conséquent, il serait plus correct de parler de “conscience de la sensation, conscience de la perception et conscience de l'image”. Ici, notre posture n'est pas celle de l'aperception (dans laquelle on a conscience d'un phénomène psychique). Nous disons plutôt que c'est la conscience elle-même qui modifie sa façon d'être ou, mieux encore, que la conscience n'est rien d'autre qu'une manière d'être, par exemple “émue” ou “en attente”. Lorsque j'imagine un objet, la conscience n'est ni détachée, ni non impliquée, ni neutre face à une telle opération ; dans cette situation, la conscience est un engagement vis-à-vis de ce quelque chose qui est imaginé. Même dans le cas de l'aperception déjà mentionnée, on doit parler d'une conscience en attitude aperceptive.

Il s'en suit qu'il n'y a de conscience que de quelque chose, et ce quelque chose se réfère à un type de monde (ingénu, naturel ou phénoménologique, “externe” ou “interne”). Ainsi l'on favorise bien peu la compréhension lorsqu'on étudie un état de peur face au danger, par exemple, en donnant pour acquis que l'on effectue des recherches sur une forme d'émotion qui ne concerne pas d'autres fonctions de la conscience, restant ainsi dans une sorte de schizophrénie descriptive. Les choses, en réalité, sont très différentes. Dans la peur du danger, toute la conscience est en situation de danger. Et même si l'on peut détecter d'autres fonctions, comme la perception, le raisonnement et le souvenir, c'est comme si ces fonctions opéraient en

étant dépassées par la situation de danger, en fonction de ce danger. De telle sorte que cette conscience est une façon globale d'être dans le monde et un comportement global face au monde. 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 pour comprendre ce qui nous éloigne des autres conceptions qui parlent également de "synthèse", de "globalité", de "structure", etc.<sup>5</sup>

Par ailleurs, ayant établi le caractère de notre synthèse, rien ne nous empêchera d'approfondir tout type d'analyse qui nous permette d'éclairer ou d'illustrer notre exposé. Mais ces analyses seront toujours comprises dans un contexte plus large, et l'objet ou l'acte considéré ne pourra être rendu indépendant d'un tel contexte, ni ne pourra être isolé de sa *référence à quelque chose*.

Cela vaudra également pour les "fonctions" psychiques qui travailleront conjointement selon la manière d'être de la conscience au moment où nous la considérerons.

Pouvons-nous dire alors, qu'étant en pleine veille et face à un problème mathématique qui occupe tout notre intérêt, des sensations, des perceptions et des images sont en train d'agir, alors que, pour pouvoir réaliser cette abstraction mathématique, tout type de "distractions" devrait être écartée ? Nous affirmons qu'une telle abstraction n'est pas possible si le mathématicien n'a pas de registres sensoriels de son activité mentale, s'il ne perçoit pas la succession temporelle de son processus de pensée, s'il n'utilise pas de son imagination grâce aux signes ou aux symboles mathématiques (symboles acceptés par convention puis mémorisés). Et enfin, si le mathématicien désire travailler avec des significations, il devra alors reconnaître que celles-ci ne sont pas indépendantes des expressions qui se présentent à



lui formellement à travers sa vue ou sa représentation. Mais nous allons bien plus loin en affirmant que d'autres fonctions sont en train d'agir simultanément, en disant que le niveau de veille, dans lequel ces opérations sont réalisées, n'est pas isolé d'autres niveaux d'activités de la conscience, qu'il *n'est pas isolé* d'autres opérations qui s'expriment plus pleinement dans le demi-sommeil ou dans le sommeil. Et c'est cette simultanété de travail des différents niveaux qui nous permet en certaines occasions de parler "d'intuition", "d'inspiration" ou "de solution inattendue", qui apparaissent comme une irruption dans le discours logique, apportant leurs propres schémas, ici dans le contexte des mathématiques.

La littérature scientifique abonde d'exemples de problèmes dont les solutions apparaissent dans des activités postérieures à celles du discours logique, illustrant 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 neurophysiologiques qui confirment ces assertions grâce à l'enregistrement de l'activité par électroencéphalogramme. 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 prémisses scientifiques sont incorrectement formulées. Nous nous appuyons sur une psychologie de la conscience qui admet plusieurs niveaux de travail et des opérations de prééminence différente dans chaque phénomène psychique, toujours intégré dans l'action d'une conscience globale.

#### 4. Le registre interne du fait que l'image a "lieu" quelque part...

Le fait d'actionner chaque touche du clavier que j'ai devant les yeux va imprimer un caractère graphique que je visualise sur l'écran auquel il est relié. J'associe le mouvement de mes doigts à chaque lettre et les phrases se déroulent automatiquement en suivant ma pensée. Je ferme les yeux et je cesse de penser au discours précédent pour me concentrer sur l'image du clavier. D'une certaine façon, j'ai le clavier "là-devant", représenté en images visuelles, quasiment calqué sur la perception que j'avais avant de fermer les yeux. Je me lève de ma chaise, je fais quelques pas dans la pièce, je ferme de nouveau les yeux et, me rappelant le clavier, je l'imagine quelque part dans mon dos. Si je veux observer l'image du clavier exactement tel qu'il se présentait auparavant à ma perception, je dois le mettre dans la position "devant mes yeux". Pour cela, je dois soit tourner mentalement mon corps, soit "déplacer" le clavier à travers "l'espace externe" jusqu'à le placer devant moi. Maintenant, le clavier est "devant mes yeux", mais j'ai produit une dislocation spatiale puisque, si j'ouvre les yeux, je verrai une fenêtre en face de moi.

De cette façon, il devient évident que l'emplacement de l'objet dans la représentation se situe dans un "espace" qui peut ne pas coïncider avec l'espace dans lequel a eu lieu la perception d'origine.

De plus, je peux imaginer le clavier posé sur la fenêtre que j'ai devant moi, et imaginer l'ensemble plus ou moins proche de moi.

Je peux même augmenter ou diminuer la taille de toute la scène ou de quelques-uns de ses composants. Je peux également déformer ces corps et enfin, rien ne m'empêche de changer leur couleur.

Je découvre aussi quelques impossibilités. Par exemple, je ne peux pas imaginer ces objets sans couleur, même si j'essaie de les rendre "transparents", puisque cette "transparence" sera marquée ou par des contours, ou par des différences de couleurs, ou encore par des variations "d'ombres". Il est évident que je suis en train de constater que l'extension et la couleur sont des contenus qui ne sont pas indépendants et, par conséquent, je ne peux pas non plus imaginer une couleur sans extension. Et c'est précisément ce qui me fait réfléchir au fait que *si je ne peux pas représenter la couleur sans extension, alors l'extension de la représentation dénote aussi la "spatialité" dans laquelle se place l'objet représenté*. C'est cette spatialité qui nous intéresse.



## Chapitre II

L'emplacement de ce qui  
est représenté dans la  
spatialité de la représentation



## 1. Différents types de perception et de représentation

Les psychologues de tous temps ont élaboré de longues listes de sensations et de perceptions et récemment, depuis la découverte de nouveaux récepteurs nerveux, on a commencé à parler de thermorécepteurs, barorécepteurs, détecteurs d'acidité et d'alcalinité internes, etc.

Aux sensations qui correspondent aux sens externes, nous ajouterons celles qui correspondent aux sens diffus, telles que les sensations kinesthésiques (de mouvement et de position du corps) et les sensations cénesthésiques (registre général de l'intra-corps<sup>\*</sup>, de température, de douleur, etc. Même si ces sensations sont expliquées en termes de sens tactile interne, elles ne peuvent cependant pas être réduites à cela).

Quant à nos explications, tout ce qui a été mentionné ci-dessus suffira, sans prétendre pour autant avoir épuisé tous les registres possibles qui correspondent aux sens externes et internes et aux multiples combinaisons perceptuelles<sup>\*\*</sup> entre eux.

Il est donc important d'établir un parallélisme entre les représentations et les perceptions, classifiées de façon générique comme "internes" ou "externes".

Il est dommage que la représentation ait été si fréquemment limitée aux images visuelles<sup>6</sup> et que, de surcroît, on ait presque toujours référé la spatialité au visuel, alors que les perceptions et les représentations auditives indiquent

---

\* Ndt. : Nous marquons ici la distinction entre "intra-corps" = à l'intérieur du corps et "intracorps" = anticorps (terme utilisé en biologie).

\*\* Ndt. : Le terme "perceptual" n'existe pas davantage en espagnol qu'en français. C'est une proposition de l'auteur pour distinguer perceptible (qui peut être perçu par les sens) de "perceptuel" (ce qui résulte de la perception).

également des sources de stimuli localisées en un “lieu”, tout comme les perceptions et les représentations tactiles, gustatives, olfactives, et bien sûr celles qui se réfèrent à la position du corps et aux phénomènes de l’intra-corps<sup>7</sup>.



## 2. L'interaction des images se rapportant aux différentes sources perceptuelles

Dans l'exemple de l'automatisme mentionné au préalable, nous avons parlé d'une connexion entre le flux des mots et le mouvement des doigts qui pianotent sur le clavier imprimant ainsi des caractères graphiques à l'écran.

Il est évident que l'on a pu associer des positions spatiales précises à des registres kinesthésiques, et qu'une telle association eût été impossible si la spatialité n'existait pas pour ces registres. Aussi est-il intéressant de constater la manière dont la pensée sous forme de mots se traduit en mouvement des doigts associés aux positions des touches. Ce genre de "traduction" est d'ailleurs fréquent et cela arrive avec les représentations qui ont pour base des perceptions issues de différents sens. Pour donner un exemple : il suffit de fermer les yeux et d'écouter différentes sources sonores pour constater que les globes oculaires ont tendance à se déplacer dans la direction de la perception acoustique. Ou bien encore, en imaginant un air de musique, on constatera que les mécanismes de phonation ont tendance à s'accommoder (surtout dans les aigus et dans les graves). Ce phénomène de "verbigération" est indépendant du fait que l'air musical ait été imaginé comme chanté ou "fredonné" par le sujet, ou que la représentation ait été effectuée à partir d'un orchestre symphonique. Et le fait de mentionner les sons aigus comme "hauts" et les sons graves comme "bas" révèle la spatialité et le positionnement de l'appareil de phonation associé aux sons.

Mais il existe également une interaction entre les autres images correspondantes aux différents sens. Sur ces thèmes, le langage populaire est plus éloquent que de nombreux traités. Citons quelques exemples comme l'amour "tendre",

la saveur “amère” de la “défaite”, les paroles “dures”, les idées “noires”, les “grands” hommes, les “feux” du désir, les pensées “incisives”, etc.

Il n’y a donc rien d’étrange à ce que de nombreuses allégorisations, que l’on retrouve dans les rêves, dans le folklore, dans les mythes, dans les religions et même dans la rêverie quotidienne, aient pour base ces traductions d’un sens à un autre et donc d’un système d’images à un autre. Par conséquent, quand un grand feu apparaît dans un rêve et que le sujet se réveille avec une forte acidité dans l’estomac, ou lorsqu’un enchevêtrement des draps dans les jambes dicte des images d’enlisement dans les sables mouvants, il semble plus approprié de faire une recherche exhaustive sur les phénomènes qui nous occupent, plutôt que d’ajouter à ces dramatisations de nouveaux mythes pour interpréter ce qui, en réalité, ressort de faits immédiats.

### 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, de plus, “recréer” complètement notre objet jusqu'à le rendre méconnaissable par rapport à l'original.

Mais si notre clavier finit par être transformé 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 sera néanmoins le clavier transformé... Une telle reconnaissance sera possible grâce au souvenir, à l'histoire maintenue vivante dans notre représentation. Alors cette nouvelle image n'est déjà plus seulement une structuration visuelle mais une structuration d'un autre type. Et c'est précisément cette structuration dans laquelle se produit l'image qui nous permet d'établir des reconnaissances, des climats et des tons affectifs en rapport avec l'objet en question, même si celui-ci a disparu ou s'il a subi d'importantes modifications.

À l'inverse, nous pouvons observer que la modification de la structure générale produit des variations dans l'image (en se souvenant ou en la superposant à la perception)<sup>8</sup>.

Nous nous trouvons dans un monde où la perception semble nous informer de ses variations, tandis que l'image, actualisant la mémoire, nous pousse à réinterpréter 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 dit, *la structure perception-image est un comportement de la conscience dans le monde, dont le sens est la transformation de ce monde*<sup>9</sup>.

#### 4. Reconnaissance et non-reconnaissance 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, pour une raison inconnue, le clavier avait subi une modification importante, en le voyant de nouveau, j'expérimenterais une non correspondance avec les représentations que j'avais de lui. Ainsi, une gamme étendue de phénomènes psychiques pourrait s'accumuler devant ce fait. Ceux-ci pourraient aller de la surprise désagréable jusqu'au manque total de reconnaissance de l'objet, qui se présenterait à moi comme un "autre" objet, différent de celui que je pensais trouver. Mais cet "autre" objet non coïncidant révélerait le décalage entre les nouvelles perceptions et les anciennes images. À ce moment-là, je serais en train de comparer les différences entre le clavier dont je me souviens et celui qui se présente à moi.

La non-reconnaissance d'un nouvel objet qui se présente à moi est, en réalité, une reconnaissance de l'absence du nouvel objet en tant qu'image correspondante. C'est ainsi que, très fréquemment, j'essaie d'ajuster la nouvelle perception à des interprétations "comme si"<sup>10</sup>.

Nous avons vu que l'image a l'aptitude de rendre l'objet indépendant du contexte dans lequel il a été perçu. Elle possède une plasticité suffisante pour pouvoir se modifier et pour démanteler ses références. En fait, la ré-accommodation de l'image à la nouvelle perception ne présente pas de grandes difficultés (difficultés qui deviennent évidentes dans les phénomènes annexes à l'image en soi, comme dans le cas des phénomènes émotifs et les tonus corporels qui accompagnent la représentation). Par conséquent, *l'image peut transiter (en se transformant) à travers différents temps et espaces de*

*la conscience.* Ainsi, en ce moment présent de conscience, je peux retenir l'image passée de cet objet qui s'est modifié, ou bien la projeter vers d'autres modifications supposées de ce qu'il "pourrait devenir", ou encore vers d'autres possibles façons d'être.

## 5. Image de la perception et perception de l'image

À toute perception correspond une image, ce fait se produisant en structure. Quant à l'affectivité et au tonus corporel, nous remarquons qu'ils ne peuvent pas être étrangers à cette globalité de la conscience.

Auparavant, nous avons mentionné le cas du suivi des perceptions et des images traduites au travers de l'accommodation de l'appareil de phonation, ou par le déplacement des globes oculaires qui cherchent, par exemple, une source sonore. Mais il est plus facile de nous situer dans une même fréquence perception-représentation-motricité pour continuer la description.

Alors, si je ferme les yeux face au clavier, je pourrai toutefois étendre mes doigts et l'atteindre avec une exactitude approximative, en suivant l'image qui agira, dans ce cas, comme "traceuse" de mes mouvements. En revanche, si je place l'image sur le côté gauche de l'espace de représentation, mes doigts suivront le "tracé" vers la gauche et il est évident qu'ils ne coïncideront donc pas avec le clavier externe. 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 à quelques mètres devant moi, j'expérimenterai une tendance, non seulement des doigts mais aussi de zones plus amples du corps, à aller dans cette direction.

Si les perceptions du monde "externe" correspondent à des images "externalisées" ("au-dehors" du registre cénesthésico-tactile de la tête, "au-dedans" de la limite de laquelle se trouve le "regard" de l'observateur), les perceptions du monde "interne" correspondent à des représentations "internalisées" ("au-dedans" des limites du registre cénesthésico-tactile qui, à son tour, est aussi "regardé" depuis le

“dedans” de ladite limite, mais déplacé de sa position centrale qui est maintenant occupée par “ce qui est regardé”). Ceci montre une certaine “externalité du regard” qui observe ou expérimente n’importe quelle scène. En poussant à l’extrême, je peux observer le “regard” lui-même, auquel cas l’acte “d’observer” devient externe par rapport au “regard” en tant qu’objet, qui occupe maintenant la position centrale. Cette “perspective” met en évidence le fait 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. On pourrait dire qu’en réalité, il ne s’agit pas d’une “perspective” au sens spatial interne, mais d’actes de conscience qui, en étant pris en compte, apparaissent comme continus et produisent l’illusion de “perspective”. Mais, même en tant que rétentions temporelles, elles ne peuvent échapper, étant elles-mêmes une représentation, au fait d’être des contenus non-indépendants et, par conséquent, soumises à la spatialité, qu’il s’agisse d’un objet représenté de façon ponctuelle, ou qu’il s’agisse 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 “focus attentionnel”. Ils étaient sans doute influencés par leur méconnaissance de la distinction entre actes et objets de conscience et, bien sûr, par leurs préjugés sur l’activité de la représentation<sup>11</sup>. Or, devant un danger imminent, comme par exemple étant face à un tigre qui s’élançait sur les barreaux de la cage juste devant moi, mes représentations correspondent à l’objet que je reconnais, de plus, comme dangereux. Les images qui correspondent à la reconnaissance de “ce qui est dangereux” dehors, sont mises en structure avec les perceptions postérieures (et donc avec les représentations) de l’intra-corps. Celles-ci prennent une

intensité spéciale dans le cas de la “conscience en danger”, en modifiant la perspective depuis laquelle l’objet est observé, et en produisant le registre de “rétrécissement de l’espace” entre le danger et moi. Ainsi, l’action des images, selon leurs positions respectives dans l’espace de représentation, modifie très clairement la conduite dans le monde (tout comme nous l’avons vu à propos des images “traceuses”).

Autrement dit, le danger exacerbe la perception et les images correspondantes du propre corps, mais cette structure est directement référée à la perception-image de ce qui est dangereux (extérieur au corps), et, de ce fait, la contamination, “l’invasion” du corps par ce qui est dangereux est assurée. Toute ma conscience est, dans ce cas, conscience-en-danger, dominée par ce qui est dangereux. Sans frontière, sans distance, sans “espace” externe, puisque je sens le danger en moi, pour-moi (à l’intérieur de moi), à “l’intérieur” de l’espace de représentation, au-dedans de la limite du registre cénesthésico-tactile de ma tête et de ma peau. Et ma réponse la plus immédiate, la plus “naturelle” est celle de fuir le danger, de fuir de moi-même en danger (depuis mon espace de représentation, mouvoir des images traceuses en direction opposée au danger et vers le “dehors” de mon corps). Si, par un processus d’auto réflexion, je décidais de rester affronter ce qui est dangereux, il me faudrait “lutter avec moi-même”, rejeter de mon intérieur ce qui est dangereux, mettre une distance mentale entre la compulsion de fuite et le danger, et ce, au moyen d’une nouvelle perspective. En somme, il me faudrait modifier l’emplacement des images dans la profondeur de l’espace de représentation et, par conséquent, la perception que j’en ai.



## Chapitre III

### Configuration de l'espace de représentation



## 1. Variations de l'espace de représentation selon les niveaux de conscience

Il est communément admis que durant le sommeil, la conscience abandonne ses intérêts quotidiens. Elle se désintéresse des stimuli des sens externes et ne leur répond qu'exceptionnellement, lorsque les impulsions dépassent un seuil déterminé ou qu'elles frôlent un "point d'alerte". Cependant, la profusion d'images durant le sommeil avec rêves révèle une quantité énorme de perceptions corrélatives qui se produisent dans cette situation. Par ailleurs, les stimuli externes sont non seulement atténués, mais également transformés en fonction du maintien de ce niveau de conscience<sup>12</sup>.

Cette façon d'être de la conscience dans le sommeil n'est pas, bien entendu, une façon de ne pas être dans le monde. Il s'agit plutôt d'une manière particulière d'être dans le monde et d'agir, même si cette activité est dirigée vers le monde interne. C'est pourquoi, si durant le sommeil avec rêves, les images transforment les perceptions externes, contribuant ainsi à conserver ce niveau, elles contribuent aussi à produire des tensions et des distensions profondes et veillent à l'économie énergétique de l'intra-corps. Il se passe la même chose avec les images de nos "rêves éveillés", et c'est précisément dans ce niveau intermédiaire que l'on accède aux dramatisations propres aux impulsions qui sont traduites d'un sens à un autre.

En veille, l'image contribue non seulement à la reconnaissance de la perception, mais aussi à lancer l'activité du corps vers le monde externe. Nous avons aussi nécessairement un registre interne de ces images, au travers duquel elles influencent de plus le comportement de l'intra-corps<sup>13</sup>. Toutefois, ces phénomènes sont perceptibles seulement de

façon secondaire, lorsque l'on porte son intérêt sur la tonicité musculaire et l'action motrice. En tous cas, la situation connaît un changement rapide lorsque la conscience se configure "émotionnellement" et que le registre de l'intra-corps s'amplifie, tandis que les images continuent d'agir sur le monde externe ou, parfois, inhibent toute action, comme une sorte "d'accommodation tactique du corps" à la situation. Ceci pourra ensuite être interprété comme une attitude correcte ou erronée, alors qu'il s'agit sans nul doute d'un ajustement de conduite face au monde. Comme déjà vu auparavant, les images, dans leur référence à l'extériorité ou à l'intériorité, doivent, pour opérer, se placer en différentes profondeurs de l'espace de représentation.

Pendant le sommeil, je peux voir les images comme si j'étais en train de les observer depuis un point placé dans la scène elle-même (comme si j'étais dans la scène et que je regardais à partir de "moi" sans me voir de "dehors"). Une telle perspective devrait me faire croire que je ne vois pas "des images" mais la réalité perceptuelle elle-même (étant donné que je n'ai pas le registre de la limite à l'intérieur de laquelle apparaît l'image, contrairement à ce qui arrive en veille lorsque je ferme les yeux). Et c'est bien ce qui se produit : je crois voir 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 placée en réalité dans l'espace de représentation, même si je crois percevoir "l'extériorité". Les globes oculaires suivent le déplacement des images, mais le mouvement corporel est atténué de la même façon que sont atténuées et traduites les perceptions qui proviennent des sens externes. Ce cas est donc similaire à l'hallucination à la différence que dans cette dernière (comme nous le verrons plus loin), le registre de la limite cénesthésico-tactile a disparu pour un motif

quelconque, alors que dans l'état de sommeil décrit, une telle limite n'a pas disparu, parce qu'elle ne peut tout simplement pas exister.

Les images, placées ainsi, tracent assurément leur action vers l'intra-corps en ayant recours à différents transformismes et dramatisations. Cela permet, en plus, de restructurer des situations vécues, en actualisant la mémoire et, bien sûr, en décomposant et en recomposant les émotions qui étaient à l'origine structurées dans ces images. Le sommeil paradoxal (et, dans une certaine mesure, le "rêve éveillé"), remplit d'importantes fonctions ; parmi elles, le transfert de climats affectifs à des images transformées est non négligeable<sup>14</sup>.

Mais il existe au moins un autre cas d'emplacement dans la scène onirique. C'est celui où je me vois "depuis dehors", c'est-à-dire que 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 cas est semblable à celui en veille, dans lequel je me vois "du dehors" (comme cela arrive quand je fais une représentation théâtrale, quand je joue la comédie ou quand je simule une attitude déterminée). Cependant la différence est qu'en veille, j'ai l'aperception de moi-même (je régule, contrôle et modifie mon procédé), alors que, dans le rêve, "je crois" que la scène se déroule telle qu'elle se présente car dans cette situation, l'autocritique est diminuée. Par conséquent, la direction du rêve, dans sa séquence, semble échapper à mon contrôle.

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

Nous laisserons de côté les différences établies traditionnellement entre l'illusion et l'hallucination, pour approfondir les phénomènes des états altérés de conscience, en prenant pour référence certaines images qui, par leurs caractéristiques, sont parfois confondues avec des perceptions du monde extérieur. Évidemment, un "état altéré", ce n'est pas seulement cela, mais dans le cas présent, c'est cet aspect qui nous intéresse.

En veille, quelqu'un pourrait "projeter" des images en les confondant avec de nettes perceptions du monde externe. Dans ce cas, la personne croirait en ces images, tout comme notre rêveur décrit dans le paragraphe précédent. Dans cet exemple, celui qui rêvait ne faisait pas la distinction entre l'espace externe et l'espace interne parce que la frontière cénesthésico-tactile de la tête et des yeux ne pouvait pas être incluse dans le système de représentation. De plus, autant la scène que le regard du sujet étaient placés à l'intérieur de l'espace de représentation sans notion "d'intériorité".

En accord avec ce qui précède, si, en veille, quelqu'un perdait la notion "d'intériorité", c'est parce que le registre qui sépare "l'extérieur" de "l'intérieur" aurait disparu pour un motif quelconque. Néanmoins, les images projetées vers le "dehors" conserveraient leur pouvoir traceur, impulsant 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 toute efficacité objectale. Il pourrait alors dialoguer avec des personnes inexistantes ou commettre des actions qui ne correspondraient pas avec les objets et avec d'autres personnes...

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

Dans les cas d'intoxications, sous l'effet de drogues et également, dans le cas de certaines perturbations mentales, le phénomène qui permet la projection des images est en corrélation avec certaines "anesthésies" cénesthésico-tactiles, car lorsque les sensations qui servent de référence séparatrice entre l'espace "externe" et l'espace "interne" sont absentes, les images perdent leur "frontière". Certaines expériences en caisson de suppression sensorielle montrent que le sujet (flottant dans une solution saline saturée, à la température de la peau et, de plus, dans le silence et l'obscurité) a le registre que les "limites" de son corps disparaissent et que ses dimensions varient. Des hallucinations surgissent fréquemment, par exemple apparaissent des papillons géants qui battent des ailes devant les yeux ouverts du sujet. Celui-ci les reconnaît postérieurement comme étant issues de son travail pulmonaire ou bien de ses difficultés pulmonaires. Face à 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, n'ont aucune hallucination et pourquoi d'autres encore projettent-ils des "ballons de gaz" en ascension ? Le thème des allégories correspondantes aux impulsions de l'intra-corps, ne peut être dissocié de la mémoire personnelle, laquelle est aussi un système de représentation. Dans le cas des anciens "caissons de suppression sensorielle", (par exemple les grottes isolées dans lesquelles se rendaient les mystiques d'autres époques), on obtenait également des résultats satisfaisants quant aux traductions et aux projections hypnagogiques, surtout si l'on observait un régime de

jeûne, si l'on priait, si l'on faisait de longues veilles ou d'autres pratiques qui amplifient le registre de l'intra-corps. Sur ce point particulier, la littérature religieuse mondiale regorge de nombreux écrits, dans lesquels des procédés sont relatés et les phénomènes obtenus décrits. À part les visions particulières de chaque expérimentateur, il est clair que l'on remarque aussi celles qui correspondent aux représentations de la culture religieuse dans laquelle s'inscrivait le pratiquant.

Le même phénomène se produit parfois aux frontières de la mort. Dans ces occasions, les projections correspondent aux particularités de chaque sujet mais en plus, elles sont étroitement liées aux éléments de sa propre culture et de sa propre époque. Même en laboratoire, les expériences réalisées avec le mélange de Meduna, et même les procédés d'hyperventilation, de pression carotidienne et oculaire, d'action du stroboscope, etc., déclenchent chez de nombreuses personnes l'apparition d'images hypnagogiques à fort substrat personnel et culturel.

Mais, pour nous, le point important est la conformation de ces images, l'emplacement du "regard" et de la "scène" en différents niveaux et profondeurs de l'espace de représentation. En ce sens, les récits des sujets soumis aux effets du caisson de suppression sensorielle sont presque toujours concordants (même s'il n'y a pas d'hallucination), quant à leur difficulté de savoir exactement s'ils avaient les yeux ouverts ou fermés, d'une part, et d'autre part, quant à l'impossibilité de percevoir les limites entre leur propre corps et le milieu dans lequel leur corps se trouvait<sup>15</sup>, ou encore quant au fait de se sentir "décalés" par rapport à la position de leurs membres et de leur tête.

Mais nous devons tirer des conclusions de tout ceci. Entre autres, qu'une internalisation de la représentation motrice,



c'est-à-dire un emplacement de l'image plus "au-dedans" que ce qui est nécessaire pour "tracer" (comme dans l'exemple du clavier mis "au-dedans" de la tête, plutôt que "face à mes yeux"), empêche l'action vers le monde externe<sup>16</sup>. En ce qui concerne les "anesthésies", la perte de la sensation de "limite" entre l'espace interne et l'espace externe empêche l'emplacement correct de l'image qui produit parfois, "en s'externalisant", des effets hallucinatoires. En demi-sommeil ("rêve éveillé" et sommeil paradoxal), l'internalisation des images agit dans l'intra-corps. De même, en situation de "conscience émue", de nombreuses images tendent à agir vers l'intra-corps.

### 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 peut se rendre indépendante de la spatialité, sans affirmer pour autant que la représentation occupe un espace. C'est la forme de représentation spatiale que nous prenons en compte. Or, quand nous ne parlons pas d'une représentation mais de "l'espace de représentation", c'est parce que nous sommes en train de considérer l'ensemble des perceptions et des images (non visuelles) qui produisent le registre et le tonus du corps et de la conscience sur la base duquel je me reconnais comme "moi", dans lequel je me reconnais comme un "continuum", malgré l'écoulement du temps et le changement que j'expérimente. De sorte que cet "espace de représentation" est tel, non pas parce qu'il est un contenant vide qui doit être rempli par des phénomènes de conscience, mais parce que sa nature est représentation, et quand des images déterminées surviennent, la conscience ne peut que les représenter sous forme d'extension. Nous aurions pu ainsi mettre 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 le fait la physique ou la chimie. Dans ce cas, nous ferions 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 que la conscience ait une couleur, ou qu'elle soit un contenant coloré, du fait que les représentations visuelles se présentent en couleurs.

Il subsiste cependant une difficulté. Quand nous disons que l'espace de représentation présente différents niveaux et profondeurs, sommes-nous en train de parler d'un espace

volumétrique tridimensionnel, ou est-ce que la structure perceptuelle-représentative de ma cénesthésie se présente à moi sous une forme volumétrique ? Nul doute qu'il s'agisse de ce deuxième cas et c'est grâce à cela que les représentations apparaissent en haut ou en bas, à droite ou à gauche et encore devant ou derrière. C'est pour cela que le "regard" se place également dans une perspective délimitée par rapport à l'image.

#### 4. Coprésence, horizon et paysage dans le système de représentation

Nous pouvons considérer l'espace de représentation comme la "scène" dans laquelle se déroule la représentation, en excluant de celle-ci le "regard". Et il est clair que dans une telle "scène" se développe une structure d'images qui a, ou qui a eu, de nombreuses sources perceptuelles et des perceptions d'images antérieures.

Pour chaque structure de représentation qui se manifeste dans la "scène", il existe d'innombrables alternatives qui ne sont pas entièrement développées mais qui agissent de façon coprésente. Bien sûr, nous ne sommes pas en train de parler ici de contenus "manifestes" et "latents", ni de "voies associatives" qui conduisent l'image dans une direction ou dans une autre.

Prenons comme exemple le thème des expressions et des significations dans le langage. Pendant que je développe mon discours, j'observe qu'il existe de nombreuses alternatives parmi lesquelles je fais un choix. Je ne fais pas ces choix en suivant un sens associatif linéaire, je le fais en fonction de significations qui, à leur tour, sont en relation avec la signification globale de mon discours. Ainsi, je pourrais comprendre tout discours comme une signification exprimée dans une région déterminée d'objets. Il est clair 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, précisément pour ne pas détruire la transmission de la signification dans sa totalité.

Il devient clair que ces autres régions objectales sont coprésentes pendant que je parle et que je pourrais me laisser entraîner par des "associations libres" sans finalité à

l'intérieur de la région choisie. 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 discours se développe dans une région de significations et d'expressions, il se structure à l'intérieur des limites que pose un "horizon", il est séparé des autres régions, qui seront sûrement structurées par d'autres objets ou par d'autres relations entre objets.

Ainsi donc, la notion de "scène", dans laquelle ont lieu les images, correspond approximativement à l'idée de région, limitée par un horizon propre au système de représentation agissant. Voyons-le ainsi : lorsque je représente le clavier, l'enceinte et les objets qui entourent le clavier à l'intérieur de la région, que nous pourrions appeler, dans ce cas, "bureau", agissent de façon coprésente. Mais je constate que sont en train d'agir non seulement des alternatives de type matériel (objets contigus à l'intérieur d'une enceinte), mais aussi que celles-ci se multiplient vers différentes régions temporelles et substantielles ; et leur regroupement en régions n'est pas de l'ordre de : « tous les objets qui appartiennent à la classe de... »

Lorsque je perçois le monde externe, lorsque je m'y développe, lorsque je vis (ou j'évolue) quotidiennement dans ce monde, je le constitue non seulement avec des représentations qui me permettent de reconnaître et d'agir, mais en plus avec des systèmes coprésents de représentations. Cette structuration que je fais du monde, je l'appelle "paysage" et je vérifie que *la perception du monde est toujours reconnaissance et interprétation d'une réalité, en accord avec mon paysage. Ce monde, que je prends pour la réalité même, est ma propre biographie en action et cette action de transformation que j'effectue dans le monde est ma propre transformation.* Et quand je parle de mon monde

interne, 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 "interne" et espace "externe", basées sur les registres de limite qu'imposent les perceptions cénesthésico-tactiles, ne peuvent être maintenues lorsque nous parlons de cette globalité de la conscience dans le monde, pour laquelle le monde est son "paysage" et le moi son "regard". *Cette façon d'être de la conscience dans le monde est fondamentalement un mode d'action en perspective, dont la référence spatiale immédiate est le propre corps et non pas seulement l'intra-corps. Mais le corps, en étant objet du monde, est également objet du paysage et objet de transformation. Le corps finit par devenir prothèse de l'intentionnalité humaine.* Si les images permettent de reconnaître et d'agir, alors c'est selon la manière dont se structurera le paysage des individus et des peuples, selon ce que seront leurs nécessités (ou ce qu'ils considèrent comme leurs nécessités), qu'elles tendront à transformer le monde.

---

## Notes à Psychologie de l'image

<sup>1</sup> « Il est bien des choses que dans notre naïveté phénoménologique nous prenons pour de simples faits : ainsi “pour nous, hommes”, une chose spatiale apparaît toujours selon une certaine “orientation”, par exemple dans notre champs visuel, elle est orientée selon le haut et le bas, la droite et la gauche, le proche et le lointain ; nous ne pouvons voir une chose qu’à une certaine “profondeur” ou “distance” ; toutes les distances variables où elle peut être vue se réfèrent à un centre de toutes les orientations en profondeur qui reste invisible, quoiqu’il nous soit familier en tant que point limite idéal, et que nous localisons dans la tête.

Tous ces prétendus faits (Faktizitäten), par conséquent toutes les contingences prétendues de l’intuition spatiale, étrangères à l’espace “vrai”, “objectif”, se révèlent être, jusque dans les plus humbles particularisations empiriques, des nécessités eidétiques (essentielles). Il s’avère ainsi que tout ce qui a le caractère d’une chose spatiale ne peut être perçu, non seulement des hommes mais même de Dieu -en tant que représentant idéal de la connaissance absolue- qu’au moyen d’apparences ou elle est donnée et doit être donnée sous une “perspective” variable, selon des modes multiples quoique déterminés, et présentée ainsi selon une “orientation” variable. La tâche dès lors n’est pas simplement d’établir ces principes à titre de thèse générale, mais de les poursuivre jusque dans leurs configurations singulières. Le problème de “l’origine de la représentation spatiale”, dont on n’a jamais saisi le sens le plus profond, le sens phénoménologique, se réduit à l’analyse phénoménologique des essences impliquées par les divers phénomènes noématiques (ou noétiques) où l’espace se figure intuitivement et se “constitue” en tant qu’unité des apparences, des modes descriptifs où se figure le spatial. »

HUSSERL Edmund, *Idées relatives à une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique pure*, § 150, traduction Paul Ricœur, Paris, 1950, p. 506.

- <sup>2</sup> Dans le paragraphe 6 de l'*Épilogue des Idées*, HUSSERL dit : « Il paraît tout naturel à qui vit dans les habitudes de pensée des sciences de la nature de considérer l'être purement psychique, ou plutôt la vie psychique, comme une suite d'événements, analogue à des phénomènes naturels, qui aurait lieu dans un quasi-espace de la conscience. Il est apparemment indifférent ici, en principe, de laisser les données psychiques amoncelées "comme des atomes" à la manière des grains d'un tas de sable, bien qu'assemblées d'après des lois empiriques, ou bien de les considérer comme parties d'ensembles - qui ne peuvent avoir d'autre rôle que celui de parties, que ce soit par nécessité empirique ou apriorique - ; dans l'ensemble que forme la conscience entière qui est liée à une forme fixe de totalité. En d'autres termes, l'atomisme psychologique comme la psychologie de la forme conservent ce même sens (se définissant d'après ce que nous avons dit plus haut) qui est le principe même du "naturalisme" psychologique qu'on peut aussi appeler "sensualisme" eu égard à l'expression de "sens interne". Or, apparemment, la psychologie de l'intentionnalité de Brentano persévère elle aussi dans ce naturalisme traditionnel, bien qu'elle ait été réformatrice en introduisant dans la psychologie la notion fondamentale de l'intentionnalité comme concept descriptif universel de base. »

HUSSERL Edmund, *La phénoménologie et le fondement des sciences, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pure*, III. Traduction Franc. Dorian Tiffeneau, Paris, PUF, p. 202-203.

- <sup>3</sup> BINSWANGER Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, NIEHANS, 1953, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke BEMA, 1955. Voir Henri NIEL : *La psychanalyse existentielle de Ludwig*



*Binswanger, dans Critique*, octobre 1957. Cité par Fernand-Lucien MÜLLER dans *Histoire de la psychologie*, FCE Madrid, 1976, p 374 et suivantes.

- 4 Cette discussion part de beaucoup plus loin. Dans son étude critique sur les différentes conceptions de l'imagination, Sartre dit : « L'associationnisme survit encore avec quelques partisans attardés des localisations cérébrales ; il est surtout latent chez une foule d'auteurs qui, malgré leurs efforts, n'ont pu s'en débarrasser. La doctrine cartésienne d'une pensée pure qui peut se substituer à l'image sur le terrain même de l'imagination connaît avec Bühler un regain de faveur. De nombreux psychologues enfin soutiennent, avec le R.P. Peillaube, la thèse conciliatrice de Leibniz. Des expérimentateurs comme Binet, et les psychologues de Würzburg affirment avoir constaté l'existence d'une pensée sans image. D'autres psychologues, non moins soucieux des faits, comme Titchener et Ribot, nient l'existence et jusqu'à la possibilité d'une pareille pensée. Nous ne sommes pas plus avancés qu'au moment où Leibniz publiait, en réponse à Locke, ses *Nouveaux Essais*.

C'est que le point de départ n'a pas changé. D'abord, on a conservé la vieille conception de l'image. Sans doute s'est-elle assouplie. Sans doute des expériences comme celles de Spaier ont révélé une sorte de vie là où on ne voyait, trente ans plus tôt, que des éléments figés. Il y a des aurores d'images, des crépuscules ; l'image se transforme sous le regard de la conscience. Sans doute, les recherches de Philippe ont montré une schématisation progressive de l'image dans l'inconscient. On admet à présent l'existence d'images génériques; les travaux de Messer ont révélé, dans la conscience, une foule de représentations indéterminées et l'individualisme berkeleyen est complètement abandonné. La vieille notion de schéma, avec Bergson, Revault d'Allonnes, Betz, etc., 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 a aussi ses propres lois ; et si un dynamisme

biologique a remplacé la conception mécaniciste traditionnelle, il n'en demeure pas moins évident que l'essence de l'image est la passivité. » SARTRE Jean-Paul, *L'imagination*, Paris, PUF, 1989, p. 164, p. 80-81.

- 5 « Tout fait psychique est synthèse, tout fait psychique est forme et possède une structure. Telle est l'affirmation sur laquelle tous les psychologues contemporains se sont accordés. Et certainement, cette affirmation est en rapport de pleine convenance avec les données de la réflexion. Malheureusement, elle tire son origine d'idées a priori : elle convient avec les données du sens intime mais elle n'en provient pas. Il s'en suit que l'effort des psychologues a été semblable à celui des mathématiciens qui veulent trouver le continu au moyen d'éléments discontinus : on a voulu retrouver la synthèse psychique en partant d'éléments fournis par l'analyse a priori de certains concepts métaphysico-logiques. L'image est un de ces éléments et elle représente, à notre avis, l'échec le plus complet de la psychologie synthétique. On a tenté de l'assouplir, 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 aperçus que même ainsi déguisée, elle devait rompre nécessairement la continuité du courant psychique, ils l'ont complètement abandonnée, comme une pure entité scolastique. Mais ils n'ont pas vu que leurs critiques se dirigeaient sur une certaine conception de l'image, non sur l'image elle-même. Tout le mal est né de ce qu'on est venu à l'image avec l'idée de synthèse, au lieu de tirer une certaine conception de la synthèse d'une réflexion sur l'image. On s'est posé le problème suivant : comment l'existence de l'image peut-elle se concilier avec les nécessités de la synthèse ? (Sans s'apercevoir que dans la façon même de formuler le problème, la conception atomistique de l'image était déjà contenue). En effet, il faut répondre nettement : l'image ne saurait en aucune façon se concilier avec les nécessités de la synthèse, si elle demeure un contenu

psychique inerte. Elle ne peut entrer dans le courant de la conscience que si elle est elle-même synthèse et non élément. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir, d'images dans la conscience. Mais l'image est un certain type de conscience. L'image est un acte et non pas une chose. L'image est conscience de quelque chose ». SARTRE J.-P. *Op. Cit.*, p. 161-162.

<sup>6</sup> C'est probablement cette confusion qui a amené des penseurs comme Bergson à affirmer : « Il est vrai qu'une image peut exister sans être perçue ; elle peut être présente sans être représentée. »

<sup>7</sup> Déjà dès 1943, on a pu observer en laboratoire que certains individus étaient plus enclins aux images auditives, tactiles et cénesthésiques qu'aux images visuelles. Ceci mena G. Walter à formuler en 1967 une classification des types imaginatifs selon différentes prédominances. Indépendamment de la pertinence de cette présentation, commença à germer chez les psychologues l'idée que la reconnaissance du propre corps dans l'espace, ou le souvenir d'un objet, n'avait pas, bien souvent, l'image visuelle pour fondement. De plus, on commença à considérer avec plus de sérieux le cas de sujets, parfaitement normaux, qui décrivaient leur "cécité" quant à la représentation visuelle. À partir de ces constatations, on ne pouvait plus continuer à considérer les images visuelles comme le noyau du système de représentation, ni à jeter les autres formes imaginatives à la poubelle de la "désintégration eidétique", ni à les reléguer au champ de la littérature, dans laquelle les idiots et les attardés disent des choses du genre : « Je ne pouvais pas voir, mais mes mains la voyaient, et je pouvais entendre venir la nuit, et mes mains voyaient la pantoufle, mais je ne pouvais pas la voir moi-même, mais mes mains pouvaient voir la pantoufle et j'étais là, à genoux, écoutant venir la nuit ». FAULKNER William, *Le bruit et la fureur*, traduction M.-E. Coindreau, Paris, Folio Gallimard, p. 93.

<sup>8</sup> Nous devons rappeler ici l'exemple que Sartre donne dans *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, quant au rétrécissement de l'espace que l'on subit face à un animal féroce : même enfermé derrière de solides barreaux, lorsqu'il saute de façon menaçante vers nous, il nous impressionne comme si la distance qui nous séparait de lui avait disparu. Kolnaï décrit également cette modification de la "spatialité" dans *Le Dégoût*. Il y décrit la sensation de répugnance comme étant une défense face à "l'avancée" de ce qui est tiède, visqueux, vitalement diffus, qui s'approche jusqu'à "se coller" sur l'observateur. Pour lui, le réflexe de nausée devant ce qui est "dégoûtant" est un rejet, une 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 la modifier. Ainsi, toute la "dangerosité" ignorée par l'enfant, prend une plus grande importance chez l'adulte ou chez celui qui a déjà souffert d'un accident. Dans l'autre cas, le rejet de "ce qui est dégoûtant" est parfois pondéré par des souvenirs associés à l'objet ou à certains aspects de l'objet. S'il n'en était pas ainsi, il serait inexplicable que certains mets gastronomiques soient exquis pour un peuple et des plats inacceptables et répugnants pour d'autres. De plus, comment pourrions-nous comprendre la phobie ou la peur "injustifiée" d'une personne devant un objet qui, aux yeux des autres, a l'air inoffensif ? C'est dans l'image, ou plutôt dans la structuration de l'image, qu'apparaît la différence face à l'objet puisque la perception ne diffère pas de façon si extraordinaire chez les sujets normaux.

<sup>9</sup> Lorsque nous parlons de "monde", nous faisons autant référence au dénommé "monde interne" qu'au dénommé "monde externe". Il est également clair que cette dichotomie est acceptée parce que, à ce niveau de l'exposé, nous nous plaçons dans la position ingénue ou habituelle. Il ne nous semble pas superflu de rappeler ce qui a été dit dans le chapitre I, paragraphe 1, à propos de la rechute ingénue dans le monde du "psychique naturel".

- <sup>10</sup> “Comme 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 une caractéristique pour être cet autre objet connu ; etc.
- <sup>11</sup> Nous employons le mot “regard” avec une signification plus large que celle qui se réfère au visuel. Il serait peut-être plus exact de parler de “point d'observation”. Ceci étant dit, lorsque nous disons “regard”, nous pouvons faire référence à un registre d'observation non-visuel mais qui rend compte d'une représentation (kinesthésique, par exemple).
- <sup>12</sup> La tendance à la conservation du niveau se produit également en veille ; dans ce niveau, pour le maintenir, on rejette les attitudes d'abandon des intérêts quotidiens. La veille et le sommeil tendent 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 se produire dans le cas du “rêve éveillé” et du sommeil paradoxal avec des images visuelles, qui font parfois irruption dans ces niveaux. Peut-être qu'à cette situation intermédiaire, que nous pourrions appeler “demi-sommeil”, correspondent des ré-accommodations ou des “prises de distance” qui permettent de conserver ce niveau.
- <sup>13</sup> Comment pourrait-on expliquer 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 humain serait vu ainsi comme prothèse de la conscience dans son action vers le monde.
- <sup>14</sup> L'investigation sur ces sujets nous éloignerait de notre thème central. Une théorie complète de la conscience (ce qui n'est pas notre prétention du moment), devra rendre compte de tous ces phénomènes.

- <sup>15</sup> Les expériences décrites méritent sans doute de sagaces interprétations neurophysiologiques, mais celles-ci ni ne sont en rapport avec notre thématique, ni peuvent résoudre nos inconnues.
- <sup>16</sup> Après une forte peur 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 persister dans le temps. Des cas, comme celui de devenir subitement muet à la suite d'un choc émotif, correspondent à la même gamme de phénomènes.







# Discussions historiologiques



# Introduction

Nous avons fixé comme objectif de notre travail d'élucider les *prérequis nécessaires* aux fondements de l'Historiologie. Il est clair qu'un *savoir basé sur la datation* des événements historiques n'est pas suffisant pour revendiquer son caractère scientifique. Il ne suffit pas non plus d'accompagner la recherche avec les ressources que permettent de nos jours les nouvelles techniques. L'Historiologie ne deviendra pas une science par le simple fait de le vouloir, ou de faire d'ingénieux apports, ou encore d'obtenir une somme d'informations suffisantes ; elle le deviendra en surmontant les difficultés à se questionner sur la justification de ses prémisses initiales. Cet écrit ne prétend pas traiter d'un modèle idéal ou souhaitable de la construction historique, mais de la possibilité d'un construire historique cohérent.

Bien sûr, dans cet opuscule, nous ne comprenons pas l'« Histoire » dans le sens classique que l'on donne à ce terme. Rappelons qu'Aristote dans son *Historia animalium* décrit l'histoire comme une activité de recherche d'informations. Avec le temps, une telle activité s'est transformée en un simple récit d'événements successifs. Et ainsi, l'Histoire (ou Historiographie) a fini par devenir une connaissance de « faits » ordonnés chronologiquement, dépendant toujours des informations disponibles qui furent parfois peu abondantes et parfois surabondantes. Mais le plus déconcertant se produisit lorsque toutes ces pièces fournies par la recherche furent présentées comme la réalité historique même, en supposant que l'historien n'établissait pas un ordre, ne priorisait pas l'information et qu'il ne structurait pas son récit à partir d'une sélection ou d'un rejet des sources utilisées. Ainsi, on a fini par croire que la tâche historiologique n'était pas interprétative.

Les défenseurs d'une telle position reconnaissent aujourd'hui rencontrer quelques difficultés techniques et méthodologiques, mais ils insistent sur la validité de leur travail dès lors que leur intention est dédiée au respect de la vérité historique (au sens de la non falsification des faits) et à la vigilance pour éviter toute contrainte métaphysique *a priori*. Il ressort de ce qui précède que l'Historiographie est devenue une sorte de courant éthique larvé, justifié par une rigueur scientifique, qui commence par considérer les phénomènes historiques comme étant vus de "l'extérieur", sans se soucier du "regard" de l'historien ni, par conséquent, de la distorsion que celui-ci produit.

Il est clair que nous ne tiendrons pas compte de cette posture. Pour nous, une interprétation de l'Histoire, ou une philosophie de l'Histoire qui aille au-delà du soigneux récit (ou de la simple "chronique" comme ironisait B. Croce) sera de plus grand intérêt. En tout cas, nous ne nous préoccupons pas que telle philosophie ait pour base une sociologie, une théologie, voire une psychologie, tant qu'elle ne sera pas - un minimum - consciente de la construction intellectuelle qui accompagne l'activité historiographique.

Pour finir, nous utiliserons souvent le terme "Historiologie" au lieu de "Historiographie" ou d'"Histoire", étant donné que ces deux derniers termes ont été utilisés par tant d'auteurs et avec des implications si diverses que leurs significations s'avèrent équivoques aujourd'hui. Quant au premier terme, celui d'"Historiologie", nous le prendrons dans le sens consacré par Ortega<sup>1</sup>. D'autre part, le vocable "histoire" (avec une minuscule), devra se référer au fait historique et non à la science en question.





# Chapitre I

## Le passé vu depuis le présent





## 1. La déformation de l'histoire médiata

Il convient au préalable de dégager quelques défauts qui ne contribuent pas à l'éclaircissement des problèmes fondamentaux de l'Historiologie. Ces défauts sont nombreux, mais considérer certains d'entre eux aidera à éliminer une façon de traiter les thèmes, une façon qui mène à l'obscurcissement historique concret produit non par l'absence de la donnée, mais par l'interférence particulière de l'historien face à la donnée.

Si déjà dans *Le Père de l'Histoire*, l'intérêt est clairement de faire ressortir les différences entre son peuple et les barbares<sup>2</sup>, chez Tite-Live le récit se transforme en un contraste entre les excellences de l'ancienne république et l'époque de l'empire qu'il est en train de vivre<sup>3</sup>. 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. Nombre 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<sup>4</sup>.

Il y a plusieurs manières d'introduire son propre paysage actuel dans la description du passé. Parfois, c'est à travers une légende, ou par le prétexte d'une production littéraire, que l'on fait l'histoire ou que l'on prétend l'influencer. Un des cas les plus clairs de ce que nous disons se trouve dans l'*Énéide* de Virgile<sup>5</sup>.

La littérature religieuse montre souvent des déformations par interpolations, épurations et traductions. Quand ces erreurs ont été produites intentionnellement, nous nous trouvons dans le cas d'altération de situations passées

justifiée par le “zèle” qu’impose le paysage de l’historien. Lorsque les erreurs se sont simplement glissées pour un autre motif, nous nous retrouvons, de la même façon, au détriment de faits que seules les techniques historiologiques peuvent élucider<sup>6</sup>.

De plus, il existe la manipulation du texte-source sur lequel s’appuie le commentaire historique postérieurement, ceci étant réalisé dans l’intention d’imposer une thèse déterminée. De nos jours, les impostures systématiques de ce genre ont pris de l’importance dans la production de l’actualité quotidienne<sup>7</sup>.

D’autre part, l’excès de simplification et de stéréotypes ne relèvent pas de défauts mineurs et ont l’avantage d’épargner des efforts en fournissant une interprétation globale et définitive des faits, mettant en valeur ou disqualifiant des éléments selon un modèle plus ou moins accepté. Ce qui est grave dans ce procédé, c’est qu’il permet de construire des “histoires” en substituant aux données des “racontars” ou des informations de “seconde main”.

Il existe donc de nombreuses déformations mais la moins évidente (et la plus décisive) n’est certainement pas celle qui sort de la plume de l’historien mais celle qui est dans la tête de celui qui lit l’historien et qui l’accepte ou le refuse selon que la description s’ajuste à ses croyances et intérêts particuliers, ou aux croyances et intérêts d’un groupe, d’un peuple ou d’une culture en un moment historique précis. Cette sorte de “censure” personnelle ou collective n’admet aucune discussion parce qu’elle est prise pour la réalité même, et ce sont seulement les événements lorsqu’ils choquent avec ce que *l’on croit* être la réalité, qui finiront par balayer les préjugés jusqu’alors acceptés.

Bien entendu, lorsque nous parlons de “croyances”, nous faisons référence à ces sortes de formulations antéprédicatives

d'Husserl auxquelles on a recours tant dans la vie quotidienne que dans la Science. Ainsi, il importe peu qu'une croyance ait une racine mythique ou scientifique puisqu'il s'agit, dans tous les cas, d'antéprédicatifs posés avant tout jugement rationnel<sup>8</sup>. Des historiens et même des archéologues de différentes époques racontent avec amertume les difficultés qu'ils ont eu à surmonter pour obtenir des données qui avaient été pratiquement éliminées parce qu'on les avait considérées comme insignifiantes, et ce furent précisément ces faits abandonnés, ou disqualifiés par le "bon sens", qui ont provoqué un bouleversement fondamental dans l'Historiologie<sup>9</sup>.

Dans le traitement du fait historique, nous avons vu quatre défauts que nous voudrions sommairement mentionner afin, dans la mesure du possible, de ne pas avoir à y revenir et d'écartier toute œuvre immergée dans cette manière particulière d'aborder les thèmes. La forme intentionnée d'introduire le moment particulier où vit l'historien, tant dans le récit que dans le mythe, la religion ou la littérature, est un des cas. Un autre est la manipulation des sources ; un autre cas encore est la simplification et les stéréotypes et, enfin, il y a la "censure" par les antéprédicatifs de l'époque. Néanmoins, si quelqu'un rendait explicites de telles erreurs ou exprimait leur inéluctabilité, il pourrait être considéré avec intérêt pour autant que sa présentation soit devenue réflexive et que l'on puisse suivre rationnellement son développement. Heureusement, ce cas est fréquent et nous permet une discussion féconde<sup>10</sup>.

## 2. La déformation de l'histoire immédiate

Toute autobiographie, tout récit sur la propre vie (qui apparaît comme ce qu'il y a de plus indubitable, immédiat et connu de soi-même) subit d'indéniables distorsions et éloignements par rapport aux faits qui se sont produits. Nous laissons de côté toute trace de mauvaise foi, si cela est possible, en supposant que le récit mentionné s'adresse à soi-même, et non à un public extérieur. Nous pourrions même nous appuyer sur un "journal" personnel et constater en le relisant que :

- 1) les "faits" écrits presque au moment même où ils se produisaient, ont été décrits en mettant l'accent sur certains aspects significatifs pour ce moment-là mais sans importance pour le moment actuel (l'auteur pourrait maintenant penser qu'il aurait dû consigner d'autres aspects et que s'il devait réécrire son "journal", il le ferait de manière très différente) ;
- 2) que la description présente un caractère de ré-élaboration de ce qui est arrivé, en tant que structuration à partir d'une perspective temporelle différente de l'actuelle ;
- 3) que l'appréciation des faits correspond à une échelle de valeur très différente de celle du moment actuel ;
- 4) que des phénomènes psychologiques variés, et parfois compulsifs, fondés par le prétexte du récit ont fortement teinté les descriptions au point qu'aujourd'hui, le lecteur a honte de l'auteur qu'il fût (pour sa naïveté, sa perspicacité forcée, ses louanges démesurées ou ses critiques injustifiées, etc.).

Et il pourrait y avoir encore une cinquième, une sixième et une septième considération à établir en rapport avec la déformation du fait historique personnel. Que se passera-t-il alors au moment de décrire des faits historiques (que nous

n'avons pas vécus) qui ont été préalablement interprétés par d'autres ? Ainsi donc, la réflexion historique se fait depuis la perspective du moment historique de celui qui réfléchit et c'est avec cette perspective qu'il revient sur l'évènement, en le modifiant.

Dans le droit fil de la pensée développée ci-dessus, un certain scepticisme semble surgir quant à la fidélité de la description historique. Toutefois, l'intention ne porte pas sur ce point car nous avons admis, depuis le début de cet écrit, la construction intellectuelle opérant dans la tâche d'écrire l'histoire. Ce qui nous pousse à présenter les choses de cette façon est la nécessité de signaler que la propre temporalité et la propre perspective de l'historien sont des thèmes inéluctables dans la considération historiologique. Car comment peut-il se produire une telle distance entre le fait et son énonciation ? Comment l'énonciation elle-même peut-elle varier autant au cours du temps ? Comment les faits se produisent-ils hors de la conscience ? Et quel degré de relation existe-t-il entre la temporalité du vécu et la temporalité du monde à propos duquel nous donnons notre opinion et affirmons nos points de vue ? Ce sont là quelques-unes des questions auxquelles nous devons répondre si nous voulons donner un fondement exact, non pas à une historiologie consacrée en tant que Science, mais à la possibilité qu'elle existe 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 présente davantage les caractéristiques d'un savoir que celles d'une *science*.



## Chapitre II

### Le passé vu sans le fondement temporel





# 1. Conceptions de l'histoire

C'est seulement depuis quelques siècles qu'on a commencé à chercher une raison ou un système de lois qui explique le développement des faits historiques, mais sans rendre compte de la nature des faits eux-mêmes. Pour ces auteurs, il ne s'agit pas seulement de relater les événements mais aussi d'établir un rythme ou une forme qui puisse s'y appliquer. On a également beaucoup discuté à propos du sujet historique et après l'avoir isolé, on a prétendu placer en lui le moteur des faits. Qu'il s'agisse de l'être humain, de la Nature ou de Dieu, personne ne nous a expliqué ce qu'est le changement ou le mouvement historique. La question a été fréquemment éludée en considérant convenu que tout comme l'espace, le temps ne peut être vu en lui-même sinon en relation à une certaine substantialité et l'on s'est tourné alors, sans plus, vers la substantialité en question. Tout cela a donné lieu à une sorte de "puzzle" réalisé par un enfant dans lequel les pièces qui ne s'emboîtaient pas les unes aux autres ont été forcées afin de les faire rentrer dans le jeu. Dans les nombreux systèmes dans lesquels apparaît un rudiment d'Historiologie, il semble que tout l'effort vise à justifier la datation, le moment du calendrier accepté, en disséquant comment les choses sont arrivées, pourquoi elles sont arrivées, comment elles auraient pu arriver, mais sans considérer ce qu'est "arriver", ni comment il est possible, de façon générale, que quelque chose arrive. Nous avons appelé cette façon de procéder en matière d'Historiologie, "l'histoire sans temporalité".

Voici quelques-uns des cas qui présentent les caractéristiques énoncées.

Que Vico<sup>11</sup> ait apporté un nouveau point de vue au traitement de l'Histoire et qu'il passe pour être, dans une certaine

mesure, l'initiateur de ce qui sera connu plus tard sous le nom d'"historiographie", ne dit rien sur le fondement de cette science en soi. En effet, bien qu'il souligne la différence entre "conscience de l'existence" et "science de l'existence" et que, dans sa réaction contre Descartes, il brandisse la connaissance historique, il ne parvient pas pour autant à expliquer le fait historique en tant que tel. Sans doute, son grand apport réside-t-il dans sa tentative d'établir :

1 - une idée générale sur la forme du développement historique ; 2 - un ensemble d'axiomes ; 3 - une méthode ("métaphysique" et philologique)<sup>12</sup>.

Par ailleurs, il donne la définition suivante : « Cette science doit être, pour ainsi dire, une démonstration du fait historique de la providence puisqu'elle doit être une histoire des ordres qu'elle a donnés à la grande cité du genre humain, sans aucune prévision ou décision humaine et très fréquemment contre les desseins mêmes des hommes. Par conséquent, même si ce monde a été créé en un temps particulier, cependant les lois que la providence y a mises sont universelles et éternelles »<sup>13</sup>. Avec cela, Vico établit que : « cette Science doit être une théologie civile raisonnée de la providence divine »<sup>14</sup> 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 de nombreux thèmes propres au romantisme<sup>15</sup>. Méconnaissant la capacité ordonnatrice du penser "clair et distinct", il cherche à pénétrer le chaos apparent de l'Histoire. Son interprétation cyclique en tant que flux et reflux est basée sur une loi de développement de trois ères : la divine (dans laquelle prime le sens), l'héroïque (la fantaisie) et l'humaine (la raison). Ladite loi influencera puissamment la formation de la philosophie de l'Histoire.

Le lien qui unit Vico à Herder<sup>16</sup> n'a pas été suffisamment souligné, mais si nous reconnaissons à Herder la naissance de la philosophie de l'histoire<sup>17</sup>, et pas simplement la compilation historique propre à l'illustration, nous devons concéder à Vico ou bien l'anticipation ou bien l'influence directe dans l'émergence de cette discipline. Herder dira : « ... Si dans le monde, tout a sa philosophie et sa science, pourquoi ce qui nous touche le plus directement, l'histoire de l'humanité, ne devrait-elle pas avoir également une philosophie et une science ? ». D'autre part, les trois lois du développement établies par Herder ne coïncident pas avec celles énoncées par Vico, mais l'idée de l'évolution humaine (à partir de son mode de vie et de son milieu naturel) qui passerait par différentes étapes pour arriver à une société basée sur la raison et la justice, nous rappelle la voix du penseur napolitain.

Déjà chez Comte<sup>18</sup>, la philosophie de l'histoire acquiert une dimension sociale et explique le fait humain. Sa loi des trois stades (théologique, métaphysique et positif) fait encore résonner la conception de Vico. Comte ne se préoccupe pas spécialement d'éclaircir la nature de ces "stades" mais, une fois établis, ils lui 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 »<sup>19</sup>. Il est clair que l'Histoire servira d'outil pour l'action à l'intérieur du schéma de la destinée pratique de la connaissance, au sein du "voir pour prévoir".

## 2. L'histoire comme forme

De même que chez Comte, chez Spengler<sup>20</sup> apparaît un intérêt pratique non dissimulé pour la prévision historique. Une telle prévision lui semble alors possible. Ainsi : « Pour la première fois dans ce livre, on entreprend la tentative de prédire l'histoire. Il s'agit d'entrevoir la destinée d'une culture, la seule de la terre qui se trouve aujourd'hui sur le chemin de la plénitude : la culture de l'Amérique et de l'Europe occidentale. Il s'agit, dis-je, de la poursuivre dans les stades de son développement qui n'ont pas encore été parcourus »<sup>21</sup>. Quant à l'intérêt pratique, il prétend que, du fait 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, cette culture entre déjà dans son "étape déclinante". Et de plus, Spengler a d'autres intérêts lorsqu'il indique un type de politique (tant au sens spécifique qu'au sens large) qui devrait correspondre au moment précis immédiatement postérieur à la culture dans laquelle il écrit<sup>22</sup>.

Pour Comte, l'histoire pouvait encore être comprise à l'échelle humaine. Sa loi des trois stades était valable aussi bien pour l'humanité que pour l'individu dans son développement. Déjà avec Spengler, l'histoire se déshumanise et se transforme en *protoforme biographique universelle* qui n'est en lien qu'avec l'homme biologique (comme avec l'animal et la plante), puisqu'en lui se succèdent la naissance, la jeunesse, la maturité et la mort.

La vision spenglerienne de la "civilisation" en tant qu'ultime moment de la culture n'a pas empêché Toynbee<sup>23</sup> de prendre la civilisation comme unité de recherche. En effet, déjà dans l'introduction à son *Étude de l'histoire*, Toynbee traite du problème de l'unité historique minimale et rejette

“l’histoire nationale” comme étant isolée et irréelle, parce qu’elle correspond à de multiples entités qui embrassent une région plus large. 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 “civilisation”. Le plus intéressant (pour nos fins) réside dans l’interprétation du processus historique. Le sujet de l’histoire n’est déjà plus un être biologique marqué par la destinée mais une entité guidée par des impulsions ou des freins entre ce qui est ouvert et ce qui est fermé. Une sorte de défi-réponse rend compte du mouvement social. Cependant, ni l’impulsion n’est considérée au sens bergsonien strict, ni la conception du défi-réponse n’est une simple transposition de l’idée de stimulus-réponse, de réflexe, 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” ou d’un “dessein” dans l’Histoire. Quoi qu’il en soit, l’accommodation de son modèle à une certaine forme historique le maintient en dehors de la compréhension de la temporalité.



# Chapitre III

## Histoire et temporalité





## 1. Temporalité et processus

Hegel (dans le troisième livre, seconde section de sa *Science de la Logique*) nous avait déjà montré comment faire la distinction entre les processus mécaniques, chimiques et vitaux. Ainsi, « le résultat du processus mécanique n'est plus préexistant à lui-même ; sa fin ne se trouve pas dans son commencement, comme c'est le cas pour la finalité. Le produit est une détermination posée dans l'objet de façon extrinsèque ». Son processus est, de plus, une externalité qui n'en modifie pas la nature même et ne s'explique pas par elle. Plus loin, Hegel nous dira : « notre propre chimie est la négation même de l'objectivité indifférente et de l'extériorité de la détermination ; elle est donc encore affectée par l'indépendance immédiate de l'objet et par l'extériorité. En conséquence, ce n'est pas encore, en soi, cette totalité de l'autodétermination qui résulte du processus chimique et dans laquelle il est plutôt éliminé ». La finalité apparaîtra dans le processus vital dès lors que l'individu vivant se mettra en tension contre sa présupposition originelle et se placera en tant que sujet en soi et pour soi face au présupposé monde objectif.

Il faudra un certain temps après la mort d'Hegel pour que cette esquisse de vitalité devienne le thème central d'un nouveau point de vue, celui de la philosophie de la vie de W. Dilthey. Par "vie", celui-ci ne comprend pas seulement la vie psychique mais aussi une unité qui se trouve en changement d'état permanent et dans laquelle 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 est le temps. L'écoulement du temps apparaît en tant que vécu et a un caractère téléologique :

c'est un processus avec direction. Dilthey a une intuition claire mais ne prétend pas réaliser une construction scientifique. Pour lui, en fin de compte, toute vérité se réduit à l'objectivité et, comme note Zubiri : « ... en appliquant ceci à n'importe quelle vérité, tout, jusqu'au principe de contradiction, serait un simple fait ». Ainsi, les brillantes intuitions de la philosophie de la vie vont avoir une influence considérable sur une nouvelle façon de penser, mais elles seront évasives au moment de chercher un fondement à caractère scientifique.

Dilthey nous expliquera l'histoire depuis "l'intérieur" et à partir d'où celle-ci se produit dans la vie, mais il ne s'attardera pas à préciser la nature même du devenir. C'est ici que nous rencontrons la Phénoménologie qui promet, après d'épuisants détours, de nous mettre face aux problèmes de fond de l'Historiologie. Assurément, la difficulté de la Phénoménologie à justifier l'existence d'un autre "moi" distinct du moi propre et à montrer d'une manière générale l'existence d'un monde différent du "monde" obtenu à la suite de l'époque, fait que la problématique s'étend à l'historicité comme extérieure à l'existential. C'est un thème rémanent que le solipsisme phénoménologique fasse de la subjectivité une monade "sans porte ni fenêtre", pour le dire en suivant cette figure chère à Leibniz. Mais les choses sont-elles ainsi en vérité ? Si c'était 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.

Car il est évident que l'Historiologie ne peut pas récupérer grossièrement des principes recteurs des sciences de la nature, ni des mathématiques, pour les incorporer tels quels dans son propre domaine. Là, nous sommes en train de parler de justifier l'Historiologie en tant que science et, si c'est bien le cas, on doit alors *assister* à son surgissement

sans faire appel non plus à la simple “évidence” de l’existence du fait historique pour ensuite en faire dériver la Science historique. La différence qui existe entre s’occuper d’une région de faits et faire science sur une telle région ne peut échapper à personne, comme le commente Husserl dans sa discussion avec Dilthey : « Il ne s’agit pas de douter de la vérité du fait, il s’agit de savoir si on peut la justifier en la prenant comme universalité de principe ».

Le grand problème qui entoure l’Historiologie c’est que, tant qu’on ne comprendra pas la nature du temps et de l’historicité, la notion de *processus* apparaîtra greffée dans les explications au lieu de faire dériver celles-ci d’une telle notion. C’est pour cela que nous insistons : un penser strict doit prendre en charge le problème. Mais la philosophie a dû 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 pourquoi, lorsque la Phénoménologie effectivement semble remplir les conditions requises 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 se produise, nous devons nous débarrasser de quelques difficultés.

Cernons le thème : la réponse insuffisante d’Husserl sur l’historicité est-elle due à un développement incomplet sur ce point en particulier ou bien est-ce la Phénoménologie qui ne peut faire science de l’intersubjectivité, de la mondanité et, en définitive, des faits temporels externes à la subjectivité ?<sup>24</sup>

Husserl dit dans *les 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 en tant que

détermination intérieure inséparable, alors on trouverait dans l'auto-explicitation du moi un monde propre comme étant à *l'intérieur* et par ailleurs, en parcourant directement ce monde, le moi se trouverait lui-même comme membre des extériorités du monde et ferait la distinction entre lui-même et le monde extérieur. ». Ceci invalide en grande partie ce qui était établi dans les *Idées relatives à une Phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* dans le sens où la constitution du moi, en tant que “moi et monde environnant”, appartient au champ de l'attitude naturelle.

Il y a une grande distance entre 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-là*, 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”.

Nous allons faire un détour avant de retrouver Husserl.

Quand Ibn Hazn<sup>25</sup> explique que le faire humain s'effectue pour “se dé-préoccuper”, il montre que le “se-mettre-avant” est à la racine du faire. Si une Historiologie “vue de l'extérieur” s'était formée 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-préoccupation. Si, en revanche, quelqu'un essayait d'organiser l'Historiologie “vue de l'intérieur”, il essaierait de rendre compte du fait humain historique à partir de la racine du “se-mettre-avant”.

Il en résulterait alors deux types bien différents d'exposés, de recherche et de vérification.

Le second cas tenterait une explication sur les caractéristiques essentielles du fait historique en tant que produit par l'être humain, et le premier se maintiendrait dans des explications psychologiques et mécaniques de l'histoire sans comprendre comment le simple fait de "se dé-préoccuper" peut engendrer des processus et être lui-même un processus. Cette façon de comprendre les choses a primé jusqu'à nos jours 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 clair que de telles positions ont pu être admises même avant Hegel, mais à la suite de leurs explications, le fait d'insister sur ce point dénote pour le moins une exigüité intellectuelle difficilement compensée par la simple érudition historique. Ibn Hazn 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) en tant qu'être-auprès" heideggérien. Il touche la structure fondamentale humaine dans le sens où l'existence est projection et dans cette projection l'existant joue son destin.

Si nous posons les choses de cette manière, nous nous appuyons sur une exégèse de la temporalité par laquelle la compréhension que l'on a d'elle permettra de saisir le projet, le "se-mettre-avant". Une telle exégèse n'est pas accessoire, elle est inéluctable. Il n'y aura pas moyen de savoir comment la temporalité se produit dans les faits, ni comment ils peuvent être temporalisés dans une conception historique si on ne donne pas raison de la temporalité intrinsèque de ceux qui les produisent. Il conviendra ainsi de déterminer : *ou bien l'histoire est un "se produire" qui place l'être humain en qualité d'épiphénomène et dans ce cas, nous ne pourrions parler que d'histoire naturelle (par*

*ailleurs injustifiée sans construction humaine) ; ou bien nous faisons de l'histoire humaine (qui, par ailleurs, justifie toute construction).*

Nous adhérons tout particulièrement à la seconde proposition. Nous verrons donc ce qui a été dit de significatif sur le thème de la temporalité.

Hegel nous a éclairés sur la dialectique du mouvement mais ne l'a pas fait en ce qui concerne la temporalité. Il définit celle-ci comme "l'abstraction du consumer" et il la place à côté du lieu et du mouvement, suivant la tradition d'Aristote (particulièrement dans *l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, chap. *Philosophie de la nature*).

Il nous dira que l'être du temps est le maintenant mais dans la mesure où il n'est déjà plus ou n'est pas encore, et par conséquent comme un non-être. Si on dépouille la temporalité de son "maintenant", bien entendu, on la transforme en "abstraction du consumer" ; mais subsiste le problème du "consumer" en tant que fait qui se déroule. D'autre part, on ne peut appréhender comment, à partir de la position linéaire de "maintenants" infinis (d'après ce qu'il nous explique plus loin), on peut obtenir la séquence temporelle.

« Mais la négativité qui, comme point, se rapporte à l'espace et développe en lui ses déterminations comme ligne et surface n'en est pas moins, dans le domaine de l'être-hors-de-soi, pour elle-même et y posant ses déterminations, mais en même temps comme dans le domaine de l'extériorité, et, par conséquent, apparaissant comme indifférente à l'égard du paisible l'un-à-côté-de-l'autre. Ainsi posée pour soi, c'est la négativité du temps. », (cité par Heidegger dans *Être et Temps*, Traduction E. Martineau\*, p. 320.)

---

\* Nous avons choisi ici la traduction de Emmanuel Martineau, publiée à ses frais en édition numérique hors commerce, l'édition Gallimard disposant des droits sur cette œuvre. Or, la traduction de

Heidegger dira que tant la conception naïve du temps que la conception hégélienne, qui partage la même perception, se produit par le nivellement et la dissimulation qui occulte l'historicité de *l'être-là*, pour qui l'écoulement du temps n'est pas au fond un simple alignement horizontal de "maintenants". Il s'agit, en réalité, du phénomène du détourner le regard de "la fin de l'être dans le monde" au moyen d'un temps infini qui, dans ce cas-là, pourrait ne pas être et ainsi ne pas affecter la fin de l'être-là<sup>26</sup>. Il en résulte que jusqu'à aujourd'hui la temporalité est restée inaccessible, occultée par la conception vulgaire du temps, conception qui le caractérise comme un "un après l'autre" *irréversible*. « Pourquoi le temps est-il irréversible ? De lui-même et justement quand on prête attention exclusivement au flux des "maintenants", on ne discerne 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 public de la temporalité, dont la temporisation, qui advient en premier, "marche" extatiquement vers sa fin si bien qu'elle "est" déjà dans la fin ». Ce n'est donc qu'en partant de la temporalité de l'"être-là" que l'on peut comprendre comment le temps mondain lui est inhérent. Et la temporalité de "*l'être-là*" est une structure dans laquelle coexistent (mais pas l'un à côté de l'autre comme ajoutés) les temps passés et futurs, et ces derniers en tant que projets, ou plus radicalement en tant que "pro-tentions" (comme Husserl l'a enseigné) nécessaires à l'intentionnalité. En réalité, la primauté du futur explique le pré-être-soi-dans-le-monde en tant que racine ontologique de "*l'être-là*"... Ceci a, bien entendu, d'énormes conséquences et

---

François Vézin (éditée chez Gallimard) est extrêmement controversée et a donné lieu à bien d'autres ouvrages s'en offusquant. Heidegger n'ayant pas réfuté lui-même la traduction de Vézin, nous la mentionnons également dans la note suivante.

affecte notre recherche historiologique. Dans la bouche d'Heidegger lui-même : « La proposition "l'être-là 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-là" a lieu dans une "histoire du monde". *L'historicité de "l'être-là" est le fondement d'une possible compréhension historiographique, laquelle porte, à son tour, la possibilité d'un développement intentionné de l'historiographie en tant que science.* » Avec ce qui précède, nous nous trouvons au niveau des prérequis qui doivent être nécessairement dévoilés pour justifier l'émergence d'une science historique.

Au fond, nous sommes revenus à Husserl à partir d'Heidegger<sup>27</sup>. Non pas par rapport à la discussion de savoir si la philosophie doit être ou non une science, mais par rapport au fait que l'analyse existentielle basée sur la Phénoménologie permet le fondement de la Science historiologique. Quoiqu'il en soit, les accusations de solipsisme portées à l'encontre de la Phénoménologie, déjà entre les mains de Heidegger, se sont révélées inconsistantes, et ainsi la structuralité temporelle de "l'être-là" confirme-t-elle, depuis une autre perspective, l'immense valeur de la théorie d'Husserl.



## 2. Horizon et paysage temporel

Il n'est pas nécessaire de discuter ici du fait que la configuration de toute situation s'effectue par représentation de faits passés et de faits plus ou moins possibles dans le futur ; de sorte qu'en les comparant aux phénomènes actuels, ils permettent de structurer ce que l'on appelle la "situation présente". Cet *inévitable* processus de représentation face aux évènements fait qu'en aucun cas, ceux-ci ne portent en eux la structure qu'on leur attribue. C'est pour cela 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 celui qui étudie l'histoire fixe son horizon temporel dans le passé, cela ne signifie pas qu'il arrive à un scénario historique en soi, mais qu'il le configure en fonction de son paysage particulier parce que son étude *actuelle* du passé est articulée comme toute étude de situation (en ce qui concerne la représentation).

Ceci nous amène à réfléchir sur quelques tentatives lamentables dans lesquelles l'historien essaye de "s'introduire" dans le scénario choisi afin de revivre les faits passés sans s'apercevoir qu'une telle "introduction", est, en définitive, l'introduction de son propre paysage actuel. À la lumière de ces considérations, nous faisons remarquer qu'un chapitre important de l'Historiologie doit être dédié à l'étude du paysage des historiens, puisqu'à travers la transformation de celui-ci, on peut également entrevoir le changement historique. En ce sens, ces auteurs de traités illustrent mieux l'époque qu'ils ont vécue que l'horizon historique qu'ils ont choisi pour leur étude.

On pourrait objecter à ce qui précède que l'étude des paysages des historiens se réalise aussi depuis un paysage.

C'est ainsi, en effet, mais cette sorte de *méta-paysage* permet d'établir des comparaisons entre des éléments homogénéisés et, de ce fait, les fait appartenir à une même catégorie.

Un examen primaire de la proposition ci-dessus pourrait conduire à l'assimiler à toute autre vision historiologique. Si un supposé historiologue adhérerait à la "volonté de pouvoir" comme moteur de l'histoire, il pourrait en déduire (selon ce qui a été dit) que les historiens de différentes époques sont les représentants du développement d'une telle volonté, ou alors, s'il partageait l'idée de "classe sociale" en tant que productrice de mobilité historique, il situerait alors les historiens comme représentants d'une classe, et ainsi de suite. De tels historiologues se verraient eux-mêmes, à leur tour, comme les défenseurs conscients de ladite "volonté" ou "classe" et cela leur permettrait d'appliquer leur propre empreinte à la catégorie "paysage". Ils pourraient essayer d'étudier, par exemple, le paysage de la volonté de puissance chez les différents historiens. Cependant, cette tentative 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 qui ne découle pas de la théorie de la volonté. Sur ce point, il est surprenant que de nombreux historiologues aient pu s'approprier des explications de la temporalité éloignées de leur schéma interprétatif, sans avoir eu la nécessité d'éclaircir (d'après leur propre théorie) comment se configure 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 de plus dont on pourrait allégrement se passer.

Ce sujet est une des conditions préalables nécessaires au discours historiologique et on ne peut l'écartier en l'étiquetant de question "psychologique" ou "phénoménologique" (c'est-à-dire "byzantine"). Nous nous opposons à ces antéprédicatifs, d'où découlent des désignations comme celles que nous avons mentionnées et nous affirmons, avec plus d'audace encore, 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.<sup>28</sup> S'il est vrai que le regard de l'observateur, dans ce cas-là le regard de l'historiologue, se modifie lorsqu'il se pose sur un nouvel objet, le paysage dont dispose l'observateur, contribue à diriger son regard. Si l'on opposait à ceci l'idée d'un regard libre orienté sans suppositions vers le fait historique qui fait irruption (comme cela arrive parfois avec le regard attiré par réflexe par un stimulus soudain de la vie quotidienne), on devrait alors considérer que la mise en situation devant le phénomène émergeant se produit déjà à l'intérieur de 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 qu'une telle position est le transfert d'une conception dans laquelle le sujet est un simple reflet des stimuli externes. À son tour, une telle obéissance aux "conditions objectives" montre la dévotion à la Nature que vouait une certaine anthropologie, dans laquelle l'homme était un simple moment de celle-ci et donc, lui-même un être naturel.

À d'autres époques, on s'est certainement interrogé et on a répondu à propos de la nature de l'être humain sans remarquer que ce qui le définissait était précisément son

historicité et, évidemment, son activité transformatrice du monde et transformatrice de lui-même<sup>29</sup>.

Par ailleurs, nous devons reconnaître que de même qu'à partir d'un paysage on peut faire des incursions dans des scénarios posés par différents horizons temporels (c'est-à-dire ce qui vient habituellement à l'esprit de l'historien qui étudie un événement), de même il arrive que dans un même horizon temporel, en un même moment historique, coïncident les points de vue de ceux qui sont contemporains et donc coexistent, mais ils le font depuis des *paysages de formation* différents en raison d'accumulations temporelles non homogènes. Cette découverte met en évidence ce que l'on a subi jusqu'à il y a très peu de temps, en faisant ressortir l'énorme distance entre les perspectives maintenues par les différentes générations. Celles-ci, même si elles occupent la même scène historique, le font à partir de différents niveaux de situations et de vécus.

Même si le thème des générations a été traité par plusieurs auteurs (Dromel, Lorenz, Petersen, Wechssler, Pinder, Drerup, Mannheim, etc.), c'est à Ortega y Gasset que nous devons d'avoir établi dans sa théorie des générations, le point d'appui pour comprendre le mouvement intrinsèque du processus historique<sup>30</sup>. Si l'on veut donner raison au devenir des faits, alors il faudra faire un effort similaire à celui que réalisa Aristote lorsque, grâce aux concepts de puissance et d'acte, il essaya d'expliquer le mouvement. L'argumentation fondée 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 poulie de transmission, d'un agent qui reste externalisé.

### 3. L'histoire humaine

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

Ajoutons ceci : la référence en situation est le propre corps. C'est en lui que son moment subjectif entre en relation avec l'objectivité et c'est par lui que l'être humain peut se comprendre comme "intérieurité" ou "extériorité" selon la direction qu'il donne à son intention, à son "regard". Face à 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 intermédiation du propre corps. Ainsi, le monde en général et les autres corps humains - que le propre corps peut atteindre et dont il registre l'action - posent les *conditions* dans lesquelles la constitution humaine configure sa situation. Ces éléments conditionnants déterminent la situation et se présentent en tant que *possibles* dans le futur et dans la relation future avec le propre corps. De cette façon, la situation présente peut être comprise comme modifiable dans le futur.

Le monde est expérimenté comme étant extérieur au corps, mais le corps est également vu comme partie du monde, puisqu'il agit sur celui-ci et en reçoit son action. De telle sorte que la corporéité 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-propre-de-l'intention, au sens temporel et au sens spatial. Temporellement au sens où l'on peut actualiser dans le futur le possible de l'intention ; spatialement au sens de représentation et image de l'intention<sup>31</sup>. Le destin du corps est le monde et, en tant que partie du monde, son destin est de se transformer. Dans cet advenir, les objets sont des amplifications des possibilités corporelles et les corps d'autrui apparaissant comme des multiplications de ces possibilités, dans la mesure où ils sont gouvernés par des intentions que l'on reconnaît comme étant similaires à celles qui dirigent notre propre 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 souffrance (mentale). Ainsi, le dépassement de la douleur n'est pas simplement une réponse animale, mais une configuration temporelle dans laquelle prime le futur, et qui se transforme en une impulsion fondamentale de la vie, même si celle-ci ne se trouve pas en situation d'urgence dans cet instant précis. Pour cela, hormis la réponse immédiate, réflexe et *naturelle*, la réponse différée et la construction pour éviter la douleur sont impulsées par la souffrance face au danger et sont re-présentées comme 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 de base qui guide l'action. C'est cette intention qui a rendu possible la communication entre les corps et les intentions diverses dans ce que nous appelons la "constitution sociale".

La constitution sociale est tout aussi historique que la vie humaine, elle configure la vie humaine. Sa transformation est continuelle, mais d'une façon différente de celle de la nature. Dans celle-ci, les changements n'ont pas lieu grâce à des intentions. La nature se présente comme un "recours" pour dépasser la douleur et la souffrance et comme un "danger" pour la constitution humaine, c'est pour cela que son destin 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, pas seulement dans sa position, mais dans sa disponibilité motrice ; pas seulement dans son extériorité mais dans son intériorité ; pas seulement dans la confrontation mais dans l'adaptation...

Le monde naturel, en tant que nature, va en reculant à mesure que l'horizon humain s'amplifie. La production sociale continue et se développe, mais cette continuité peut se donner non seulement par la présence d'objets sociaux qui, bien que porteurs d'intentions humaines, n'ont pas pu (jusqu'à maintenant) continuer de s'amplifier. La continuité est donnée par les générations humaines qui ne sont pas placées "les unes à côté des autres", mais interagissent et se transforment. Ces générations qui permettent continuité et développement sont des structures dynamiques, elles sont le temps social en mouvement, sans lequel une société tomberait en état de nature et perdrait sa condition de société.

Par ailleurs, il se trouve qu'en tout moment historique coexistent des générations de niveaux temporels différents, de rétentions et de protentions différentes et par conséquent, elles configurent des paysages de situations différents. Le corps et le comportement des enfants et des anciens révèlent, pour les générations actives, une présence

dont on provient et une autre vers laquelle on se dirige et, à leur tour, pour les extrêmes de cette triple relation, des emplacements temporels également extrêmes. Mais cela ne s'arrête jamais, car tandis que les générations actives vieillissent et que les anciens meurent, les enfants se transforment et commencent à occuper des positions actives. Entre-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 placés dans la même scène sociale peuvent être considérés comme contemporains, du fait qu'ils vivent en un même temps (en référence à la datation), mais on observe une contemporanéité non homogène (quant à sa temporalité interne : mémoire, projet et paysage de situation). En réalité, la dialectique générationnelle s'établit entre des "franges" plus contiguës qui essaient d'occuper l'activité centrale (le présent social) en accord avec leurs intérêts et leurs croyances. Quant aux idées que les générations en dialectique mettent en évidence, elles prennent forme et fondement à partir des antéprédicatifs basiques de leurs propres formations, ce qui inclut un registre interne de futur possible.

Il est sans aucun doute possible qu'avec le "réticule" ou "l'atome" minimal du moment historique, on puisse comprendre des processus plus vastes (pour ainsi dire, des "dynamiques" moléculaires de la vie historique). Bien entendu, il faudrait développer une théorie complète de l'Histoire. Une telle entreprise n'a rien à voir avec les limites fixées dans ce petit travail.



## 4. Les prérequis à l'Historiologie

Ce n'est pas à nous de décider des caractéristiques que doit prendre l'Historiologie en tant que science. Ceci est la tâche des historiologues et des épistémologues. Notre préoccupation a été de faire surgir les questions nécessaires à la compréhension fondamentale du phénomène historique vu "à partir de l'intérieur", sans laquelle l'Historiologie pourrait devenir une science de l'Histoire dans un sens formel mais pas une science de la temporalité humaine dans un sens profond.

*Ayant compris la structure spatio-temporelle de la vie humaine et de sa dynamique sociale générationnelle, nous sommes maintenant en mesure de dire que sans l'adoption de ces concepts, il n'y aura pas d'Historiologie cohérente. Ce sont précisément ces concepts qui se transforment en conditions préalables nécessaires à la future Science de l'Histoire.*

Pour finir, considérons ces quelques idées. La découverte de la vie humaine en tant qu'ouverture a brisé les vieilles barrières qui existaient entre une "intérieurité" et une "extériorité" acceptées par les philosophies antérieures. Les philosophies antérieures n'avaient pas non plus suffisamment expliqué comment l'être humain appréhende la spatialité et comment il est possible qu'il agisse en elle. Parce qu'avoir déterminé que le temps et l'espace sont des catégories de la connaissance - ou choses similaires - ne nous apprend rien sur la constitution spatio-temporelle du monde, et plus particulièrement de l'être humain. C'est pourquoi cette brèche entre la philosophie et les sciences physico-mathématiques est restée ouverte, infranchissable jusqu'à maintenant. Ces dernières ont fini par donner leur avis particulier sur l'extension et la

durée de l'être humain et de ses processus intérieurs et extérieurs. Les déficiences de la philosophie antérieure ont cependant permis de faire fructifier l'indépendance des sciences physiques et mathématiques. Ceci a entraîné certaines difficultés dans la compréhension de l'être humain et de son sens et, par conséquent, dans la compréhension du sens du monde, et ainsi l'Historiologie primitive s'est débattue dans l'obscurité de ses concepts fondamentaux. Aujourd'hui, ayant compris la constitution structurelle de la vie humaine et comment la temporalité et la spatialité font partie de cette constitution, nous sommes en condition de savoir comment agir vers le futur en sortant d'un "naturel" être-jeté-dans-le-monde, en sortant d'une pré-histoire de l'être naturel et en générant intentionnellement une Histoire mondiale, le monde se convertissant alors en pro-thèse de la société humaine.

---

## Notes à Discussions Historiologiques

- <sup>1</sup> « Ce mot - historiologie - est employé ici pour la première fois, je crois... ». Et plus loin : « Est inacceptable dans l'historiographie et la philologie actuelles, le déséquilibre existant entre la précision, utilisée pour obtenir ou manier les données, et l'imprécision, ou plutôt la misère intellectuelle, dans l'usage des idées constructives. C'est contre cet état de fait dans le règne de l'Histoire, que se dresse l'historiologie. Elle se meut par la conviction que l'Histoire, comme toute autre science empirique, doit avant tout être une construction et non un "agrégat" - pour employer le terme qu'Hegel a maintes et maintes fois adressé aux historiens de son temps -. La raison que ceux-ci pouvaient avoir contre Hegel - s'opposant au fait que le corps historique soit issu directement de la philosophie - ne justifie pas la tendance chaque fois plus marquée dans ce siècle, à se contenter d'agglutiner des données. Un pour cent de celles qui ont déjà été récoltées il y a longtemps et travaillées avec soin suffirait à élaborer quelque chose d'une portée scientifique beaucoup plus authentique et substantielle que tout ce que peuvent nous présenter les livres d'Histoire. »

ORTEGA Y GASSET José, *La Philosophie de l'Histoire de Hegel et l'Historiologie*, Revista de Occidente, février 1928. Inséré dans Kant-Hegel-Scheler, Madrid, Alianza, 1982, pp. 61 et 72, (non édité en français, traduction par nos soins).

- <sup>2</sup> HÉRODOTE (484-420 av. J.-C.), *Histoires*.
- <sup>3</sup> TITE LIVE (59 av. J.-C.- 17 ap. J.-C.), *Histoire de Rome* (connue ensuite sous le nom *Les Décades*).
- <sup>4</sup> Voici, à titre d'exemple, la citation suivante : « Je commencerai ce travail du Consulat de Sergio Galba pour la seconde

fois, et de Tito Vinio. Car de nombreux écrivains se sont rendu compte des faits de ces premiers siècles, sept cent vingt 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 journée d'Actium, et que l'on ait réduit à un seul l'empire du monde pour la paix universelle, la fine fleur des génies manqua et la vérité fût ainsi offensée de nombreuses manières. » *TACITE Cornélius, Histoires*, du manuscrit MÉDICEUS II, de la Réal Biblioteca M. Laurenziana, Trad. C. Coloma, Madrid, Librairie des successeurs d'Hernando, 1913, p. 1. (Traduction par nos soins à partir de la note correspondante dans la version espagnole de cet écrit.)

- <sup>5</sup> Virgile a vécu entre 70 et 19 av. J.-C. Le poète commença son œuvre maîtresse une fois que César Octave eût consolidé l'empire après la bataille d'Actium. À cette époque, Virgile était une célébrité reconnue pour ses productions : *les Bucoliques et les Géorgiques*. Mais c'est à partir de son nouveau travail qu'il bénéficia 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 toute façon, il s'agit de quelqu'un qui tend vers les intérêts officiels. Virgile place la généalogie de Rome dans l'épopée d'Énée. L'histoire remonte à la fin de la guerre de Troie. Les dieux ont prophétisé à Énée qu'il aurait une descendance qui gouvernerait le monde. Sur le bouclier que Vulcain forge au héros, apparaissent les tableaux historiques de ce qu'il adviendra, jusqu'à la figure centrale de César Auguste, l'empereur qui apportera la Paix universelle. Chez Virgile, le sens de l'Histoire est divin parce que ce sont les dieux qui redressent les actions humaines vers leurs propres desseins (comme il arrive dans sa source d'inspiration homérique), mais cela n'empêche pas que l'on puisse interpréter un tel Destin d'après les desseins terrestres du poète et de son protecteur... Au XIV<sup>ème</sup> siècle viendra *La Divine Comédie* dans laquelle un autre poète reprendra le fil de

Virgile et l'adoptera comme guide dans ses incursions à travers des territoires mystérieux, ce qui renforcera considérablement l'autorité de ce modèle.

- <sup>6</sup> Voici un cas. Dans *l'Encyclique Divino Afflante Spiritu*, Pie XII, faisant référence au *Livre de Daniel*, parlait des « difficultés du texte qui n'ont pas encore été résolues ». En effet, même si les difficultés ne sont pas énumérées, nous pouvons en faire ressortir certaines par nous-mêmes. Le livre a été conservé en trois langues : hébreu, araméen et grec. Les parties hébraïques et araméennes s'inscrivent dans le canon juif des Écritures. La partie grecque a été reconnue par l'Église Catholique qui, avec la version des LXX, l'a reçue des apôtres comme faisant partie de leurs Écritures. De leur côté, les Juifs ne comptent pas Daniel parmi les prophètes mais parmi les hagiographes. Par ailleurs, quelques chrétiens, inspirés par les Écritures éditées par les Sociétés Bibliques Unies (sur la base de la version de Cassiodore de Reina, 1569), se sont retrouvés avec un Daniel très modifié par rapport à celui des Catholiques, par exemple dans la version de Eloino Nacar 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, 1909 et 1960 intervenant par la suite. Dans la version catholique apparaissent de longs fragments inexistant dans la version protestante, tels que les *Deutérocanoniques* (Gr 3, 24.90) et l'*Appendice* (Gr 13.14). Pourtant, les difficultés majeures ne sont précisément pas 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. J.-C.). 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. J.-C.

Dans une note à propos de la *Bible*, (Ed 23, Paulinas), l'érudit M. Revuelta Sañudo remarque : « Les références historiques des six premiers chapitres ne coïncident pas avec ce que l'Histoire nous dit d'eux. Selon le texte, Balthasar est fils et

successeur immédiat de Nabuchodonosor et le dernier roi de la dynastie. En réalité, Nabuchodonosor a eu comme successeur son fils Evil-Mérodach (Amel-Marduk ("homme de Marduk"), 562-560) et comme quatrième successeur non-dynastique Nabonide (Nabû-na'id ("Nabu est loué") 556-539) qui partagea le trône avec son fils Balthasar (Bel-Shazar). Babylone tomba définitivement aux mains de Cyrus, et non pas de Darius le Mède, inconnu de l'histoire ». Ce défaut historique ne peut pas être interprété comme étant forcé de mauvaise foi mais comme un élément de plus s'ajoutant à la déformation du texte.

D'autre part, dans la vision prophétique de Daniel, est relatée la succession des règnes sous forme d'allégories qui correspondent aux cornes de la Bête et qui ne sont rien d'autre que les règnes d'Alexandre le Grand, Séleucos Ier Nicator, Antiochos Ier Sôter, Antiochos II Théos, Séleucos II Callinicos, Séleucos IV Philopator, Héliodore et Démétrios Ier Sôter. Tout en interprétant librement ces allégories, on peut penser que l'esprit prophétique de Daniel anticipe de quelques siècles, mais quand on lit l'explication, apparaissent des tournures de phrases qui correspondent à plus de 300 ans plus tard. Il est dit : « Le grand bélier à deux cornes que tu as vu, ce sont les rois de Médie et de Perse ; le bouc mâle, c'est le roi de Grèce ; et la grande corne entre ses yeux, c'est le premier roi ; elle se brisera et d'autres cornes sortiront à sa place, quatre rois se dresseront dans la nation, mais ils n'auront pas la même force que celui-ci ». Évidemment, on fait référence à la lutte de l'empire Perse contre la Macédoine (334-331 av. J.-C.) et à la division du nouvel empire à la mort d'Alexandre. Daniel prophétise des événements qui se dérouleront 250 ans après, alors qu'en réalité ces interpolations sont probablement du Ier siècle av. J.-C. sous l'influence des Maccabées, ou bien encore plus tard, sous l'influence chrétienne. En 11, 1-5., on lit : « ...Il y aura encore trois rois en Perse et le quatrième accumulera plus de richesses que les autres ; quand ses richesses l'auront rendu puissant, il accumulera plus de richesses que les autres. Quand il sera

puissant de par sa richesse, il se dressera contre le royaume de Grèce. Mais en ce royaume se dressera un roi valeureux qui règnera avec un grand pouvoir et fera tout ce qu'il voudra. Et quand il arrivera au sommet, son royaume sera brisé et divisé aux quatre vents ; il ne reviendra pas à ses descendants et ne sera plus aussi puissant, il sera donc divisé et passera aux mains d'autres gens. » Et en effet, il fut divisé à la mort d'Alexandre (323 av J.-C) entre ses généraux (et non pas à sa descendance) en 4 royaumes : Égypte, Syrie, Asie Mineure et Macédoine. Pendant ce temps, dans Maccabées, on rend compte sans artifice de ces faits historiques. Mais le récit Maccabées, écrit en hébreu, fut probablement rédigé entre 100 et 60 av J.-C. Enfin, les différences de sens données aux diverses traductions sont notables, comme c'est le cas pour les traductions juive et catholique. Dans Daniel 12.4, la première dit : « Beaucoup passeront, la sagesse augmentera » (du texte hébreu révisé par M.H Leteris, traduction en castillan par A. Usque, Ed Estrellas, Bs. As., 1945) ; et la seconde la présente ainsi : « Beaucoup s'égareront et l'iniquité augmentera ». La déformation historique de Daniel finit par donner une grande autorité prophétique à ce livre, et c'est pour cela que Jean de Patmos reprend son système d'allégorisation dans l'Apocalypse (particulièrement à 17, 1-16), renforçant ainsi l'ancien modèle tout en octroyant un prestige à la nouvelle œuvre.

<sup>7</sup> L'activité de manipulation systématique de l'information quotidienne a déjà été traitée, non seulement par des spécialistes de ce thème et des historiographes, mais également par des écrivains de science-fiction, parmi lesquels G. Orwell qui, dans son *1984*, donne quelques-unes des descriptions les plus abouties.

<sup>8</sup> 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 s'appuie pas sur une perspective kantienne qui nie la connaissance de la chose en soi, ni sur un relativisme sceptique

envers l'objet de connaissance historique. Dans le même sens, nous avons dit ailleurs : « Bien entendu, on continuera de comprendre le processus historique comme le développement d'une forme qui ne sera finalement que la forme mentale de ceux qui voient les choses de cette façon. Et peu importe à quel type de dogme on aura recours, car le tréfonds qui dicte une telle adhésion sera toujours ce que l'on souhaite voir ». SILO, *Humaniser la terre, Le paysage humain*, Éd. Références, Paris, 1997. (Traduction révisée pour l'édition de 2018 sous le titre, *Les paysages*.)

- <sup>9</sup> Souvenons-nous, à titre d'exemple, du cas de Schliemann et de ses pénibles découvertes.
- <sup>10</sup> 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. Étant 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 déclaration violente, mais consciente, sur son propre point de vue : « Voilà la conséquence d'une erreur profondément enracinée sur l'essence de l'art en général. Cette erreur a son expression dans la croyance, sanctionnée pendant de nombreux siècles, que l'histoire de l'art est l'histoire de la capacité artistique, et que l'objectif 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 a été estimé comme progrès artistique. La question de la volonté artistique ne s'est jamais posée car cette volonté paraissait fixe et indiscutable. Seule la capacité a été sujet d'évaluation, toutefois la volonté ne l'a jamais été. On a donc réellement cru que l'humanité avait eu besoin de millénaires pour apprendre à dessiner avec exactitude, c'est-à-dire avec une vérité naturelle ; on a réellement cru qu'à chaque moment, la production artistique a été déterminée par des progrès ou



des reculs dans la capacité. La connaissance est passé inaperçue - pourtant si proche et même incontournable pour tout chercheur qui veut comprendre les nombreuses situations de l'histoire de l'art -, que cette capacité n'est qu'un aspect secondaire qui reçoit proprement sa détermination et sa règle de la volonté, facteur supérieur et unique déterminant. Mais - comme nous l'avons dit - la recherche actuelle dans le domaine artistique ne peut plus se passer de cette connaissance. Pour cela, la maxime suivante doit être prise comme axiome : on a pu tout ce qu'on a voulu, et ce qu'on n'a pas pu faire c'est parce que 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 est exclue en tant que critère de valeur », WORRINGER Wilhelm, *L'art gothique*, traduit de l'allemand par Daniel Decourdemanche, Éditions Gallimard, Paris, 1941.

- 11 VICO Giambattista (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 quali si ritrovano altri principi del diritto naturale delle genti*. (Ndt : G. VICO, *La Science Nouvelle, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, 1744, traduit de l'italien et présenté par Alain PONS, Paris, Fayard, 2001.)
- 13 VICO Giambattista, *La Science Nouvelle*, Éd. Gallimard, Paris, 1993.
- 14 *Op. Cit.*
- 15 GIUSSO Lorenzo, *La filosofia de G.B. Vico e l'età barocca*, Perrella Editore, Roma, 1943.
- 16 VON HERDER Johann Gottfried (1744 - 1803)

- <sup>17</sup> En réalité, il s'agit d'une conception "bio-culturelle" de l'histoire, mais pour autant pas moins philosophique 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".
- <sup>18</sup> COMTE Auguste (1798 - 1857)
- <sup>19</sup> COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Schleicher, § 73. Inexistant au § 73 de l'édition française de la Société Positiviste Internationale. (Ndt. : Citation en français dans le texte)
- <sup>20</sup> SPENGLER Oswald (1880 - 1936)
- <sup>21</sup> SPENGLER Oswald, *Le déclin de l'Occident, Introduction*, (2 tomes 1918-1922), Éd. Gallimard, 1948, traduction Mohand Tazerout, réédition 2000.
- <sup>22</sup> SPENGLER Oswald, *Années décisives : l'Allemagne et le développement historique du monde* (1933), 7e éd., Mercure de France, Paris, 1943.
- <sup>23</sup> TOYNBEE Arnold (1899 - 1975)
- <sup>24</sup> 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 considérée - selon l'opinion de Ricœur - comme l'équivalent et le substitut de l'ontologie de Descartes, qui l'introduit dans sa *IIIe Méditation*, par l'idée d'infini et par la reconnaissance de l'être dans la présence même de cette idée. Alors que Descartes transcende le cogito grâce au 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 divina* (Cf. Paul Ricœur, *Étude sur les Méditations cartésiennes de Husserl*, dans la

Revue Philosophique de Louvain, 53, 1954, p. 77). Le problème de l'intersubjectivité s'était déjà posé à Husserl à l'occasion de l'introduction à la réduction. Quelques cinq années après, il étend la réduction à l'intersubjectivité dans ses leçons sur le *Grundprobleme der Phänomenologie* dictées pendant le semestre de l'hiver 1910/1911 à Göttingen. En différentes occasions, Husserl fait allusion à ces leçons désormais publiées dans le tome XIII de la *Husserliana* (cf. surtout *Formale und transzendente Logik*, p. 215, note). Il y annonce le bref exposé des investigations qui apparaîtront dans les *Méditations cartésiennes* ; mais il signale qu'il y a de nombreuses et difficiles recherches spéciales, explicites, qu'il compte publier l'année suivante. Comme on le sait, Husserl ne parvint pas à publier ces investigations explicites sur ces thèmes spéciaux de l'intersubjectivité... », HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Traduction G. Pfeifer et E. Lévinas, Éditions Vrin, Paris, 1979, réédition 2000.

<sup>25</sup> Cit. art. "Cuidado", *Diccionario de filosofía*, FERRATER MORA José, Madrid, Alianza, 1984.

<sup>26</sup> « Rien n'illustre plus éloquemment la thèse maîtresse de l'interprétation courante du temps, à savoir que le temps est "infini", que le nivellement qui est au centre d'une telle explicitation et la dissimulation dont pâtit le temps au monde et donc aussi la temporalité en général. Le temps se donne d'emblée comme succession ininterrompue de "maintenants". Chaque maintenant est déjà aussi un "tout à l'heure" ou encore un "tout de suite". Si la caractérisation du temps s'en tient prioritairement et exclusivement à cette suite, alors il est inscrit dans son principe qu'en tant que telle on n'y saurait trouver ni commencement ni fin. Tout récent maintenant est comme maintenant chaque fois un toujours déjà, un aussitôt déjà plus, ainsi, est-il du temps au sens du déjà plus maintenant, du passé ; tout prochain maintenant est chaque fois juste un pas encore, il est donc du temps au

sens du pas-encore-maintenant du “futur”. Le temps est donc infini “d’un côté comme de l’autre”. Cette thèse sur le temps n’est possible que si l’on est orienté sur l’“en soi” livré à lui-même d’un cours de maintenant là-devant où le phénomène plénier du maintenant est dissimulé pour tout ce qui est de la datation, de la mondanité, de la constitution en phases et de la divulgation inhérente au dasein où il en est même réduit à en être un fragment non reconnaissable. “Pense-t-on” dans la perspective de l’être-là-devant ou du non-être-là-devant, la suite des mainteneurs jusqu’au bout, alors jamais on ne lui trouvera de bout, on en conclut que le temps est infini. », HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. François Vézin, Gallimard, 1986, p. 491.

<sup>27</sup> Malgré la déclaration de Husserl : « ...Rien à voir avec la sagacité heideggérienne, avec ce génial manque de scientificité », Cit. par Iso Kern, Tome XV des *Husserliana*, XXs.

<sup>28</sup> Le concept de “paysage” est tellement nécessaire qu’il apparaît comme évident dans les déclarations des physiciens contemporains. Ainsi Schrödinger, en tant qu’illustre représentant de ces derniers, nous dit : « Qu’est-ce que la matière ? Comment allons-nous représenter la matière dans notre esprit ? La première forme de la question est plutôt ridicule. (Comment pourrions-nous dire ce qu’est la matière- ou, si nous en venions à ce problème, qu’est-ce que l’électricité – l’une et l’autre étant des phénomènes observables une seule fois ?). La seconde forme trahit déjà un changement radical d’attitude, la matière est une image de notre esprit ; l’esprit est donc antérieur à la matière (nonobstant l’étrange dépendance empirique de nos processus mentaux à l’égard des propriétés physiques d’une certaine portion de matière : notre cerveau). Pendant la seconde moitié du XIXe siècle, la matière semblait être la chose permanente, à laquelle nous pouvions nous attacher. Il y avait une certaine masse de matière qui n’avait jamais été créée (pour autant que le physicien pouvait le savoir) et qui ne

pourrait jamais être détruite ! On pouvait compter sur elle et on avait le sentiment qu'elle était incapable de s'échapper des mains qui la manipulaient. De plus, aux yeux des physiciens, cette matière était soumise à des lois rigides qui présidaient à son comportement et à son mouvement – et elle y était soumise dans chacune de ses parties. Chaque portion de matière se mouvait suivant les forces qu'exerçaient sur elle les parties voisines, conformément à leur situation relative. On pouvait prédire son comportement. Toute son évolution future était déterminée de façon rigide par les conditions initiales. Tout ceci était très satisfaisant, du moins dans les sciences physiques, pour autant que seule intervienne la matière externe inanimée. Mais lorsqu'il s'agit d'appliquer ce principe à la matière qui constitue notre propre corps, ou celui de nos amis, ou même celui de notre chat et de notre chien, nous rencontrons une difficulté bien connue en ce qui concerne la liberté apparente que possèdent les êtres vivants de mouvoir leurs membres à leur gré. Nous nous occuperons de cette question plus loin. Pour le moment, je voudrais essayer d'expliquer le changement radical qui s'est produit dans les idées sur la matière au cours de la seconde moitié du siècle dernier. Il s'est fait jour graduellement, sans qu'on le remarque et sans que personne ne se préoccupe de le provoquer. Nous étions persuadés que nous nous mouvions toujours dans le vieux cadre d'idées "matérialistes", lorsqu'il s'est avéré que nous l'avions déjà quitté. », SCHRÖDINGER Erwin, *Science et Humanisme, la physique de notre temps*, traduction de l'anglais par Jean LADRIÈRE pour la première édition en 1954, Éditions du Seuil, Paris, 1992, pp. 31-33. (Ndt. : La seconde édition est coordonnée et présentée par Michel Bitbol, sans que ce texte ait été traduit directement de l'allemand au français. Ce qui explique peut-être quelques différences avec la note correspondante de cet ouvrage dans son édition originale en espagnol.)

<sup>29</sup> 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 sembla ne pas 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, d'information et de communication, il est évident que pour beaucoup cela se fait à contre cœur en l'obscurcissant avec les "dangers" que le progrès engendre 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.

<sup>30</sup> Que semblable conception soit passée quasi inaperçue dans le monde de l'historiologie est l'un de ces grands mystères, ou plutôt tragédies, qui s'explique par l'action d'antéprédicatifs actuels faisant pression dans l'environnement culturel. À l'époque de la prédominance idéologique allemande, française et anglo-saxonne, la pensée d'Ortega y Gasset fut associée à une Espagne qui, à la différence d'aujourd'hui, marchait à contresens du processus historique. Pour comble, quelques-uns de ses commentateurs firent de cette œuvre féconde, une exégèse petite et intéressée. Vu sous un autre angle, Ortega y Gasset paya cher l'effort de traduire dans un langage accessible, quasi journalistique, d'importants thèmes philosophiques. Cela ne lui fut jamais pardonné par les mandarins de la pédante académie des dernières décennies.

<sup>31</sup> Voir *Psychologie de l'image*, première partie de cet ouvrage.



Imprimé en France à 300 exemplaires

COPYMEDIA

25 Avenue de Guitayne

33610 CANEJAN

Achevé d'imprimer en Avril 2019

Dépôt légal : Mai 2019

[www.editions-references.com](http://www.editions-references.com)

Éditions Références

Parc d'Étude et de Réflexion La Belle Idée

847, Route de Montmirail

77750 Bassevelle

[info@editions-references.com](mailto:info@editions-references.com)

Tel. : 06 63 19 42 33