

Contributions à la Pensée

Silo

Version de traduction en français non définitive
Claudie.baudoïn@gmail.com

SOMMAIRE

| | |
|---|---------------|
| <i>PSYCHOLOGIE DE L'IMAGE</i> | 3 |
| Introduction | 4 |
| Chapitre 1 Le problème de l'espace dans l'étude des phénomènes de conscience | 5 |
| Antécédents. | 6 |
| Distinctions entre sensation, perception et image | 9 |
| L'idée de "la conscience : une façon d'être dans le monde" comme précaution descriptive face aux interprétations de la psychologie naïve..... | 10 |
| Le registre interne de l'image se situant en un certain "lieu" | 12 |
| Chapitre 2 L'emplacement de ce qui est représenté dans la spatialité de la représentation. | 13 |
| Différents types de perception et de représentation | 14 |
| L'interaction des images se rapportant aux différentes sources perceptuelles..... | 15 |
| La représentation et son aptitude au transformisme..... | 16 |
| La reconnaissance et la non reconnaissance de ce qui est perçu..... | 17 |
| Image de la perception et perception de l'image | 18 |
| Chapitre 3 Configuration de l'espace de représentation. | 20 |
| Variations de l'espace de représentation selon les niveaux de conscience..... | 21 |
| Variations de l'espace de représentation dans les états altérés de conscience..... | 23 |
| Nature de l'espace de représentation | 25 |
| Coprésence, horizon et paysage dans le système de représentation..... | 26 |
| <i>DISCUSSIONS HISTORIOLOGIQUES</i> | 28 |
| Introduction | 29 |
| Chapitre 1 Le passé vu à partir du présent | 31 |
| 1. La déformation de l'histoire médiatae | 32 |
| 2. La déformation de l'histoire immédiate. | 35 |
| Chapitre 2 Le passé vu sans le fondement temporel | 36 |
| 1. Conceptions de l'histoire..... | 37 |
| 2. L'histoire comme forme..... | 39 |
| Chapitre 3 | 40 |
| Histoire et temporalité | 40 |
| 1. Temporalité et processus | 41 |
| 2. Horizon et paysage temporel..... | 45 |
| 3. L'histoire humaine | 48 |
| 4. Les pré-requis à l'Historiologie..... | 50 |

PSYCHOLOGIE DE L'IMAGE

Introduction

Lorsque nous parlons “d’espace de représentation”, certains pourraient penser à une sorte de “contenant” à l’intérieur duquel se trouvent certains “contenus” de conscience. Si en plus, ils croient que ces “contenus” équivalent aux images et que celles-ci opèrent comme de simples copies de la perception, nous devons faire face à quelques difficultés avant de nous mettre d’accord. En effet, ceux qui pensent ainsi se placent dans la perspective d’une psychologie naïve, tributaire des sciences naturelles dont le point de départ ne remet pas en question la vision orientée vers l’étude des phénomènes psychiques en terme de matérialité.

Il est 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 manière d’être *qui ne peut être indépendante de la spatialité* et une manière d’être dans laquelle les nombreuses fonctions accomplies par l’image dépendent de la *position* qu’elle occupe dans cette spatialité.

Chapitre 1

Le problème de l'espace

dans l'étude des phénomènes de conscience

Antécédents.

Il semble extrêmement curieux de constater que de nombreux psychologues, en se référant aux phénomènes que produit la sensation, aient placés ceux-ci dans un espace externe, et qu'ensuite ils aient traité les faits de la représentation (comme s'il s'agissait de simples copies de ce qui est perçu) sans se soucier de spécifier "où" de tels phénomènes avaient lieu. Ils ont décrit les faits de la conscience en les reliant à l'écoulement du temps (sans expliquer en quoi consistait cet écoulement), et ils ont interprété les sources de ces faits comme causes déterminantes (localisées dans l'espace externe). Ils pensaient certainement avoir ainsi épuisé 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 pas 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 fut d'essayer de comprendre si la représentation 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 étrange que justement ce philosophe, qui nous a rapprochés de la compréhension des données immédiates et indubitables de la pensée, 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 connaissait le thème de l'emplacement précis des phénomènes dans l'espace. Disposant donc de tous les éléments nécessaires (d'une part, son *Doute de la méthode* 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 qu'il finisse 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 naïve et qu'il prenne un sens propre, et ceci en prenant pour base la revalorisation (en vérité la recréation) de l'idée d'*intentionnalité*, qui avait été déjà soulignée par la scolastique dans ses études sur Aristote. Le mérite en revient à F. Brentano. Il y a dans son œuvre de nombreuses références au problème qui nous occupe, et même s'il ne le formula pas dans toute son étendue, il jeta toutefois les bases qui permirent d'avancer dans la bonne direction.

C'est l'œuvre d'un disciple de Brentano qui permettra de poser correctement le problème et d'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.

Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, 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, u de "mobilité" *in infinitum*. « Ainsi, dit Husserl, nous saisissons "l'idée" de l'espace et les idées qu'elle inclut ». Ainsi, le problème de l'origine de la représentation de l'espace est réduit à l'analyse phénoménologique des différentes expressions, analyse dans laquelle on présente l'espace comme unité intuitive¹.

Husserl nous a ainsi situés dans le domaine de la réduction eidétique et d'innombrables enseignements peuvent être tirés de son travail ; mais notre intérêt est orienté vers des thèmes propres à une psychologie phénoménologique plutôt que vers ceux d'une philosophie phénoménologique. Dès lors, nous abandonnerons parfois l'*epoché* propre à la méthode husserlienne - et nous reconnaissons effectivement cette irrégularité - mais ces transgressions trouveront leur justification dans l'intention de fournir une explication plus accessible de notre point 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 on devrait peut-être réviser certaines de ses thèses.

Il serait en tout cas injuste de nous reprocher une rechute naïve dans le monde du "psychique naturel".²

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 la

¹.« 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. » E. HUSSERL, *Idées relatives à une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique pure*, § 150, tr. Paul Ricoeur, Paris, 1950, p. 506. (Ndt : dans la version originale, l'auteur se réfère à E Husserl, *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenologica*, Mexico, FCE, 1986, paragraphe 150)

² Dans le paragraphe 6 de l'Epilogue 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 ; au niveau le plus élevé par exemple dans le tout de la conscience totale qui est liée à une forme globale stable. 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. »

E. HUSSERL, *La phénoménologie et le fondement des sciences*, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pure, III. Trad. Franc. Dorian Tiffeneau, Paris, PUF, p. 202-203. (Ndt : dans la version originale, *Ibid.*, p 389 et suivantes).

direction de notre étude est celle-là, 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 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 Binswanger³ a fait une contribution dans la description de la spatialité des phénomènes de représentation, sans pour autant être parvenu à comprendre la signification profonde de "où" ont lieu les représentations.

3. LUDWIG BINSWANGER, *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.

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, cela ne sert pas notre objectif.

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 $(S_s - S_i) / S_d$, dans laquelle S_s dénote le seuil supérieur, S_i étant le seuil inférieur et S_d 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 comprendre provisoirement la sensation comme le registre que l'on obtient lorsque l'on détecte un stimulus provenant du milieu externe ou interne, lequel stimulus produit une variation de ton dans le travail du sens affecté. 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 ton 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 sous la même forme ni de la même manière que l'on "ressent" un objet externe. Alors, la sensation apparaît comme une structuration que la conscience effectue dans son travail synthétique, mais elle est analysée arbitrairement pour décrire sa source d'origine, c'est-à-dire pour 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, perception qui, à la différence de la mémoire ou d'autres processus mentaux, s'oriente directement vers des processus sensoriels ».

Pour notre part, nous comprendrons par perception, une structuration de sensations faite par la conscience, se référant à un sens ou à plusieurs sens. En ce qui concerne l'image, celle-ci a été décrite comme un « élément de l'expérience suscité à partir d'un point central et qui possède tous les attributs de la sensation ».

Nous préférons comprendre l'image comme une re-présentation structurée et formalisée des sensations ou des perceptions qui ont pour origine, 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 elle n'est pas non plus simple passivité de la conscience⁴.

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

L'idée de "la conscience : une façon d'être 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 d'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, être "émue" par exemple, ou "en attente", etc. Lorsque l'on imagine un objet, la conscience n'est pas détachée, non engagée, ni neutre face à une telle opération ; dans cette situation, la conscience est un engagement vis-à-vis de ce quelque chose qu'elle imagine. 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, chose qui, à son tour, fait référence à un type de monde (ingénu, naturel ou phénoménologique ; "externe" ou "interne"). On étudie, par exemple, l'état de peur devant un danger, en prétendant que l'on effectue des recherches sur une forme d'émotion qui ne concerne pas d'autres fonctions de la conscience. Ce genre de schizophrénie descriptive ne facilite certainement pas la compréhension. En réalité, les choses sont très différentes. Lorsque nous avons peur face à un danger, toute la conscience est en situation de danger. Et même si elle peut reconnaître 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 du danger. De telle sorte que cette conscience est une façon globale d'être dans le monde et un comportement global face au monde. Et si nous parlons des phénomènes psychiques en terme de synthèse, nous devons savoir à quelle synthèse nous faisons référence et quel est notre point de départ, afin de comprendre ce qui nous éloigne des autres conceptions qui parlent également de "synthèse", de "globalité", de "structure", etc.⁵

Par ailleurs, ayant déjà établi le caractère de notre synthèse, rien ne nous empêchera d'approfondir tout type d'analyse qui nous permette d'éclaircir ou d'illustrer notre exposé. Mais ces analyses seront toujours comprises dans un contexte plus large, et l'objet ou l'acte considéré

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. »

J.P. SARTRE, *L'imagination*, Paris PUF, 1989, p. 164, p.80-81. (Ndt : dans la version originale, l'auteur se réfère à J.P. SARTRE, *La imaginacion*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1973, p. 68)

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 floue, 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 ». J.P. SARTRE, *L'imagination*, Paris PUF, 1989, p. 161-162. (Ndt J.P. SARTRE, *Ibid.*, p. 128)

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'il y a des sensations, des perceptions et des images qui agissent en pleine veille lorsque, par exemple, nous sommes devant un problème mathématique qui occupe tout notre intérêt, bien que l'on devrait éloigner tout type de "distractions" pour pouvoir réaliser cette abstraction mathématique ? Nous affirmons, en effet, 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'imagine pas 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* des autres opérations qui s'expriment plus pleinement dans le demi-sommeil ou dans le sommeil.

Et c'est cette simultanéité de travail des différents niveaux qui nous permet en certaines occasions de parler "d'intuition", "d'inspiration" ou "de solution inespérée", qui apparaissent comme une irruption dans le discours logique, apportant ses 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 prééminences différentes dans chaque phénomène psychique, toujours intégré dans l'action d'une conscience globale.

Le registre interne de l'image se situant en un certain "lieu"

Le fait d'actionner des touches du clavier que j'ai devant les yeux va imprimer des caractères graphiques que je visualise sur l'écran auquel il est relié. J'associe le mouvement de mes doigts à chaque lettre et les phrases et les propositions grammaticales 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 retourner 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 je peux imaginer l'ensemble plus proche ou plus loin 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 leurs couleurs.

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" induira des contours ou justement des différences de couleurs ou bien 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, pour cela, 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 2

**L'emplacement de ce qui est représenté
dans la spatialite de la representation.**

Différents types de perception et de représentation

Les psychologues de tous temps ont constitué 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'intracorps, de température, de douleur, etc.) Mais, même si ces sensations sont expliquées en terme de sens tactile interne, elles ne peuvent cependant pas être réduites à cela.

Néanmoins, pour 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*.

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 seules images visuelles⁶ et que, de surcroît, on ait presque toujours référé la spatialité au visuel, alors que les perceptions et les représentations auditives font également références aux 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'intracorps⁷.

* 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).

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

⁷ Depuis 1943, on a pu observer déjà 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, bien souvent, n'avait pas l'image visuelle pour fondement. De plus, on commença à considérer avec plus de sérieux le cas de sujets parfaitement normaux, qui avaient décrit 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 le voir, mais mes mains le voyaient, et je pouvais entendre venir la nuit, et mes mains voyaient la pantoufle, mais je ne pouvais pas le voir moi-même, mais mes mains pouvaient voir la pantoufle et j'étais accroupi, et j'écoutais venir la nuit ». W. FAULKNER, *Le bruit et la fureur*, tr. M.-E. Coindreau, Paris, Folio Gallimard, p. 93. (Ndt : édition à laquelle se réfère l'auteur : *El sonido y la furia*, Buenos Aires, Ed. Futuro, 1947, p. 56.)

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 aux registres kinesthésiques, et qu'une telle association eût été impossible si la spatialité n'existait pas pour ces registres. Il est intéressant, de plus, 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 étant chanté ou "fredonné" par le sujet, ou que la représentation se soit effectuée à partir d'un orchestre symphonique. Et le fait de considérer 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 qui correspondent 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'enlèvement 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 l'immédiat.

La représentation et son aptitude au transformisme

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 de 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)⁸.

Nous sommes 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*⁹.

8. 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 devant 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. Kolnai décrit également cette modification de la “spatialité” dans *le Dégoût*. Là, il décrit la sensation de répugnance comme étant une défense face à l’avancée de la tiédeur, du visqueux, d’un vital 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 alors 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, apparaît inoffensif ? C’est dans l’image ou plutôt, dans la structuration de l’image, qu’apparaît la différence devant l’objet puisque la perception ne diffère pas de façon si extraordinaire chez les sujets normaux.

9. 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 dans cet exposé, nous nous plaçons dans la position ingénue ou habituelle. Il nous semble utile 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”.

La reconnaissance et la 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 auparavant. Ainsi, une gamme étendue de phénomènes psychiques pourrait se déclencher 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'accommoder la nouvelle perception par des interprétations "comme si"¹⁰.

Nous avons vu que l'image a l'aptitude de rendre l'objet indépendant du contexte dans lequel il a été perçu. Elle possède en effet une plasticité suffisante pour pouvoir se modifier et pour disloquer 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 qui accompagnent 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 actuel de conscience, je peux retenir l'image passée de cet objet, entre temps modifié, ou la projeter vers d'autres modifications possibles de ce qu'il "pourrait devenir", ou encore vers d'autres possibles façons d'être.

10. "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 arriver à être cet autre objet connu ; etc.

Image de la perception et perception de l'image

À toute perception correspond une image et ce fait se présente 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 pour suivre la description, il est plus facile de nous situer dans une même fréquence perception-représentation-motricité.

Alors, si je ferme les yeux face au clavier, je peux toutefois étendre mes doigts et l'atteindre avec une exactitude approximative, en suivant l'image qui agit, 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" ("en-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 une quelconque scène. En poussant le cas 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 retenus, 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, au fait d'être 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.

Quelques 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 menés par leur méconnaissance de la distinction entre actes et objets de conscience et, bien sûr, par leurs préjugés sur l'activité de la représentation¹¹. Or, devant un danger imminent, comme un tigre qui s'élance 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'intracorporel. Celles-ci prennent une intensité spéciale dans le cas de la "conscience en danger", en modifiant la

11. 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 traduit une représentation (kinesthésique, par exemple).

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 leur situation dans différents emplacements de l'espace de représentation, modifie très clairement la conduite dans le monde (tout comme nous l'avons vu pour les 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 (externe 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 3

Configuration de l'espace de représentation.

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 la quantité énorme de perceptions corrélatives qui ont lieu dans une telle situation. Par ailleurs, les stimuli externes sont non seulement atténués, mais également transformés en fonction du maintien de ce niveau de conscience¹².

Cette façon d'être de la conscience dans le sommeil n'est pas, bien sûr, 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. Pour cela, si durant le sommeil avec rêves, les images transforment les perceptions externes, contribuant ainsi à conserver ce niveau, elles travaillent aussi avec les tensions et distensions profondes, ainsi qu'avec l'économie énergétique de l'intracorps. Il se passe la même chose quant aux 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. De plus, nous avons nécessairement un registre interne de ces images, au travers duquel elles influencent le comportement de l'intracorps¹³. Toutefois, ces phénomènes sont perceptibles seulement de façon secondaire, si l'on porte l'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'intracorps 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, mais, qui est 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 à 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 me fait 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). Voilà ce qui arrive : 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

12. La tendance à la conservation du niveau a également lieu 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 hémicycles respectifs pour ensuite se substituer l'un à l'autre en une séquence plus ou moins prévisible, à la différence de ce qui peut arriver dans le cas du "rêve éveillé" et du sommeil paradoxal 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 d'être préservé.

13. 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 ainsi vu comme prothèse de la conscience dans son action vers le monde.

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 extérieurs. 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, mais elle ne peut tout simplement pas exister.

Les images, placées ainsi, tracent sûrement leur action vers l'intracorps 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 négligeable¹⁴

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.

¹⁴ Néanmoins une 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

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

Pour nous introduire dans les phénomènes des états altérés de conscience, nous laisserons de côté les différences établies traditionnellement entre l'illusion et l'hallucination. Prenons pour référence certaines images qui, par leurs caractéristiques, sont parfois confondues avec des perceptions du monde externe. 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 vraies perceptions du monde externe. Dans ce cas, la personne croirait en ces images, comme y croyait 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, la scène aussi bien 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 perd la notion "d'intériorité", c'est parce que le registre qui sépare "l'extérieur" de "l'intérieur" a disparu pour un motif quelconque. Néanmoins, les images projetées vers le "dehors" conservent leur pouvoir traceur, impulsant la motricité vers le monde. Le sujet en question se trouve alors dans un état particulier de "rêve éveillé", de demi-sommeil actif, et sa conduite, exprimée dans le monde externe, perd toute efficacité objectale. Il peut alors dialoguer avec des personnes inexistantes ou commettre des actions qui ne coïncident 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 et en sortant du sommeil.

On peut l'observer également 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 la "frontière". Certaines expériences en caisson de suppression sensorielle (flottant dans une solution saline saturée, à la température de la peau et, de plus, dans le silence et l'obscurité) montrent que le sujet a le registre que les "limites" de son corps disparaissent et que ses dimensions varient. Des hallucinations surgissent fréquemment, par exemple des papillons géants qui battent des ailes devant les yeux ouverts du sujet. Celui-ci les reconnaît postérieurement comme étant issus de son travail pulmonaire ou bien de ses difficultés pulmonaires. Devant cet exemple, on pourrait se demander : pourquoi le sujet traduit-il et projette-t-il ses registres pulmonaires sous formes de papillons ? Pourquoi d'autres sujets, dans la même situation, 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'intracorps, ne peuvent être dissociées 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 on observait un régime de jeûne, de prière, de longue veille et autres pratiques qui amplifient le registre de l'intracorps. Sur ce point particulier, la littérature religieuse mondiale est peuplée de nombreux écrits, dans lesquels des procédés sont relatés et les phénomènes obtenus décrits. À part celles particulières de chaque expérimentateur, il est clair qu'il y avait aussi les visions correspondantes aux représentations de la culture religieuse dans laquelle celui-ci s'inscrivait.

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 leur propre culture et de leur propre époque. Même en laboratoire, l'apparition d'images hypnagogiques qui ont un substrat personnel et culturel peut être provoquée par des expériences réalisées avec le mélange de Meduna en allant jusqu'aux procédés d'hyperventilation, de pression carotidienne et oculaire, d'action du stroboscope, etc.

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 trouvait¹⁵, 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 externe¹⁶. 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'intracorps. De même, en situation de "conscience émotionnée" de nombreuses images tendent à agir vers l'intracorps.

15. Les expériences décrites méritent sans doute de sagaces interprétations neurophysiologiques, mais celles-ci ne sont pas en rapport avec notre thématique ni peuvent résoudre nos inconnues.

16. 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 tels que celui de devenir subitement muet à la suite d'un choc émotif, correspondent à la même gamme de phénomènes.

Nature de l'espace de représentation

Nous n'avons pas parlé d'un espace de représentation en soi, ni d'un quasi-espace mental. Nous avons dit que la représentation en tant que telle ne pouvait être indépendante de la spatialité, sans affirmer pour autant que la représentation occupait 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 que 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 tri-dimensionnel, ou est-ce que la structure perceptuelle-représentative de ma cénesthésie se présente à moi sous une forme volumétrique ? Sans doute, s'agit-il 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 également que le "regard" se place également dans une perspective délimitée par rapport à l'image.

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 co-présente. Bien sûr, nous ne sommes pas en train de parler, ici, de contenus "manifestes" et "latents", ni de "voies associatives" qui mènent l'image dans une direction ou dans une autre.

Prenons comme exemple le thème des expressions et des significations linguistiques. 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, "habitation", agissent de façon coprésentes. 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 ce monde externe, lorsque je me développe 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 co-présents 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'intracorps. 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.

DISCUSSIONS HISTORIOLOGIQUES

Introduction

Nous nous sommes fixés comme objectif de notre travail d'élucider les *conditions requises préalables nécessaires* au fondement de l'Historiologie. Il est clair qu'il ne suffit pas qu'*un savoir se fonde sur la datation* des événements historiques pour revendiquer son caractère scientifique. Il ne suffit pas non plus d'accompagner la recherche avec les ressources que les nouvelles techniques permettent de nos jours. L'Historiologie ne deviendra pas science par le simple fait de le vouloir, ou en faisant d'ingénieux apports, ou encore en obtenant des informations importantes, mais en surmontant les difficultés que présente un questionnement à propos de la justification de ses prémisses initiales. Cet écrit ne prétend pas traiter du modèle idéal ou désirable de la construction historique, mais de la possibilité d'un construire historique cohérent.

Bien entendu, dans le présent opuscule, nous ne comprenons pas l'"Histoire" dans le sens classique qu'on donna à ce terme. Rappelons que dans son *Historia animalum*, Aristote décrit l'Histoire comme une activité de recherche de l'information. Avec le temps, une telle activité fût transformée en simple récit d'événements successifs. Et ainsi l'Histoire (ou Historiographie) finit par devenir une connaissance de "faits" ordonnés chronologiquement, dépendant toujours des informations disponibles qui parfois furent rares 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 présumant que l'historien n'établissait pas un ordre ni des priorités par rapport à l'information, qu'il ne structurait pas son récit à partir d'une sélection des sources utilisées qu'il a retenues ou écartées au préalable. C'est ainsi que l'on finit par croire que la tâche historiologique n'était pas interprétative.

Les défenseurs d'une telle attitude reconnaissent aujourd'hui quelques difficultés techniques et méthodologiques, pourtant ils persistent à revendiquer la validité de leur travail dès lors que leur intention est dédiée au respect de la vérité historique, (dans le sens de ne pas falsifier les faits), et à la vigilance pour éviter toute injonction métaphysique a priori.

Il ressort de ce qui précède que l'historiographie est devenue une sorte de courant éthique larvé, justifié de par sa rigueur scientifique, qui présente les phénomènes historiques comme étant vus de "l'extérieur", sans se soucier du "regard" de l'historien, et par conséquent de la distorsion qu'il 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 consciente un minimum de la construction intellectuelle qui accompagne la tâche historiographique.

Pour finir, nous utiliserons souvent le terme “Historiologie” au lieu de “Historiographie” ou de “Histoire”, vu que ces deux derniers 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 imprimé par Ortega y Gasset¹⁷.

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

Mendoza (Argentine), août 1989

17. "Ce mot - Historiologie - est employé ici pour la première fois, je crois...". Et plus loin : "Sont inacceptables 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 simple "agrégat" -pour employer le terme qu'Hegel a maintes et maintes fois adressé aux historiens de son temps-. La raison que ceux-ci ont pu invoquer à Hegel - s'opposant au fait que le corps historique soit issu directement de la philosophie - ne justifie pas la tendance chaque fois plus marquée dans ce siècle, à se contenter de regrouper des données. La centième partie de celles qui ont déjà été récoltées et travaillées avec soin suffirait à élaborer quelque chose d'une portée scientifique beaucoup plus authentique et beaucoup plus substantielle que tout ce que peuvent nous présenter les livres d'histoire." (*La Philosophie de l'Histoire de Hegel et l'Historiologie*, J. Ortega y Gasset, *Revista de Occidente*, février 1929. Inséré dans *Kant-Hegel-Scheler*, Madrid, Alianza, 1982, pp 61 et 72.)

Chapitre 1

Le passé vu à partir du présent

1. La déformation de l'histoire médiata

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

Si déjà chez le Père de l'Histoire, l'intérêt était clair de faire ressortir les différences entre son peuple et les barbares¹⁸, chez Tite-Live le récit se transforme en contraste entre les excellences de l'antique république et l'époque de l'empire qu'il est en train de vivre¹⁹.

Cette forme intentionnée de présenter les faits et les coutumes n'est pas étrangère aux historiens d'Orient et d'Occident qui, depuis l'origine même du récit écrit construisent, à partir du paysage de leur époque, une Histoire particulière. Beaucoup d'entre eux, engagés avec leur temps, ne manipulent pas malicieusement les faits, mais au contraire, considèrent que leur travail consiste à restituer la "vérité historique" qui a été réprimée ou escamotée par les puissants²⁰.

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 subterfuge 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'Enéide* de Virgile²¹.

La littérature religieuse montre souvent des déformations d'interpolations, d'expurgations et de 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 propre paysage de l'historien. Mais lorsque les erreurs se sont simplement glissées pour un autre motif, nous restons aux dépens de faits que seules les techniques historiologiques peuvent élucider²².

18. Hérodote (484-420 av..J.C.), *Histoires*

19. Tite Live (59 av. J.C - 17 a.p. J.C.) *Histoire de Rome* (connue ensuite sous le nom "Les Décades").

20. Voici, à titre d'exemple, la citation suivante : « Je commencerai ce travail du Consulat de Sergio Galba et de Tito Vinio pour la seconde fois, parce que de nombreux écrivains se sont rendus compte des faits de ces premiers siècles, 720 ans après la fondation de Rome, alors qu'on pouvait écrire les événements du peuple romain en toute éloquence et en toute liberté bien après la bataille d'Actium, et que pour la paix universelle on a réduit à un seul l'empire du monde, la fine fleur des génies manqua et avec elle la vérité fût offensée de nombreuses manières. » *Histoires*. Cornélius Tacite, du manuscrit Médicéus II, de la Réal Biblioteca M. Laurenziana. Trad. C. Coloma. Madrid. Librairie des successeurs d'Hernando, 1913, p 1

21. Virgile a vécu entre 70 et 19 av. J.C. Le poète commença son œuvre maîtresse une fois que César Octave eut consolidé son empire après la bataille d'Actium. Virgile était alors une célébrité reconnue pour ses productions : les *Buccoliques* et les *Géorgiques*. Mais c'est à partir de son nouveau travail qu'il bénéficie 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'Enée. L'histoire revient à la fin de la guerre de Troie. Les dieux ont alors prophétisé à Enée qu'il aurait une descendance qui gouvernerait le monde. Sur le bouclier que Vulcain forge au héros, apparaissent les tableaux historiques de ce qu'il adviendra, aboutissant 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 (tout comme ce qui arrive dans sa principale source d'inspiration homérique) mais cela n'empêche pas que l'on puisse interpréter un tel Destin d'après les desseins terrestres du poète et de son protecteur...Au XIVème siècle viendra La *Divine Comédie* dans laquelle un autre poète reprendra le fil de Virgile et prendra ce dernier comme guide dans ses incursions à travers des territoires mystérieux, ce qui renforcera considérablement l'autorité de ce modèle.

22. Voici un cas. Dans l'encyclopédie *Divino Afflante Spiritu*, Pie XII parlait de "difficultés du texte qui n'ont pas encore été résolues" faisant référence au *Livre de Daniel*. En effet, même si les difficultés ne sont pas énumérées, nous pouvons en faire

De plus, il existe la manipulation du texte-source sur laquelle s'appuie postérieurement le commentaire historique, ceci étant réalisé dans l'intention d'imposer une thèse déterminée. De nos jours, les impostures systématiques de ce genre ont pris de l'envergure dans la production de l'actualité quotidienne²³.

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 donnant 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 sans doute 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

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'Eglise Catholique qui, avec la version des LXX, l'a reçue des apôtres comme faisant partie de leurs Ecritures. De leur côté, les juifs ne comptent pas Daniel parmi les prophètes mais parmi les hagiographes. Par ailleurs, quelques chrétiens, inspirés par les Ecritures éditées par les Sociétés Bibliques Unies (sur la base de la version de Casiodore de Reina, 1569), se sont retrouvés avec un *Daniel* assez modifié par rapport à celui des catholiques, comme dans la version de Eloiño 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 Deutérocroniques (Gr 3, 24.90) et l'Appendice (Gr 13.14). Mais les difficultés majeures ne sont pas précisément là, mais dans le texte lui-même qui fait remonter l'histoire de Daniel emmené au Palais royal de Babylone après la troisième année de Joachim (ce qui correspond à 605 av. JC). Et ceci est arrivé dans une déportation antérieure aux deux dont nous savons historiquement qu'elles ont eu lieu en 598 et en 587 av. JC.

Dans une note de la Bible, (Ed 23, Paulinas), l'éminent 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-Merodac (Avil-Marduk, 562-560) et comme quatrième successeur non-dynastique Nabonid (Nabu-na'id 556-539) qui partagea le trône avec son fils Balthasar (Bel-shazar). Babylone tomba définitivement dans les mains de Cyrus, non pas de Darius le Mède méconnu de l'histoire ». Ce défaut historique ne peut pas être interprété comme forcé par la mauvaise foi mais c'est un élément de plus qui s'ajoute dans 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 Nikator, Antioche Soter, Antioche III Kallinichos, Séleucos II Keraunos, Antioche III le Grand, Séleucos IV Philopâtôr, Héliodote et Démétrios Ier Sôter. Tout en interprétant librement ces allégories, on peut penser que l'esprit prophétique de Daniel anticipe sur quelques siècles, mais quand on lit l'explication apparaissent des tournures de phrases qui correspondent à plus de 300 ans après. Il est ainsi 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 ; en se cassant 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. JC) et à la division du nouvel empire à la mort d'Alexandre. Daniel apparaît en prophétisant des événements qui se dérouleront 250 ans après, alors qu'en réalité ces interpolations sont probablement du I^{er} siècle av. JC sous l'influence des Macchabées ou bien, encore plus tard, sous l'influence chrétienne. En 11, 5.1., on lit : « ...Il y aura encore trois rois en Perse et le quatrième accumulera plus de richesses que les autres ; quand ses richesses l'auront rendu puissant, il se dressera contre le royaume de Grèce. Mais en ce royaume se lèvera un roi valeureux qui dominera 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 pas aussi puissant qu'il le fut, 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 dans sa descendance) en 4 royaumes: Égypte, Syrie, Asie Mineure et Macédoine. Pendant ce temps dans les *Macchabées*, on se rend compte sans artifice de ces faits historiques. Mais le récit *Macchabées*, écrit en hébreu, fut probablement rédigé entre 100 et 60 av. J.C. Enfin, les différences de sens données aux diverses traductions sont assez 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 en 17, 1-16), par laquelle il renforce l'ancien modèle et confère un prestige à la nouvelle œuvre.

23. 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 achevées.

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 les événements lorsqu'ils se heurtent avec les croyances sur la réalité, qui vont finalement balayer les préjugés jusqu'alors acceptés. Bien entendu, lorsque nous parlons de "croyances", nous faisons référence à ces sortes de formulations antéprédicatives de Husserl qui sont utilisées tant dans la vie quotidienne que dans la science. Ainsi, il importe peu qu'une croyance ait une racine mythique ou scientifique puisque dans tous les cas, il s'agit d'antéprédicatifs posés avant tout jugement rationnel²⁴. Des historiens et jusqu'aux archéologues de différentes époques racontent avec amertume les difficultés qu'ils ont eu à dépasser 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'Historiologie²⁵.

Dans le traitement du fait historique, nous avons vu quatre défauts que nous voudrions sommairement énoncer afin, dans la mesure du possible, de ne pas avoir à y revenir et d'écarter toute œuvre immergée dans cette particulière manière d'aborder les thèmes. La forme intentionnée d'introduire le moment propre où vit l'historien, tant dans le récit que dans le mythe, la religion et la littérature, en est un cas ; un autre est la manipulation des sources ; un autre cas concerne la simplification et les stéréotypes et, enfin, il y a la "censure" par les antéprédicatifs de l'époque. Néanmoins, si quelqu'un exposait de façon explicite et manifeste que de telles erreurs étaient inéluctables, 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 féconde²⁶.

24. 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, ou sur un relativisme sceptique envers l'objet de connaissance historique. Dans le même sens, nous avons dit ailleurs : "On continuera, bien évidemment à comprendre le processus historique comme le développement d'une forme qui, en somme, ne serait que la forme mentale de ceux qui voient les choses ainsi - Et peu importe le type de dogme auquel on fait appel, parce que le tréfonds qui dicte une telle adhésion sera toujours ce qu'on voudra voir". *Le paysage humain* (dans *Humaniser la Terre*), Planeta, 1989, p 107. (Ndt : *Humaniser la Terre*, Ed. Références, Paris, 1997)

25. Souvenons-nous, à titre d'exemple, du cas de Schliemann et de ses pénibles découvertes.

26. 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 violente, mais consciente, déclaration sur son propre point de vue : « Voilà la conséquence d'une erreur profondément enracinée sur l'essence de l'art en général. Cette erreur 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. Jamais n'a été valorisé la volonté mais seulement la capacité. On a cru donc réellement que l'humanité avait eu besoin de millénaires pour apprendre à dessiner avec exactitude, c'est-à-dire avec une vérité naturelle ; on a cru réellement qu'à chaque instant la production artistique a été déterminée par des progrès ou des reculs dans la capacité. La connaissance - pourtant si proche jusqu'à être obligatoire pour tout chercheur qui veut comprendre les nombreuses situations de l'histoire de l'art - passa inaperçue, que cette capacité n'est qu'un aspect secondaire qui reçoit proprement sa détermination et sa règle de la volonté, unique facteur supérieur déterminant. Mais -comme nous l'avons dit- la recherche actuelle dans le domaine artistique ne peut plus 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 reste exclue en tant que critère de valeur ". *L'essence du style gothique*, G. Worringer, Revista de Occidente, Argentina, Buenos Aires 1948 p. 18 et 19.

2. La déformation de l'histoire immédiate.

Toute autobiographie, tout récit sur la propre vie (qui apparaît comme le plus indubitable, immédiat et connu par soi-même) subit d'indéniables distorsions et éloignements des faits qui se sont produits. Nous laissons de côté toute trace de mauvaise foi, si possible, en supposant que le récit mentionné s'adresse à soi-même, et non à un public extérieur. Nous pourrions nous appuyer sur un "journal" personnel et constater en le relisant que : 1) Les "faits" écrits presque au même moment où il se sont produits, ont été exacerbés dans certains aspects significatifs pour ce moment-là mais sans importance pour le moment actuel (l'auteur pourrait maintenant penser qu'il devrait avoir consigné 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 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 faire en rapport avec la déformation du fait historique personnel. Que n'advient-il pas alors au moment de décrire les faits historiques que nous n'avons pas vécus et 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 envers 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 qui opère dans la tâche d'historien (historiologique). Ce qui nous motive 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 sa mention ? Comment la mention elle-même peut-elle varier autant au cours du temps ? Les faits s'écoulent-ils hors de la conscience ? Et quel est le degré de relation entre la temporalité du vécu et la temporalité du monde sur laquelle 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 l'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 possède davantage les caractéristiques d'un savoir que celles d'une science.

Chapitre 2

Le passé vu sans le fondement temporel

1. Conceptions de l'histoire

Depuis à peine quelques siècles, 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 sur le sujet historique et une fois isolé, on a prétendu y localiser 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 acceptant ainsi, 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 cette substantialité en question. De tout cela il en a résulté une sorte de puzzle préparé par un enfant dans lequel les pièces qui ne s'emboîtaient pas ont été forcées pour 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 examinant de près comment les choses se sont produites, pourquoi elles se sont produites, comment elles auraient pu se produire, mais sans considérer ce qu'est "se produire", ni comment il est possible, de façon générale, que quelque chose se produise. Nous avons appelée cette forme de procéder en matière d'Historiologie, "l'histoire sans temporalité".

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

Que Vico²⁷ ait apporté un nouveau point de vue au traitement de l'histoire et qu'il soit considéré, dans une certaine mesure, comme l'initiateur de ce qui plus tard sera connu sous le nom d' "historiographie", ne dit rien sur le fondement de cette science. En effet, même s'il fait bien remarquer la différence entre "conscience de l'existence" et "science de l'existence" et que, dans sa réaction contre Descartes, il brandit la connaissance historique, il ne parvient pas pour autant à expliquer le fait historique en tant que tel. Sans doute, son grand apport réside dans sa tentative d'établir : 1) une idée générale sur la forme du développement historique, 2) un ensemble d'axiomes et 3) une méthode ("métaphysique" et philologique)²⁸.

Par ailleurs, il définit : « Cette science doit être, pour ainsi dire, une démonstration du fait historique de la providence, car elle doit être une histoire des ordres qu'elle a donné à la grande cité du genre humain, sans aucune prévision ou décision humaine et très fréquemment contre les desseins mêmes des hommes. C'est pourquoi, même si ce monde a été créé en un temps particulier, les lois que la providence y a mises sont néanmoins universelles et éternelles »²⁹ Avec cela, Vico établit que : « Cette Science doit être une théologie civile raisonnée de la providence divine »³⁰ 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 du romantisme³¹. Méconnaissant la capacité ordonnatrice du penser "clair et distinct", il essaye de pénétrer le chaos apparent de l'histoire.

27. G.Vico (1668 - 1744)

28. 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*.

29. *Ciencia nueva* G.Vico, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 186

30. Op. cit. p.186 par. 342

31. *La filosofia de G.B.V. e l'età barocca* . L. Giusso

Son interprétation cyclique en tant que flux et reflux, basée sur une loi de développement de trois âges, le divin (dans lequel priment les sens), l'héroïque (la fantaisie) et l'humain (la raison), va puissamment influencer la formation de la philosophie de l'histoire.

Le lien qui unit Vico à Herder³² n'a pas été suffisamment souligné, mais si nous reconnaissons à ce dernier la naissance de la philosophie de l'histoire³³ 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 pas avoir également une philosophie et une science ? ». D'autre part, les trois lois du développement qu'Herder établit, ne coïncident pas avec celles énoncées par Vico, mais l'idée de l'évolution humaine (qui prend comme point de départ l'espèce humaine et son milieu naturel) qui passe par différentes étapes pour arriver à une société basée sur la raison et la justice, nous rappelle la voix du penseur napolitain.

Déjà chez Comte³⁴, la philosophie de l'histoire acquiert une dimension sociale et explique le fait humain. Sa loi des trois stades (théologique, métaphysique et positif) fait retentir encore la même conception de Vico. Comte ne se préoccupe pas spécialement, d'éclaircir la nature de ces "stades" mais, une fois établis, ils sont d'une utilité spéciale pour comprendre la marche de l'Humanité et sa direction, c'est-à-dire, le sens de l'histoire : « On peut assurer aujourd'hui que la doctrine qui aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement par suite de cette seule épreuve la présidence mentale de l'avenir »³⁵. Il est évident 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"*

32. Herder (1744 - 1803)

33. En réalité, il s'agit d'une conception "bio-culturelle" de l'histoire, mais 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".

34. A. Comte (1798 - 1857)

35. En français dans le texte - *Discours sur l'esprit positif*. Schleicher, par.73. Inexistant au par. 73 de l'édition française de la Société Positiviste Internationale

* En français dans le texte.

2. L'histoire comme forme

De même que chez Comte, chez Spengler³⁶ apparaît un intérêt pratique non dissimulé pour la prévision historique. À ce moment, une telle prévision lui paraît possible. Ainsi: « Pour la première fois dans ce livre, on entreprend l'essai 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 ces stades de son développement qui n'ont pas été encore parcourus »³⁷. Quant à l'intérêt pratique, il prétend que les nouvelles générations se dédient à certaines activités telles que l'ingénierie, l'architecture, la médecine, en abandonnant toute philosophie et tout penser abstrait qui entre déjà dans son "étape déclinante". Et en plus, il fait preuve d'autres intérêts lorsqu'il indique un type de politique (tant au sens spécifique qu'au sens large) qui doit correspondre au moment précis immédiatement postérieur à la culture dans laquelle il écrit³⁸.

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 dés-humanise 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 Toynbee³⁹ 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 minimale historique et écarte "l'histoire nationale" comme étant isolée et irréaliste vu qu'elle correspond à de multiples entités qu'englobe 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 (à 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. Mais l'impulsion n'est pas considérée au sens strict bergsonien, et la conception du défi-réponse n'est pas non plus une simple extrapolation 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. En tout cas, l'accommodation de son modèle à une certaine forme historique le maintient hors de portée de la compréhension de la temporalité.

36. O. Spengler (1880 - 1936)

37. *Le déclin de l'occident*. O. Spengler, Madrid, Espasa-Calpe, 1976

38. *Anos decisivos*. O. Spengler, Espasa-Calpe, Madrid, 1982

39. A. Toynbee (1899 - 1975)

Chapitre 3

Histoire et temporalité

1. Temporalité et processus

Hegel nous avait déjà enseigné à faire la distinction entre les processus mécaniques, chimiques et vitaux (dans le troisième livre, seconde section de sa *Science de la Logique*). 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, extériorité qui n'altère pas son caractère de chose en soi et ne s'explique pas par elle-même. Plus loin, il nous dira : « Le propre chimisme est la propre négation de l'objectivité indifférente et de l'extériorité de la détermination ; il est donc encore affecté 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 en résulte et dans laquelle il s'élimine plutôt ». 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 monde présupposé objectif. Il faudra un certain temps après la mort de Hegel jusqu'à ce que cette esquisse de vitalité se transforme en thème central d'un nouveau point de vue, celui de la philosophie de la vie de W. Dilthey. Celui-ci ne comprend pas seulement la "vie" comme vie psychique mais aussi comme une unité qui se trouve en changement d'état permanent et dans lequel la conscience est un moment de l'identité subjective de cette structure en processus qui se constitue en relation avec le monde extérieur. La forme de corrélation entre l'identité subjective et le monde 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. En fin de compte, pour lui, 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 considérablement influencer sur une nouvelle façon de penser, mais elles renonceront à chercher un fondement à caractère scientifique. Dilthey nous expliquera l'histoire de "l'intérieur", 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, après de fatigants détours, nous met face aux problèmes de fond de l'Historiologie.

Certainement, 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" que l'on obtient à la suite de l'épochè, fait que la problématique s'étend à l'historicité en tant qu'extérieure à ce qui est vécu. C'est un thème rémanent que le solipsisme phénoménologique fasse de la subjectivité une monade "sans porte ni fenêtre", en suivant cette figure chère à Leibniz. Mais, en vérité, les choses sont-elles ainsi ? 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 prendre grossièrement des principes recteurs des sciences de la nature, ni des mathématiques, et les incorporer tels quels dans son propre domaine. Là, nous sommes en train de parler de la justification 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. De même que Husserl le commente dans sa discussion avec Dilthey : « Il ne s'agit pas de douter de la vérité du fait, il s'agit de savoir si elle peut être justifiée en la prenant comme universalité de principe ».

Le grand problème qui entoure l'Historiologie c'est que, 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. Pour cela, lorsque la Phénoménologie remplit effectivement 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 dégager quelques difficultés.

Cernons le thème : la réponse insuffisante de 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 extérieurs à la subjectivité ?⁴⁰.

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 constitué comme détermination intérieure inséparable, alors on trouverait dans l'auto-explication du moi un monde propre comme à *l'intérieur* et d'un autre côté, en parcourant directement ce monde, le moi se trouverait lui-même 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 que la constitution du moi, en tant que "moi et monde environnant", appartient au domaine 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".

On fera un détour avant de retrouver Husserl.

Quand Abenhazan⁴¹ explique que le faire humain s'effectue pour "se dé-préoccuper", il montre que "se-mettre-en-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

40. Dans une note sur les "*Méditations cartésiennes*", M. Presas fait les observations suivantes : "La Cinquième Méditation répond à l'objection de solipsisme transcendantal et peut, par conséquent, être considéré - selon l'opinion de Ricoeur - comme l'équivalent et le substitut de l'ontologie de Descartes, qui l'introduit dans sa *III^e 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* en ayant recours à Dieu, Husserl transcende l'ego par *l'alter ego* ; il cherche donc ainsi dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la *veracitas* divine. (Cf. Paul Ricoeur, « Étude sur les Méditations cartésiennes de Husserl », in *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 les leçons *Grundprobleme der Phenomenologie* dictées pendant le semestre de l'hiver 1910/1911 à Göttingen. En différentes occasions, Husserl fait allusion à ces leçons maintenant publiées dans le tome XIII de la *Husserliana*, surtout *Formale und transcendente 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 c'est connu, Husserl ne parvient pas à publier ces investigations explicites sur des thèmes spéciaux de l'intersubjectivité..." *Méditations cartésiennes*. E.Husserl. Madrid, Éditiones Paulinas,1979, note p. 150.

41. Cit. art."cuidado" *Dictionnaire de philosophie*, J. Ferrater Mora, Madrid, Alianza, 1984.

différentes façons du faire en faisant référence à cette sorte de dé-pré-occupation. Si, en revanche, quelqu'un essayait d'organiser l'Historiologie en question "vue de l'intérieur", il essaierait de donner raison au fait humain historique depuis la racine du "se-mettre-en-avant". Il en résulterait alors deux types bien différents d'exposés, de recherche et de vérification. Le second cas tenterait de rendre explicites 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'au moment actuel 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 sont admissibles même avant Hegel, mais à partir de ses explications, le fait d'insister sur ce point dénote pour le moins une exigüité intellectuelle difficilement compensée par la simple érudition historique. Abenhazan fait ressortir le faire comme un éloignement de ce que nous pouvons appeler le "se-mettre-en-avant" ou le "pré-être-déjà-dans (le monde) comme être-près-de" 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 en remettons alors à une exégèse de la temporalité par laquelle la compréhension que l'on a d'elle permettra de saisir le pro-jet, le "se-mettre-en-avant". Une telle exégèse n'est pas accessoire, elle est inéluctable. Il n'y aura aucune façon de savoir comment la temporalité se produit dans les faits, comment on peut les temporaliser dans une conception historique si on ne donne pas raison à la temporalité intrinsèque de ceux qui les produisent. Il conviendra ainsi de déterminer : ou 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 construisons une 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 a éclairé la dialectique du mouvement mais pas quant à la temporalité qu'il définit comme "l'abstraction du consumer" et qu'il 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, c'est par conséquent 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 mainteneants infinis (d'après ce qu'il nous explique plus loin) on peut obtenir la séquence temporelle. « La négativité qui se rapporte à l'espace en tant que point et développe en lui ses déterminations en tant que ligne et surface, est dans l'être-hors-de-soi, tout aussi bien pour soi et en y posant ses déterminations en même temps que dans la sphère de l'être-hors-de-soi, elle apparaît de ce fait comme indifférente au tranquille soi-joint-à-l'autre. Ainsi posée pour soi, elle est la négativité du temps " (cité par Heidegger dans *Être et Temps* par. 82)

Heidegger dira que la conception naïve du temps de même que la conception hégélienne, qui partage la même perception, ont lieu par le nivellement et la dissimulation qui occultent 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-là⁴². Il en résulte que jusqu'à aujourd'hui la temporalité est restée inaccessible, occultée par la conception vulgaire du temps qui le caractérise comme un "un après l'autre" *irréversible*. « Pourquoi le temps est-il irréversible ? Depuis soi et justement quand on prête attention exclusivement au flux des "maintenants", on ne voit pas pourquoi leur séquence ne devrait pas recommencer en sens inverse. L'impossibilité de l'inversion trouve son fondement dans la façon de procéder du temps public de la temporalité, dont la temporisation, en premier lieu à venir "marche" extatiquement vers sa fin de telle façon qu'elle "est" déjà dans la fin ».

C'est ainsi qu'en partant simplement de la temporalité de "l'être-là", on peut comprendre comment le temps mondain lui est inhérent. Et la temporalité de "l'être-là" est une structure dans laquelle coexiste (mais pas l'un avec l'autre comme assemblés) les temps passés et futurs, et ces derniers en tant que projets, ou plus radicalement en tant que "protentions" (selon ce qu'enseignait Husserl) nécessaires à l'intentionnalité. En réalité, le primat du futur explique le pré-être-dans-le-monde en tant que racine ontologique de "l'être-là"... Ceci a bien entendu, d'énormes conséquences et affecte notre recherche historiologique. Dans la bouche de 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 dernier (avec ce qui vient d'être cité), nous nous approchons du plan des pré-requis qui doivent être dévoilés pour justifier le surgissement d'une science historique.

Au fond, nous sommes revenus à Husserl à partir d'Heidegger⁴³ non 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 la phénoménologie, déjà entre les mains de Heidegger, se sont révélées inconsistantes, et ainsi la structuralité temporelle de "l'être-là" confirme, depuis une autre perspective, l'immense valeur de la théorie de Husserl.

42. « 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 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 mondéité, 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 maintenant jusqu'au bout, alors jamais on ne lui trouvera de bout, on en conclut que le temps *est* infini. », Heidegger, *Être et Temps*, trad. Franc. F. Vezin, Gallimard, 1986, p. 491.

43. 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.

2. Horizon et paysage temporel

Il n'est pas nécessaire de discuter ici du fait que la configuration de toute situation s'effectue par représentations de faits passés et de faits plus ou moins possibles dans le futur ; de sorte qu'en les comparant aux phénomènes actuels, elles permettent de structurer ce que l'on appelle la "situation présente". Cet inévitable processus de représentation face aux événements 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 le chercheur en histoire fixe son horizon temporel dans le passé, il ne parvient pas pour autant à un scénario historique en soi, mais il le configure selon son paysage particulier parce que son étude actuelle sur le passé s'articule comme toute étude de situation (dans ce qui se réfère à la représentation). Ceci nous amène à réfléchir sur quelques 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 sa transformation on peut également entrevoir le changement historique. En ce sens, ces auteurs de traités nous illustrent davantage sur l'époque qu'ils ont vécue que sur l'horizon historique qu'ils ont choisie 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 on les fait appartenir à une même catégorie.

Un examen primaire de la proposition précédente pourrait avoir pour résultat d'être assimilée à n'importe quelle vision historiologique. Si un supposé historiologue adhère à la "volonté de puissance" comme moteur de l'histoire, il pourrait en déduire (selon ce qui a été dit) que les historiens de différentes époques représentent le développement d'une telle volonté, ou alors, s'il partageait l'idée de "classe sociale" en tant que productrice de la 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 chefs conscients de la dite "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 requises préalables nécessaire au discours historiologique et on ne peut l'écartier avec l'étiquette 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, de façon encore plus audacieuse, que la catégorie "paysage" est applicable non seulement à l'histoire 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 général⁴⁴.

S'il est vrai que le regard de l'observateur, dans ce cas-là le regard de l'historiologue, se modifie quand il se pose sur un nouvel objet, le paysage sur lequel l'observateur s'appuie, 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 émergent 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 que vouait une certaine anthropologie à la Nature, dans laquelle l'homme était un simple moment de celle-ci et donc, lui-même un être naturel.

À d'autres époques certes on s'est 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 bien sûr son activité transformatrice du monde et transformatrice de lui-même⁴⁵.

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 l'occurrence habituelle 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 coïncident d'après des paysages de formation

44. 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 est notre schéma mental de la matière ? La première question est ridicule. (Comment allons-nous dire ce qu'est la matière- ou pour être plus précis, qu'est-ce que l'électricité - s'il s'agit de phénomènes uniquement observables une seule fois ?). La seconde manifeste déjà un changement radical d'attitude, la matière est une image de notre mental ; par conséquent, le mental est antérieur à la matière (malgré la curieuse dépendance empirique de nos processus mentaux envers les données physiques de portions de matières précises envers notre propre cerveau). Dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, la matière semblait être quelque chose de permanent, de parfaitement préhensible. Il y aurait une portion de matière qui n'aurait jamais été créée (du moins c'est ce que connaissaient les physiciens) et qui ne pourrait jamais être détruite ! On pouvait saisir en toute sécurité ce qui ne disparaîtrait pas entre les doigts. De plus, les physiciens affirmaient que cette matière était entièrement soumise aux lois qui régissent son comportement et son mouvement. Elle se mouvait par rapport aux forces qui agissent sur elle, selon leurs positions relatives, selon les portions de matière qui l'entouraient. On pouvait *prédire* le comportement, il était prédéterminé de façon rigide pour tout le futur par les conditions initiales. Tout ceci était très commode, du moins en physique, tant qu'il s'agissait de matière externe inanimée. Mais si nous l'appliquons à la matière qui constitue notre corps, où à celle qui constitue celui de nos amis, y compris le corps de notre chat et de notre chien, se pose l'inévitable difficulté en ce qui concerne l'apparente liberté des êtres vivants à mouvoir leurs membres à volonté. Nous en reparlerons plus loin. Pour le moment je vais essayer d'expliquer le changement radical qui a eu lieu dans les idées sur la matière durant la seconde moitié du siècle dernier. Cela s'est déroulé lentement et par inadvertance, sans que personne ne l'ait voulu. Nous croyons continuer à nous bouger dans l'ancien cadre "matérialiste" d'idées, alors que nous en sommes déjà sortis." *Science et Humanisme*. E. Schrödinger; Barcelone, Tusquets, 1985, pp. 21 et 22.

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

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 des 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, Wechsler, Pinder, Drerup, Mannheim, etc.), c'est à Ortega que nous devons le point d'appui qu'il a établi dans sa *théorie des générations*, pour comprendre le mouvement intrinsèque du processus historique.

Si 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 protentions 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 l'intermédiaire 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 comme 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 faisant 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'intention⁴⁶.

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 non-propres apparaissant comme des multiplications de ces possibilités, dans la mesure où ils sont gouvernés par des intentions que l'on reconnaît comme 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 menacée 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 différentes intentions dans ce que nous appelons la "constitution sociale".

46. Voir du même auteur *Psychologie de l'image*.

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 aux intentions. Elle se présente comme un "recours" pour dépasser la douleur et la souffrance et comme un "danger" pour la constitution humaine, c'est pour cela que le destin de la nature elle-même 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 à s'amplifier, 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 à s'amplifier par eux-mêmes. La continuité est donnée par les générations humaines qui ne sont pas placées "les unes à côté des autres" mais interagissent entre elles et se transforment. Ces générations qui permettent continuité et développement sont des structures dynamiques, c'est le temps social en mouvement, sans lequel une société tomberait en état de nature et perdrait sa condition de société.

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 con-temporalité 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.

Avec le "réticule" ou "l'atome" minimal du moment historique il est tout à fait possible de 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 pré-requis 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 arriver à être une science de l'histoire dans un sens formel mais non une science de la temporalité humaine dans un sens profond.

Ayant compris la structure spatio-temporelle de la vie humaine et sa dynamique sociale générationnelle, nous sommes maintenant en condition de dire que sans la compréhension de ces concepts, une Historiologie cohérente ne pourra exister. Ce sont précisément ces concepts qui se transforment en conditions préalables nécessaires à la future science de l'histoire.

Pour finir, considérons encore ces quelques idées. La découverte de la vie humaine en tant qu'ouverture a rompu les vieilles barrières qui existaient entre une "intérieurité" et une "extériorité" acceptées par les philosophies antérieures.

Les philosophies antérieures n'ont 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 des choses semblables 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 appréciation spécifique 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. L'Historiologie primitive s'est ainsi débattue dans l'obscurité de ses concepts fondamentaux.

Aujourd'hui, ayant compris la constitution structurelle de la vie humaine ainsi que la temporalité et la spatialité dans 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.