

JEAN-PAUL SARTRE

L'IMAGINATION



1936

Édition numérique hors-commerce

INTRODUCTION

Je regarde cette feuille blanche, posée sur ma table ; je perçois sa forme, sa couleur, sa position. Ces différentes qualités ont des caractéristiques communes : d'abord elles se donnent à mon regard comme des existences que je puis seulement constater et dont l'être ne dépend aucunement de mon caprice. Elles sont *pour moi*, elles ne sont pas *moi*. Mais elles ne sont pas non plus *autrui*, c'est-à-dire qu'elles ne dépendent d'aucune spontanéité, ni de la mienne, ni de celle d'une autre conscience. Elles sont présentes et inertes à la fois. Cette inertie du contenu sensible, qu'on a souvent décrite, c'est l'existence *en soi*. Il ne sert à rien de discuter si cette feuille se réduit à un ensemble de représentations ou si elle est et doit être *davantage*. Ce qui est certain, c'est que le blanc que je constate, ce n'est certes pas ma spontanéité qui peut le produire. Cette forme inerte, qui est en deçà de toutes les spontanéités conscientes, que l'on doit observer, apprendre peu à peu, c'est ce qu'on appelle une *chose*. En aucun cas, ma conscience ne saurait être une chose, parce que sa façon d'être en soi est précisément un *être pour soi*. Exister, pour elle, c'est avoir conscience de son existence. Elle apparaît comme une pure spontanéité, en face du monde des choses qui est pure inertie. Nous pouvons donc poser dès l'origine deux types d'existence : c'est, en effet, en tant qu'elles sont inertes que les choses échappent à la domination de la conscience ; c'est leur inertie qui les sauvegarde et qui conserve leur autonomie.

Mais voici que, maintenant, je détourne la tête. Je ne vois plus la feuille de papier. Je vois maintenant le papier gris du mur. La feuille n'est plus présente, elle n'est plus *là*. Je sais bien cependant qu'elle ne s'est pas anéantie : son inertie l'en préserve. Simplement, elle a cessé d'être *pour moi*. Pourtant la voici de nouveau. Je n'ai pas tourné la tête, mon regard est toujours dirigé vers le papier gris : rien n'a bougé dans la pièce. Cependant, la feuille m'apparaît, que c'est précisément la feuille que je voyais tout à l'heure. Est-ce vraiment elle *en personne* ? Oui et non. Certes j'affirme bien que c'est *la même* feuille avec *les mêmes* qualités. Mais je n'ignore pas que cette feuille est restée *là-bas* : je sais que je ne jouis pas de sa présence ; si je veux la voir *réellement*, il faut que je me tourne vers mon bureau, que je ramène mes regards sur le buvard où la feuille est posée. La feuille qui m'apparaît en ce moment a une identité d'essence avec la feuille que je voyais tout à l'heure. Et, par essence, je n'entends pas seulement la structure mais encore l'individualité même. Seulement cette identité d'essence ne s'accompagne pas d'une identité d'existence. C'est bien la même feuille, la feuille qui est présentement sur mon bureau, mais elle existe autrement. Je ne la *vois* pas, elle ne *s'impose* pas comme une limite à ma spontanéité ; elle n'est pas non plus un donné inerte existant *en soi*. En un mot elle n'existe pas *en fait*, elle existe *en image*.

Si je m'examine sans préjugés, je m'apercevrai que j'opère spontanément la discrimination entre l'existence comme chose et l'existence comme image. Je ne saurais compter les

apparitions qu'on nomme images. Mais, qu'elles soient ou non des évocation volontaires, elles se donnent, au moment même où elles apparaissent, comme autre chose que des présences. Je ne m'y trompe jamais. On surprendrait la psychologie si, après lui avoir expliqué ce que le psychologue nomme image, on lui demandait : vous arrive-t-il parfois de confondre l'image de votre frère avec la présence réelle de celui-ci ? La reconnaissance de l'image comme telle est une donnée immédiate du sens intime.

Autre chose est, cependant, d'appréhender immédiatement une image comme image, autre chose de former des pensées sur la nature des images en général. Le seul moyen de constituer une théorie vraie de l'existence en image serait de s'astreindre rigoureusement à ne rien avancer sur celle-ci qui n'ait directement sa source dans une expérience réflexive. C'est qu'en effet l'existence en image est un mode d'être fort difficile à saisir. Il y faut de la contention d'esprit ; il faut surtout se débarrasser de notre habitude presque invincible de constituer tous les modes d'existences sur le type de l'existence physique. Ici, plus qu'ailleurs, cette confusion des modes d'être est tentante, puisque, après tout, la feuille en image et la feuille en réalité ne sont qu'une seule et même feuille sur deux plans différents d'existence. Par suite, dès qu'on détourne son esprit de la pure contemplation de l'image en tant que telle, dès qu'on pense sur l'image sans former des images, il se produit un glissement et de l'affirmation de l'identité d'essence entre l'image et l'objet, on passe à celle d'une identité d'existence. Puisque l'image c'est l'objet, on en conclut que l'image existe comme l'objet. Et, de cette façon, on constitue ce que nous appellerons la métaphysique naïve de l'image. Cette métaphysique consiste à faire de l'image une copie de la chose existant elle-même comme une chose. Voilà donc la feuille de papier « en image » pourvue des mêmes qualités que la feuille « en personne ». Elle est inerte, elle n'existe plus seulement pour la conscience : elle existe en soi, elle apparaît et disparaît à son gré et non à celui de la conscience ; elle ne cesse pas d'exister en cessant d'être perçue, mais elle poursuit, hors de la conscience, une existence de chose. Cette métaphysique ou plutôt cette ontologie naïve est celle de tout le monde. C'est pourquoi l'on remarque le curieux paradoxe : le même homme, sans culture psychologie, qui nous affirmait, tout à l'heure, pouvoir immédiatement reconnaître ses images *pour* des images, va ajouter à présent qu'il *voit* ses images, qu'il les *entend*, etc. C'est que sa première affirmation découle de l'expérience spontanée et sa seconde d'une théorie naïvement construite. Il ne se rend pas compte, précisément, que s'il voyait ses images, s'il les percevait comme des choses, il ne pourrait plus les distinguer des objets ; et il aboutit à constituer, au lieu d'une seule feuille de papier sur deux plans d'existence, deux feuilles rigoureusement pareilles existant sur le même plan. Une belle illustration de ce chosisme naïf des images nous est fournie par la théorie épicurienne des « simulacres ». Les choses ne cessent d'émettre des « simulacres », des « idoles », qui sont simplement des enveloppes. Ces enveloppes ont toutes les qualités de l'objet, contenu, forme, etc. Ce sont même exactement des objets. Une fois émises, elles existent en soi, tout comme l'objet émetteur et peuvent errer dans les airs pendant un temps indéterminé. Il y aura perception lorsqu'un appareil sensible rencontrera et absorbera une de ces enveloppes.

La théorie pure et *a priori* a fait de l'image une chose. Mais l'intuition interne nous apprend que l'image n'est pas *la* chose. Ces données de l'intuition vont s'incorporer à la construction théorique sous une forme nouvelle : l'image est une chose, tout autant que la chose dont elle est l'image. Mais, du fait même qu'elle est image, elle reçoit une sorte d'infériorité métaphysique par rapport à la chose qu'elle représente. En un mot, l'image est une moindre chose. L'ontologie de l'image est maintenant complète et systématique : l'image est une moindre chose, qui a son existence propre, qui se donne à la conscience comme n'importe quelle chose et qui entretient des rapports *externes* avec la chose dont elle est image. On voit

que c'est seulement cette infériorité vague et mal définie (qui pourra n'être qu'une sorte de faiblesse magique ou qu'on décrira, au contraire, comme un degré moindre de distinction et de clarté) et ce rapport externe qui justifient l'appellation d'*image* ; on devine aussi toutes les contradictions qui vont en résulter.

C'est pourtant cette ontologie naïve de l'image que nous allons retrouver, à l'état de postulat plus ou moins implicite, chez tous les psychologues qui ont étudié la question. Tous ou presque tous ont fait la confusion signalée plus haut entre identité d'essence et identité d'existence. Tous ont bâti la théorie de l'image *a priori*. Et, quand ils sont revenus à l'expérience, il était trop tard : au lieu de se laisser guider par elle, ils l'ont forcée à répondre par oui ou par non à des questions tendancieuses. Sans doute, une lecture superficielle des innombrables écrits qu'on a consacrés depuis soixante ans au problème de l'image semble révéler une extraordinaire diversité de points de vue. Nous voudrions montrer qu'on peut retrouver, sous cette diversité, une théorie unique. Cette théorie, qui découle d'abord de l'ontologie naïve, a été perfectionnée sous l'influence de diverses préoccupations étrangères à la question et léguée aux psychologues contemporains par les grands métaphysiciens du XVII^e et du XVIII^e siècle. Descartes, Leibniz, Hume ont une même conception de l'image. Ils cessent seulement d'être d'accord lorsqu'il faut déterminer les rapports de l'image avec la pensée. La psychologie positive a conservé la notion d'image telle qu'elle l'avait héritée de ces philosophes. Mais, entre les trois solutions qu'ils ont proposées pour le problème *image-pensée*, elle n'a ni su ni pu choisir. Nous nous proposons de montrer qu'il devait de toute nécessité en être ainsi dès qu'on acceptait le postulat d'une image-chose. Mais, pour le marquer plus clairement, il faut partir de Descartes et faire une brève histoire du problème de l'imagination.

I

LES GRANDS SYSTEMES METAPHYSIQUES

Le principal souci de Descartes, en présence d'une tradition scolastique où les espèces étaient conçues comme des entités demi-matérielles, demi-spirituelles, c'est de séparer avec exactitude mécanisme et pensée, le corporel étant entièrement réduit au mécanique. L'image est une chose corporelle, elle est le produit de l'action des corps extérieurs sur notre propre corps par l'intermédiaire des sens et des nerfs. Matière et conscience s'excluant l'une l'autre, l'image en tant qu'elle est dépeinte matériellement en quelque partie du cerveau ne saurait être animée de conscience. Elle est un objet, au même titre que les objets extérieurs. Elle est exactement la limite de l'extériorité.

L'imagination ou connaissance de l'image vient de l'entendement ; c'est l'entendement, appliqué à l'impression matérielle produite dans le cerveau, qui nous donne une conscience de l'image. Celle-ci n'est d'ailleurs pas posée devant la conscience comme un nouvel objet à connaître, en dépit de son caractère de réalité corporelle : cela rejetterait en effet à l'infini la possibilité d'un rapport entre la conscience et ses objets. Elle possède cette propriété étrange de pouvoir motiver les actions de l'âme ; les mouvements du cerveau, causés par les objets extérieurs, quoiqu'ils ne contiennent pas leur ressemblance, éveillent dans l'âme des idées ; les idées ne viennent pas des mouvements, elles sont innées dans l'homme ; mais c'est à l'occasion des mouvements qu'elles apparaissent dans la conscience. Les mouvements sont comme des signes qui provoquent dans l'âme certains sentiments ; mais Descartes n'approfondit pas cette idée du signe auquel il semble donner le sens d'un lien arbitraire, et surtout, il n'explique pas comment il y a conscience de ce signe ; il paraît admettre une action transitive entre le corps et l'âme qui l'amène ou à introduire dans l'âme une certaine matérialité, ou dans l'image matérielle une certaine spiritualité. On ne comprend ni comment l'entendement s'applique à cette réalité corporelle très particulière qu'est l'image, ni inversement comment dans la pensée il peut y avoir intervention de l'imagination et du corps puisque, selon Descartes, même les corps sont saisis par l'entendement pur.

La théorie cartésienne ne permet pas de distinguer les sensations des souvenirs ou des fictions puisqu'il y a dans tous les cas mêmes mouvements cérébraux, que les esprits animaux soient mis en branle par une excitation venue du monde intérieur, du corps ou même de l'âme. Seuls le jugement et l'entendement permettent, d'après la cohérence intellectuelle des mirages, de décider lesquelles correspondent à des objets existants.

Descartes se borne donc à décrire ce qui se passe dans le corps quand l'âme pense, à montrer quels liens corporels de contiguïté existent entre ces réalités corporelles que sont les images et le mécanisme de leur production. Mais il ne s'agit pas pour lui de distinguer les

pensées d'après ces mécanismes, qui appartiennent, ainsi que les autres corps, au monde des choses douteuses.

Spinoza affirme encore plus nettement que Descartes que le problème de l'image vraie ne se résout pas au niveau de l'image, mais seulement par l'entendement. La théorie de l'image est comme chez Descartes coupée de la théorie de la connaissance et se rattache à la description du corps : l'image est une affection du corps humain ; le hasard, la contiguïté, l'habitude sont les sources de la liaison des images et le souvenir, la résurrection matérielle d'une affection du corps, provoquée par des causes mécaniques ; les transcendants et idées générales qui constituent l'expérience vague sont le produit d'une confusion d'images, de nature également matérielle. L'imagination, ou connaissance par images, est profondément différente de l'entendement ; elle peut forger des idées fausses, et elle ne présente la vérité que sous une forme tronquée.

Néanmoins, quoiqu'elle s'oppose à l'idée claire, l'image garde ceci de commun avec elle qu'elle est aussi une idée ; c'est une idée confuse, qui se présente comme un aspect dégradé de la pensée, mais où s'expriment les mêmes liaisons que dans l'entendement. Imagination et entendement ne sont pas absolument distincts puisqu'un passage est possible de l'un à l'autre par le développement des essences enveloppées dans les images. Ils sont, comme la connaissance du premier genre et celle du troisième genre, comme la servitude et la liberté humaines, à la fois coupés l'un de l'autre et liés continûment.

L'image a chez Spinoza un double aspect : elle est profondément distincte de l'idée, elle est la pensée de l'homme en tant que mode fini, et pourtant elle est idée et fragment du monde infini qu'est l'ensemble des idées. Séparée de la pensée, comme chez Descartes, elle tend aussi, comme chez Leibniz, à se confondre avec elle, puisque le monde de liaisons mécaniques décrit par Spinoza comme le monde de l'imagination n'est pas cependant coupé du monde intelligible.

Tout l'effort de Leibniz touchant l'image est d'établir une continuité entre ces deux modes de connaissance : image, pensée ; l'image chez lui se pénètre d'intellectualité.

Lui aussi, il décrit d'abord comme un pur mécanisme le monde de l'imagination, où rien ne permet de distinguer images proprement dites et sensations les unes et les autres exprimant des états du corps. L'associationnisme de Leibniz n'est d'ailleurs plus physiologique ; c'est dans l'âme que, d'une façon inconsciente, les images se conservent et sont liées entre elles. Seules les vérités posées par la raison ont entre elles des liaisons nécessaires, seules elles sont claires et distinctes. Il y a donc distinction encore ici entre le monde des images, ou idées confuses, et le monde de la raison.

Leur rapport est conçu de façon normale : d'abord, selon Leibniz, l'entendement n'est jamais pur car le corps est toujours présent à l'âme, mais, d'autre part, l'image n'a qu'un rôle accidentel et subordonné, le rôle d'un simple auxiliaire de la pensée, d'un signe. Leibniz cherche à approfondir cette notion de signe : le signe, selon lui, c'est une expression, c'est à dire que dans l'image il y a conservation du même système de rapports que dans l'objet dont elle est image, que la transformation de l'un ou l'autre peut s'exprimer par une règle valable aussi bien pour la totalité que pour chaque partie.

La seule différence entre image et idée, c'est alors que dans un cas l'expression de l'objet est confuse et dans l'autre claire ; la confusion vient de ce que tout mouvement enveloppe en lui l'infinité des mouvements de l'univers et le cerveau reçoit une infinité de modifications auxquelles ne peut correspondre qu'une pensée confuse, enveloppant l'infinité des idées claires qui correspondraient à chaque détail. Les idées claires sont donc contenues dans l'idée confuse ; elles sont inconscientes, elles sont perçues sans être aperçues ; seule est aperçue

leur somme totale qui nous paraît simple, par l'ignorance où nous sommes de ses composants.

Donc, entre image et idée il y a une différence qui se ramène presque à une pure différence mathématique : l'image a l'opacité de l'infini, l'idée la clarté de la quantité finie et analysable. Toutes deux sont expressives.

Mais si l'image se ramène à des éléments inconscients en eux-mêmes rationnels, à une infinité de rapports expressifs, participant par là à la dignité de la pensée, son aspect subjectif ne s'explique plus. Comment la sommation de perceptions inconscientes par exemple, de jaune et de bleu, donne-t-elle l'aperception consciente du vert ? Comment, en diminuant le degré de conscience des idées élémentaires, leur consistance dans l'esprit peut-elle donner lieu à ces brusques combinaisons ? Leibniz ne s'en inquiète. Il cherche à retrouver dans l'image un sens qui la rattache à la pensée, et fait évanouir l'image en tant que telle. Il s'abuse d'ailleurs d'une analogie mathématique lorsqu'il prend pour accordé que confusion égale infinité, égale opacité ou encore irrationalité ; l'irrationnel du mathématicien n'est jamais en effet qu'un certain rationnel que l'on ne sait pas encore assimiler ; mais jamais, en se plaçant sur le terrain logique, on ne pourra au terme d'une construction se trouver devant une opacité absolument a-logique contre laquelle aucune pensée n'a plus de prix. La qualité n'est pas la quantité, même infinie, et Leibniz ne parvient pas à restituer à la sensation le caractère sensible, qualitatif dont il l'a d'abord dépouillée.

D'ailleurs la notion d'expression, qui permet de prêter aux données sensibles une signification intellectuelle, est obscure. C'est un rapport d'ordre, dit Leibniz, une correspondance. Mais il ne peut pas exister de représentation naturelle d'un « règne » par un autre « règne » ; il faut toujours une construction arbitraire de l'esprit pour qu'ensuite l'esprit puisse admettre qu'il se trouve en présence de rapports équivalents.

En essayant de fonder la valeur représentative de l'image, Leibniz échoue donc à la fois à décrire clairement son rapport à l'objet, et à expliquer l'originalité de son existence en tant que donnée immédiate de la conscience.

Tandis que pour résoudre l'opposition cartésienne, image, pensée, Leibniz tend à virer l'image comme telle, l'empirisme de Hume s'efforce au contraire de ramener toute la pensée à un système d'images. Il emprunte au cartésianisme sa description du monde mécanique de l'imagination et isolant ce monde, par en bas du terrain physiologique dans lequel il plongeait, par en haut de l'entendement, il en fait le seul terrain sur lequel l'esprit humain se meuve réellement.

Il n'existe dans l'esprit que des impressions et des copies de ces impressions qui sont les idées et qui se conservent dans l'esprit par une espèce d'inertie ; idées et impressions ne diffèrent pas en nature, ce qui fait que la perception ne se distingue pas en elle-même de l'image. Il faudra recourir pour les reconnaître à un critérium objectif de cohérence, de continuité dont le sens est bien plus obscur que chez Descartes car on ne comprend pas sur quoi l'esprit peut prendre appui, s'il est constitué uniquement par une mosaïque d'impressions, pour sortir des impressions et s'élever au-dessus d'elles par un jugement.

Les images sont liées entre elles par des relations de contiguïté, de ressemblance qui agissent comme des « forces données » ; elles s'agglomèrent selon des attractions de nature mi-mécanique, mi-magique. La ressemblance de certaines images nous permet de leur attribuer un nom commun qui nous porte à croire en l'existence de l'idée générale correspondante, l'ensemble des images seul étant cependant réel, et existant « en puissance » dans le nom.

Toute cette théorie suppose une notion qui n'est cependant jamais nommée, celle d'inconscient. Les idées n'ont d'autre existence que celle d'objets internes de la pensée, et

pourtant elles ne sont pas toujours conscientes, elle ne s'éveillent que par leur liaison avec des idées conscientes ; elles persévèrent donc dans leur être à la façon d'objets matériels, elles sont donc toujours toutes présentes dans l'esprit : cependant elles ne sont pas toutes perçues. Pourquoi ? Et comment le fait d'être tirés par une force donnée à une idée consciente leur confère-t-elle le caractère conscient ? Hume ne pose pas le problème. L'existence de la conscience s'évanouit totalement derrière un monde d'objets opaques qui tiennent, d'on ne sait où, une sorte de phosphorescence d'ailleurs capricieusement distribuée et ne jouant aucun rôle actif.

Par ailleurs, pour arriver à reconstruire toute la pensée à l'aide d'images, l'associationnisme est obligé de voir l'existence de toute une catégorie de pensées dont l'objet, comme les cartésiens l'avaient bien compris, ne se donne par aucune impression sensible.

Dès la fin de la première moitié du XVIII^e siècle, le problème de l'image est donc formulé avec netteté ; en même temps on a précisé trois solutions.

Dirons-nous, avec les cartésiens, qu'il existe une pensée pure, toujours susceptible – au moins en droit – de se substituer à l'image comme la vérité à l'erreur, comme l'adéquat à l'inadéquat ? En ce cas il n'y a point un monde de l'image et un monde de la pensée mais un mode d'appréhension incomplet, tronqué, purement pragmatique, du monde et un autre mode d'appréhension qui est une vision totale et désintéressée. L'image est le domaine de l'apparence, mais d'une apparence à laquelle notre condition d'homme donne une sorte de substantialité. Il y a donc, entre l'image et l'idée, au moins sur le plan psychologique, un véritable hiatus. L'image ne se distinguera pas de la sensation ; ou plutôt la distinction qu'on établira entre elles aura surtout une valeur pratique. Le passage du plan imaginatif au plan idéatif s'opère toujours comme un saut : il y a là une discontinuité première qui implique nécessairement une révolution ou, comme on a continué de dire, une « conversion » philosophique. Révolution si radicale qu'elle pose la question de l'identité même du sujet : c'est-à-dire, en terme psychologique, qu'il faudrait une forme synthétique spéciale pour unir le moi qui pense la cire au moi qui l'imagine, *dans une même conscience*, et pour unir concurremment la cire imaginée à la cire pensée dans l'affirmation d'identité « c'est *le même* objet ». L'image, par essence, ne pourra fournir à la pensée qu'une aide fort suspecte. Il y a des problèmes qui se posent seulement pour la pensée pure, parce que les termes ne sauraient du tout en être imaginés. D'autres toléreront l'usage d'images, à la condition que cet usage soit rigoureusement réglementé. De toute façon ces images n'ont d'autre fonction que de préparer l'esprit à faire la conversion. Elles sont employées comme schèmes, signes, symboles, mais elles n'entrent jamais comme éléments réels dans l'acte proprement dit d'idéation. Laissées à elles-mêmes, elles se succèdent suivant un type de liaisons purement mécanique. La psychologie sera rejetée sur le terrain des sensations et des images. L'affirmation de l'existence d'une pensée pure soustrait l'entendement même aux descriptions psychologiques : il ne peut faire l'objet que d'une étude épistémologique et logique de significations.

Mais peut-être l'existence indépendante de ces significations va-t-elle nous paraître un non-sens. Ou bien, en effet, il faut les prendre comme un *a priori* existant dans la pensée ou bien comme des entités platoniciennes. Dans les deux cas elles se dérobent à la science inductive. Si nous voulons affirmer les droits d'une science positive de la nature humaine, s'élevant des faits aux lois comme la physique ou la biologie, si nous voulons traiter les faits psychiques comme *choses*, il nous faudra renoncer à ce monde d'essences qui se livrent à la contemplation intuitive et dans laquelle la généralité est donnée d'abord. Nous devons affirmer cet axiome de méthode : on ne peut atteindre aucune loi sans passer d'abord par les faits. Mais, par une

application légitime de cet axiome à la théorie de la connaissance, il faudra bien que nous reconnaissons les lois de la pensée comme issues elles aussi des faits, c'est-à-dire des séquences psychiques. Ainsi la logique devient une partie de la psychologie, l'image cartésienne devient le fait individuel à partir duquel on va pouvoir induire et le principe épistémologique : « partir des faits pour induire les lois » va devenir le principe métaphysique : *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*. Ainsi l'image de Descartes apparaît à la fois comme l'objet individuel d'où le savant doit partir et comme l'élément premier qui, par combinaison, produira la pensée, c'est-à-dire l'ensemble des significations logiques. Il faudrait parler ici du panpsychologisme de Hume. Les faits psychiques sont des choses individuées qui sont reliées par des rapports externes : il doit y avoir une *genèse* de la pensée. Ainsi les superstructures cartésiennes s'écroulent, il ne reste que les images-choses. Mais avec les superstructures s'écroule aussi la puissance synthétique du moi et la notion même de représentation. L'associationnisme est avant tout une doctrine ontologique qui affirme l'identité radicale du mode d'être des faits psychiques et du mode d'être des choses. Il n'existe en somme que des choses : ces choses entrent en relation les unes avec les autres et constituent ainsi une certaine collection qu'on appelle *conscience*. Et l'image n'est rien autre que la chose en tant qu'elle entretient avec d'autres choses un certain type de rapports. On voit ici le germe du néo-réalisme américain. Mais toutes ces affirmations méthodologiques, ontologiques et psychologiques découlent analytiquement de l'abandon des essences cartésiennes. L'image n'est rien devenue, n'a subi aucune modification pendant que le ciel intelligible s'écroulait, pour la bonne raison qu'elle était déjà chez Descartes *une chose*. C'est l'avènement du psychologisme, qui, sous des formes diverses, n'est pas autre chose qu'une anthropologie positive, c'est-à-dire une science qui veut traiter l'homme comme un être du monde, en négligeant ce fait essentiel que l'homme est aussi un être qui *se représente* le monde et lui-même dans le monde. Et cette anthropologie positive est déjà en germe dans la théorie cartésienne de l'image. Elle n'ajoute rien au cartésianisme : elle retranche seulement. Descartes posait à la fois l'image et la pensée sans image ; Hume ne garde que l'image sans la pensée.

Mais peut-être voudra-t-on tout garder au sein d'une continuité spirituelle, affirmer l'homogénéité du fait et de la loi, montrer que l'expérience pure est déjà raison. En ce cas, on fera remarquer que si du fait on peut passer à la loi, c'est que le fait était déjà comme une expression de la loi, un signe de la loi : ou plutôt le fait c'est la loi elle-même. Il ne reste plus rien de la distinction cartésienne entre l'essence nécessaire et le fait empirique. Mais, dans l'empirique, on veut retrouver le nécessaire. Sans doute le fait *apparaît* comme contingent ; sans doute aucune intelligence humaine ne pourra rendre raison de la couleur de cette feuille ou de sa forme. Mais c'est seulement parce que cette intelligence est bornée par nature. On n'induit jamais que là où *en droit* on pourrait déduire. Les « vérités contingentes » de Leibniz sont *en droit* des vérités nécessaires. L'image reste donc, pour Leibniz, un *fait* semblable aux autres faits, la chaise en image n'est pas autre chose que la chaise en réalité. Mais de même que la chaise en réalité est une connaissance confuse d'une vérité *en droit* réductible à une proposition identique, de même l'image n'est qu'une pensée confuse. En un mot, la solution de Leibniz est bien un panlogisme, seulement ce panlogisme n'a qu'une existence de droit qui se superpose à un empirisme de fait. Psychologiquement, nous serons obligés, derrière toute image de retrouver la pensée qu'elle implique *en droit* : mais jamais la pensée ne se révélera à une intuition de fait, jamais nous n'aurons d'expérience concrète de la pensée pure comme on en trouve une dans le système cartésien. La pensée ne s'apparaît pas à elle-même, on la dégage par l'analyse réflexive. Voilà pourquoi Leibniz peut répondre à Locke le fameux *nisi ipse*

intellectus. Au fond, l'image des empiristes se retrouve ici telle quelle comme fait psychologique et c'est seulement sur sa nature métaphysique que Leibniz est en désaccord avec Locke.

Un règne de la pensée radicalement distinct du règne de l'image – un monde de pures images – un monde de faits-images, derrière lequel il faut retrouver une pensée, qui n'apparaît qu'indirectement, comme la seule raison possible de l'organisation et de la finalité qu'on peut constater dans l'univers des images (un peu comme Dieu, dans l'argument physico-théologique, se laisse conclure de l'ordre du monde) : voilà les trois solutions que nous proposent les trois grands courants de la philosophie classique. Dans ces trois solutions, l'image garde une structure identique. Elle reste *une chose*. Seules ses relations à la pensée se modifient suivant le point de vue qu'on a pris sur les rapports de l'homme avec le monde, de l'universel avec le singulier, de l'existence comme objet avec l'existence comme représentation, de l'âme avec le corps. Peut-être constaterons-nous, en suivant le développement continu de la théorie de l'image à travers le XIXe siècle, que ces trois solutions sont les seules possibles dès que l'on accepte le postulat que l'image n'est qu'une chose et qu'elles sont toutes *également* possibles et *également* défectueuses.

II

LE PROBLEME DE L'IMAGE ET L'EFFORT DES PSYCHOLOGUES POUR TROUVER UNE METHODE POSITIVE

Le problème de l'image aurait pu recevoir du romantisme un véritable renouvellement. Le romantisme en effet, en philosophie comme en politique et en littérature, se manifeste par un retour à l'esprit de synthèse, à l'idée de faculté, aux notions d'ordre et de hiérarchie, à un spiritualisme qui s'accompagne d'une physiologie vitaliste. Et, par le fait, pendant quelque temps, la façon dont on envisage l'image semble très différente des trois points de vue classiques, que nous avons énumérés :

« Beaucoup de bons esprits, écrit Binet¹, répugnaient à admettre que la pensée a besoin de signes matériels pour s'exercer. Il leur semblait que ce serait faire une concession au matérialisme. En 1865, à l'époque où une grande discussion eut lieu sur les hallucinations au sein de la société médico-psychologique, le philosophe Garnier et des aliénistes éminents tels que Baillarger, Sandras et d'autres encore soutenaient qu'un abîme infranchissable sépare la conception d'un objet absent ou imaginaire – autrement dit l'image – et la sensations réelle produite par un objet présent ; que ces deux phénomènes diffèrent non seulement en degré mais en nature ... »

On mettait donc en doute le postulat commun aux thèses de Descartes, de Hume et de Leibniz, l'identité de nature entre image et sensation². Malheureusement, il s'agissait, comme on le voit, plutôt d'une atmosphère générale que d'une doctrine arrêtée. L'atmosphère changea vite. Déjà en 1865 les penseurs que cite Binet pouvaient être considérés comme des conservateurs : « L'idée de science, écrit Giard, est intimement liée à celles de déterminisme et de mécanisme. »

Et sans doute est-ce une erreur : mais c'est cette science déterministe et mécaniste qui conquiert la génération de 1850. Or, qui dit mécanisme dit esprit d'analyse : le mécanisme cherche à résoudre un système en ses éléments et accepte implicitement le postulat que ceux-ci demeurent rigoureusement identiques, qu'ils soient à l'état isolé ou en combinaison. Il s'ensuit naturellement cet autre postulat : les relations que les éléments d'un système entretiennent entre eux leur sont extérieures : c'est ce postulat qu'on formule ordinairement sous le nom de principe d'inertie. Ainsi, pour les intellectuels de l'époque que nous considérons, prendre une attitude scientifique en face d'un objet quelconque – qu'il s'agisse d'un corps physique, d'un organisme ou d'un fait de conscience – c'est poser, avant toute investigation, que cet objet est une combinaison d'invariants inertes entretenant entre eux des

1 *Psychologie du Raisonnement*, Paris, 1896

2 On lira avec intérêt un essai du belge Ahrens pour faire une nouvelle théorie de l'image dans son *Cours de Psychologie* professé à Paris en 1836. Brockhans et Avenarius, edit.

relations externes. Par un curieux détour, alors que la science des savants, la science « qui se fait » n'est, par essence, ni analyse ni synthèse pure, mais adapte ses méthodes à la nature de ses objets, une interprétation simpliste de ses progrès a ramené les philosophes à la position critique du XVIII^e siècle et à une hostilité de principe contre l'esprit de synthèse.

Dès lors tout effort pour constituer une psychologie scientifique devait nécessairement se réduire à une tentative pour ramener la complexité psychique à un mécanisme.

« Les mots *faculté, capacité, pouvoir*, qui ont joué un si grand rôle en psychologie ne sont, comme on le verra, que des noms commodes au moyen desquels nous mettons ensemble dans un compartiment distinct tous les faits d'une espèce distincte ; ... ils ne désignent pas une essence mystérieuse et profonde qui dure et se cache sous le flux des faits... Par là la psychologie devient une science de faits, car ce sont des faits que nos connaissances ; on peut parler avec précision et détails d'une sensation, d'une idée, d'un souvenir, d'une prévision, aussi bien que d'une vibration, d'un mouvement physique... de tous petits faits bien choisis, importants, significatifs, amplement circonsciés et minutieusement notés, voilà aujourd'hui la matière de toute science... notre grande affaire est de savoir quels sont ces éléments, comment ils naissent, en quelles façons et à quelles conditions ils se combinent et quels sont les effets constants des combinaisons ainsi formées. Telles est la méthode qu'on a tâché de suivre dans cet ouvrage. Dans la première partie, on a dégagé les éléments de la connaissance ; de réduction en réduction, on est arrivé aux plus simples, puis, de là, aux changements physiologiques qui sont la condition de leur naissance. Dans la seconde partie, on a d'abord décrit le mécanisme et l'effet général de leur assemblage, puis, appliquant la loi trouvée, on a examiné les éléments, la formation, la certitude et la portée de nos principales sortes de connaissance. »

C'est ainsi que Taine envisage la constitution d'une psychologie scientifique dans la préface de son livre *De l'Intelligence* paru en 1871³. On remarquera l'abandon décidé des principes d'investigation psychologique posés par Maine de Biran. L'idéal est ici de pouvoir considérer le fait psychique comme « un mouvement physique ». Et, de ce fait, nous voyons coexister dans le même texte le principe purement méthodologique et incontestable du recours à l'expérience⁴ (« de tous petits faits bien choisis, etc. ») et une théorie métaphysique, posée *a priori*, de la nature et des fins de l'expérience. Taine ne se borne pas à prescrire une large utilisation de l'expérience : il détermine à partir de principes incontrôlés *ce que doit être* cette expérience, il décrit ses résultats avant de s'y être reporté et cette description implique naturellement une foule d'assertions dissimulées sur la nature du monde et de l'existence en général. On se doute, dès la lecture de ces premières pages, que la psychologie de Taine, à la faveur de cette contamination originelle, sera déductive et que les faits innombrables – d'ailleurs presque tous faux – qui nous seront présentés, en feront que masquer l'enchaînement purement logique des idées.

La lecture du livre ne fait malheureusement que confirmer ces prévisions. On peut affirmer qu'on n'y trouvera nulle part une description concrète, une remarque dictée par l'observation des faits : tout est construit. Taine use d'abord de l'analyse régressive et, à la faveur de cette méthode, opère naïvement et sans soupçons un saut du plan psychologique au plan physiologique, qui n'est lui-même pas autre chose que le terrain du mécanisme pur. Puis il passe à la synthèse. Mais, par « synthèse », il faut entendre ici une simple recombinaison. On remonte des groupes relativement simples aux groupes plus complexes et le tour est joué : le physiologique est introduit dans la conscience :

« Il n'y a rien de réel dans le moi sauf la file de ses événements. Ces événements, divers

3 De l'Intelligence, t. I, préface, p. 1 et 2.

4 Encore que l'expérience soit ici conçue d'une façon beaucoup trop étroite

d'aspect, sont les mêmes en nature et se ramènent tous à la sensation ; la sensation elle-même, considérée du dehors et par le moyen indirect qu'on appelle la perception extérieure se réduit à un groupe de mouvements moléculaires⁵. »

Et l'image, éléments essentiel de la vie psychique, apparaîtra à son heure dans cette reconstruction, viendra y occuper une place déterminée à l'avance.

« Tout ce qui, dans l'esprit, dépasse « la sensation brute », se ramène à des images, c'est-à-dire à des répétitions spontanées de la sensation. »

Ainsi la nature même de l'image est déduite *a priori*. Pas une seconde nous ne nous reportons aux données de l'expérience intime. Dès l'origine, nous savons que l'image n'est qu'une sensation renaissante, c'est-à-dire finalement un « groupe de mouvements moléculaires ». C'est poser l'image comme invariant inerte et du même coup supprimer l'imagination. L'esprit est un « polypier d'images », telle est donc la constatation dernière de la psychologie analytique. Mais Taine n'a pas vu que c'était aussi son postulat initial. Les deux gros volumes de *L'Intelligence* ne font que développer fastidieusement cette simple phrase que nous citons plus haut :

« Notre grande affaire est de savoir quels sont ces éléments, comment ils naissent, en quelles façons et à quelles conditions ils se combinent... »

Il n'avait besoin, une fois ce principe posé, que d'expliquer comment les images se combinent pour donner naissance aux concepts, au jugement et au raisonnement. Il emprunte naturellement ses explications à l'associationnisme. Mais Hume, plus habile, avait au moins tenté de constituer un fantôme d'expérience. Il n'avait pas voulu *déduire*. Aussi ses lois d'association sont-elles posées, au moins en apparence, sur le terrain de la psychologie pure : ce sont des liens entre les phénomènes *tels qu'ils apparaissent* à l'esprit. La confusion initiale de Taine entre l'expérience et l'analyse, le conduit à constituer un associationnisme hybride qui s'exprime tantôt en langage physiologique, tantôt en langage psychologique, tantôt dans les deux langues à la fois ; ainsi son empirisme purement théorique se double d'un réalisme métaphysique. D'où cette contradiction paradoxale : Taine, pour constituer une psychologie sur le modèle de la physique, adopte la conception associationniste qui, comme Kant l'a montré, aboutit à une négation radicale de toute science législatrice. Mais, en même temps qu'il détruit sans s'en douter l'idée même de nécessité et celle de science sur le terrain psychologique, il maintient sur le terrain de la physiologie et de la physique un système de lois nécessaires. Et, comme il affirme que le physiologique et le psychique ne sont que les deux faces d'une même réalité, il s'ensuit que la liaison des images en tant que faits de conscience – la seule qui nous apparaisse – est contingente, tandis que la liaison des mouvements moléculaires qui les constituent comme réalités physiques est nécessaire. Ce qu'on a pris longtemps pour un empirisme n'est donc qu'une métaphysique réaliste manquée.

Mais les idées de Taine, qui séduisaient par leur aspect scientifique, recevaient des confirmations de toutes parts. L'enquête de Galton⁶ leur apportait de nouvelles preuves de fait. En même temps, de 1869 à 1885, Bastian, Broca, Küssmaul, Exner, Wernicke, Charcot fondent la théorie classique de l'aphasie qui ne tend rien moins qu'à établir l'existence de centres d'images différenciés : Déjerine la soutient encore en 1914. D'autres psychologues – comme Binet dans sa première période⁷ – tentent de conquérir de nouveaux domaines à l'associationnisme. La métaphore physique qui fait de l'image « la survivance d'un ébranlement à l'excitation qui lui a donné naissance » et l'assimile à ces oscillations pendulaire qui se produisent encore longtemps après que le pendule ait été écarté par une force étrangère de sa

5 *Id.*, *ibid.*, p. 9

6 GALTON, *Statistics of mental Imagery* (Mind, 1880), *Inquiries to human faculties* (1885)

7 BINET, *Psychologie du raisonnement*, 1896.

position d'équilibre – cette métaphore et bien d'autres du même type connaissent une rare fortune. Après S. Mill, Taine et Galton ont définitivement fixé la nature de l'image : c'est une sensation renaissante, un fragment solide détaché du monde extérieur. Quelle que soit l'attitude que les psychologues prendront ensuite, ils accepteront toujours implicitement l'idée que l'image est une réviviscence. Et eux-mêmes qui voudront établir l'existence de synthèses psychiques n'en maintiendront pas moins, à titre de survivance ou d'éléments de soutien, les atomes que leur a légués la psychologie d'analyse.

*

* *

C'est en effet *à partir* de l'associationnisme et *contre* lui qu'une nouvelle génération de philosophes va définir aux environs de 1880, sa position. On ne rejette pas les idées de Taine ou de Mill pour revenir à l'expérience interne. Mais, sous l'influence de divers facteurs, on veut les dépasser et les conserver, en même temps, dans une synthèse plus large. Parmi les raisons principales de ce changement, il faut citer le succès croissant du kantisme, dont Lachelier se fait en France le champion⁸. De ce point de vue, la question que se posent les philosophes pourrait se formuler ainsi : comment concilier sur le terrain de la psychologie les exigences d'une critique de la connaissance avec les données de l'expérience. Mais ce qui est significatif c'est qu'on considère les descriptions de Taine comme les données de l'expérience pure. Il s'agit seulement de les interpréter. Qu'il y ait des images-atomes, personne n'en doute : c'est un *fait*. Que même l'expérience ne révèle directement rien d'autre que ces images, beaucoup de philosophes l'accorderaient sans peine. Seulement, à côté de la question de fait, il y a la question de droit. En droit il doit y avoir autre chose : une pensée qui organise et qui dépasse l'image à chaque instant. Il s'agit donc, derrière le fait, de retrouver le droit.

Des raisons d'un ordre tout différent militent en outre en faveur de ce point de vue : les idées politiques et sociales ont changé. On se défie à présent de l'individualisme critique à cause de ses conséquences *morales*. Il conduit en politique à l'anarchie, il mène au matérialisme et à l'athéisme. Car il se produit, à cette époque, une forte réaction conservatrice en France. Les idées d'ordre et de hiérarchie sociale ont repris toute leur puissance. On flétrit, à l'Assemblée de Versailles, les « penseurs du radicalisme... (qui) ne croient pas en Dieu et dans les écrits (desquels) on trouve sur l'homme des définitions qui ravalent notre espèce⁹ ».

L'Assemblée dénonce en gros les « détestables doctrines » radicales. La bourgeoisie conservatrice, effrayée par la Commune, se retourne vers la Religion, comme dans la première partie du règne de Louis-Philippe. De là, pour les intellectuels en place, la nécessité de combattre la tendance analytique du XVIII^e siècle dans tous les domaines. Il faut poser, au-dessus de l'individu, des réalités synthétiques, la famille, la nation, la société. Au-dessus de l'image individuelle, il faut rétablir l'existence des concepts, de la pensée. De là, le sujet proposé au concours, le 30 avril 1882, par l'Académie des Sciences morales et politiques :

« Exposer et discuter les doctrines philosophiques qui ramènent au seul fait de l'association les facultés de l'esprit humain et le moi lui-même. – Rétablir les lois, les principes et les existences que les doctrines en question tendent) dénaturer ou à supprimer. »

Ainsi la Science officielle donne le départ. Mais, de ce point de vue non plus, il ne s'agit pas de nier l'existence d'images sensibles et de lois d'association. Ferri, qui fut lauréat du concours,

⁸ Cf. LACHELIER, *Psychologie et métaphysique*.

⁹ *Rapport Batbie*, 26 nov. 1872.

écrit :

« Nous sommes tellement persuadés de l'importance de l'association dans la production des connaissances que la question n'est pas pour nous de la constater mais de la mesurer. »

Il va même jusqu'à avouer que les données de l'introspection ne nous livrent que les images-atomes. L'expérience est en faveur des associationnistes. Il faut se placer sur un terrain critique pour les dépasser :

« La pensée pure n'est pas une illusion parce qu'elle se saisit elle-même dans la conscience réflexive des procédés intellectuels et des concepts, mais *c'est par un effort de méditation et d'abstraction*. En réalité, le cerveau ne cesse jamais de travailler pour elle, de lui fournir les fantômes visibles, sonores et tangibles, les matériaux sur lesquels elle imprime sa forme... »

Ce texte est frappant : aucun autre ne saurait mieux montrer les incertitudes de la connaissance introspective. Un auteur, dont le but est de réfuter l'associationnisme, est tellement imbu des théories qu'il veut combattre, qu'il leur accorde le bénéfice de l'expérience et qu'il ne saisit en lui-même que des images particulières. L'activité de la pensée ne lui apparaît qu'à la suite *d'un effort d'abstraction* ; il l'affirme en quelque sorte *contre* l'expérience. Trente ans plus tard, comme nous le verrons, chacun, à volonté, découvrira ou croira découvrir des états non imagés dans le moindre processus intellectuel.

Et sans doute cette timidité provient-elle en partie de l'énorme succès des livres de Taine. Mais il y a autre chose. La réaction contre l'associationnisme est menée avant tout par le catholicisme conservateur. Et, pour celui-ci, la théorie de l'image a un aspect religieux qui n'est pas négligeable. L'homme est un mixte, comme dit Aristote, une pensée étroitement unie à un corps. Pas une pensée qui ne soit entachée de corporel. L'idée cartésienne d'une pensée pure, c'est-à-dire d'une activité de l'âme qui s'exercerait sans le concours du corps, est une hérésie orgueilleuse. C'est à cause d'elle que Maritain pourra rapprocher Descartes des protestants. On revient donc à Aristote qui écrivit qu'on ne saurait exercer d'activité intellectuelle sans le secours de l'imagination¹⁰ ; on revient à Leibniz qui, encore que protestant, a toujours été bien plus proche de la pensée catholique qu'un Descartes. Voilà pourquoi on ne rejette pas l'associationnisme : il faut seulement l'intégrer. L'associationnisme, c'est le corps, c'est la faiblesse de l'homme. La pensée, c'est sa dignité. Mais jamais la dignité ne va sans faiblesse, jamais la pensée sans image. C'est en ce sens que le R. P. Peillaube écrira en 1910 dans son livre sur les Images :

« Les Images sont nécessaires à la formation des concepts, il n'y a pas un seul concept qui soit inné. L'abstraction a précisément pour but, dans sa fonction originelle et génératrice de l'intelligible, de nous élever au-dessus de l'image et de nous permettre d'en penser l'objet sous une forme nécessaire et universelle. Notre esprit ne peut concevoir directement d'autre intelligible que l'intelligible abstrait et l'intelligible abstrait ne peut être produit que de l'image et avec l'image par l'activité intellectuelle. Toute la matière susceptible d'être exploitée par l'intelligence est d'origine sensorielle et imaginative... »

Voilà donc, soudain réapparue, la doctrine leibnizienne du rapport de l'image avec la pensée. A vrai dire, elle n'a pas ici toute la profondeur que Leibniz lui avait donnée mais les auteurs se recommandent expressément d'elle et c'est bien elle qui donne sa nuance particulière à la philosophie de cette fin de siècle. C'est bien de Leibniz que procède l'idée d'une pensée partout présente et pourtant inaccessible à l'expérience interne, cette conception que nous trouvons déjà chez Ferri et que Brochard va préciser encore :

« Puisque l'objet peut être changé, *je sais* que l'image n'égale pas mon concept. Ce que le concept contient en outre, c'est, suivant l'expression d'Hamilton, un caractère d'universalité

10 Cf. ARISTOTE, *De anima*, III, 8, 432 a, 8

potentielle. La pensée contrainte de revêtir une forme sensible, apparaît un moment comme étant tel objet, tel exemple particulier, elle s'y repose, en quelque sorte, mais elle ne s'y enferme ni ne s'y absorbe ; elle dépasse les images qui l'expriment et elle est capable de s'incarner plus tard dans d'autres images plus ou moins différentes¹¹. »

On en arrive donc à une curieuse conception de la pensée. Celle-ci n'a pas d'existence réelle, concrète, accessible à la conscience immédiate, puisque le donné de l'introspection est l'image. Elle n'a pas d'universalité en acte, car, s'il en était ainsi, il faudrait bien qu'on puisse la saisir directement. Mais c'est une universalité *potentielle* que l'on *conclut* du fait que le mot peut s'accompagner d'images très différentes. A travers ces images particulières s'étend une sorte de règle qui dirige leur choix. Mais il n'y a pas de « conscience de règle » au sens où l'entendra plus tard l'école de Würzburg. La règle — qui est le concept — ne se donne jamais que dans une image particulière et comme simple possibilité de remplacer celle-ci par une autre image équivalente. Ainsi l'aspect de la conscience demeure celui qu'avait décrit Taine : des images, des mots. Mais, au lieu du lien de pure habitude que cet auteur établissait entre les unes et les autres, Brochard et beaucoup de ses contemporains mettent une liaison fonctionnelle : c'est la pensée. Mais si, à la faveur de cette substitution, ils peuvent réintroduire tout le rationalisme, il n'en demeure pas moins que cette pensée étrange flotte, obscure à elle-même, entre l'existence de droit et l'existence de fait. Mieux, elle existe comme fonction mais non comme conscience. Elle ne se révèle que par ses effets : ce n'est même pas le passage d'une image présente à une autre image qui la définit, c'est la simple *possibilité* d'effectuer ce passage. Et si cette possibilité n'est pas actuellement présente à la conscience, c'est que c'est une pure possibilité logique : tout au plus se manifesterait-elle à la réflexion sous la forme d'une insuffisance de l'image comme telle.

Telle est la timide tentative que fait le rationalisme renaissant pour combattre l'associationnisme. Il se croit enserré entre les prétendues données de l'introspection (« il n'y a jamais dans la conscience que

des images et des mots ») et les prétendues découvertes de la physiologie (les localisations cérébrales). Il abandonne donc à Taine le terrain des faits et se réfugie sur le plan de la critique. Ainsi Leibniz répondait jadis à Locke : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu nisi ipse intellectus*. Ainsi Kant répondait à Hume : « Il se peut que sur le terrain de l'expérience on ne puisse découvrir d'autre lien entre la cause et l'effet que la consécution empirique. Mais pour qu'une expérience soit possible il faut que des principes synthétiques a priori la constituent. »

Mais cette réponse, admissible lorsqu'il s'agit de la constitution de l'expérience, ne l'est plus lorsqu'il faut, à l'intérieur de cette expérience, rendre compte de la pensée. La pensée dont il s'agit n'est pas constituante : c'est l'activité concrète de l'homme, phénomène constitué au milieu d'autres phénomènes. Autre chose est de constituer ma perception présente (une chambre, des livres, etc.), par des synthèses catégoriales qui *rendent possibles* la conscience, autre chose de former des pensées conscientes sur cette perception *une fois qu'elle est constituée* (par exemple de penser : les livres sont sur la table, ceci est une porte, etc.). Dans ce second cas la conscience existe en face du monde : si donc je forme une pensée sur le monde il faut qu'elle m'apparaisse comme phénomène psychique réel. Il n'y a point ici de « virtualité », ni de « possibilité » qui tienne : la conscience est acte et tout ce qui existe dans la conscience existe en acte.

Quoi qu'il en soit il n'est pas douteux que cette atmosphère nouvelle et ces revendications

11 BROCHARD, *De l'erreur*, p. 151. C'est moi qui souligne.

des droits de la synthèse en face de l'association mécanique n'aient fortement contribué à la formation de Ribot, le fondateur de la psychologie de synthèse. Certes, ce n'est pas le kantisme qui inspire Ribot ; encore moins est-il dirigé par des préoccupations religieuses. Son seul souci est de reviser la notion tainienne de « psychologie scientifique ». Pour lui la science est sans doute analyse, mais elle est aussi synthèse ; il ne suffit pas de tout réduire aux éléments : il y a dans la nature des synthèses qu'il faut étudier comme telles. Il semble donc au premier abord que le point de départ de Ribot soit une réflexion sur l'insuffisance de la méthode des psychologues anglais et de Taine. Mais l'idée même de synthèse psychique, ne l'emprunte-t-il pas au grand courant de pensée qui consacre à cette époque une renaissance de l'intellectualisme ? Il est assez curieux de comparer au texte de Brochard que nous venons de commenter ce que

Ribot écrivait en 1914¹² :

« La pensée est une fonction qui, au cours de l'évolution, s'est ajoutée aux formes primaires et secondaires de la connaissance : sensations, mémoire, association. Par suite de quelles conditions pu naître ? On ne peut, sur ce point, hasarder des hypothèses. Quoi qu'il en soit, elle a fait son apparition, elle s'est fixée, s'est développée. Mais comme une fonction ne peut entrer en activité que sous l'influence d'excitations qui lui sont appropriées, l'existence d'une pensée pure travaillant sans rien qui la provoque est *a priori* invraisemblable. Réduite à elle-même, c'est une activité qui dissocie, associe, perçoit des rapports, coordonne. On peut même croire que cette activité est, de sa nature, inconsciente et qu'elle ne revêt la forme consciente que par les données qu'elle élabore... Pour conclure, l'hypothèse d'une pensée pure sans images et sans mots est très peu probable et, en tout cas, n'est pas prouvée. »

On croirait lire le texte même de Brochard mais traduit dans un langage biologique et pragmatiste. Ribot, comme Brochard, maintient l'existence de sensations et d'images liées entre elles par des lois d'association. Ce sont les « formes primaires et secondaires de la connaissance ». Comme lui, il en fait les données immédiates de l'introspection. Pour la pensée, il la considère, lui aussi, comme inaccessible à la conscience intuitive. Mais, pour Brochard si la pensée ne se révèle pas à l'intuition, c'est qu'elle est « potentielle » c'est une équivalence fonctionnelle d'images très différentes. Ribot, lui, s'exprime en termes résolument chosistes. La pensée est une activité réelle mais inconsciente. « Elle ne revêt la forme consciente que par les données expérimentales qu'elle élabore. » Et, satisfait de cette notion obscure et contradictoire de pensée inconsciente, ce psychologue *positiviste* conclut *a priori* que l'existence d'une pensée pure accessible à la conscience est invraisemblable. On voit combien profonde est l'influence de Taine : profonde au point de conduire un psychologue expérimental à nier des résultats expérimentaux au nom de déductions pures¹³. Pour toute cette génération, l'associationnisme restera la donnée de fait et la pensée ne sera qu'une hypothèse nécessaire pour expliquer une « organisation », une systématisation dont il est trop difficile de rendre compte par la pure association. Et le positivisme de Ribot, au lieu de s'appliquer à décrire l'image en tant que telle, va s'exercer à contre-sens, en inventant cette notion biologique d'une pensée inconsciente, « apparue au cours de l'évolution humaine.

On voit ce que signifie cette idée de « synthèse », par quoi Ribot diffère de Taine. C'est une idée physiologique l'homme est un organisme vivant au sein du monde et la pensée est un organe que certains besoins ont développé ; de même qu'il n'y a pas de digestion sans aliments, il n'y a pas de pensée sans images, c'est-à-dire sans matériaux venus de l'extérieur. Mais de même que les progrès de la physiologie ont fait envisager la digestion comme un tout

12 RIBOT, *La vie inconsciente et les mouvements*, p. 113 et sqq. Dans ces pages Ribot tente de réfuter les conclusions des psychologues de Würzburg sur l'existence d'une pensée sans image.

13 Ribot contestera en effet la valeur des expériences de Würzburg

fonctionnel, de même la psychologie nouvelle doit, à partir des matériaux bruts ou élaborés qui sont seuls conscients, reconstituer l'unité synthétique de l'organe qui les élabore. Et de même que la physiologie synthétique n'exclut pas le déterminisme, de même la psychologie nouvelle, considérant l'activité psychique de synthèse comme une fonction biologique, sera résolument déterministe. Nous retrouvons donc ici le thème leibnizien de l'inséparabilité de la pensée et de l'image, mais déchu, tombé au niveau du chosisme matérialiste : l'homme est une chose vivante, l'image est une chose, chose aussi la pensée.

Rien ne fait mieux sentir cette déchéance que le livre de Ribot sur *L'imagination créatrice*. Dans cet ouvrage, tente d'analyser le mécanisme de la création d'images nouvelles. Mais, naturellement, il pose le problème dans les termes mêmes qu'aurait employés Taine il se demande comment, à partir des images fournies par le souvenir, peuvent se constituer des ensembles nouveaux ou « fictions ». Et, certes, il commence par affirmer les droits de la synthèse :

« Toute création imaginative exige un principe d'unité. » Mais ce principe, qu'il appelle, sans grand souci, de cohérence, « centre d'attraction et point d'appui », et qu'il conçoit comme une « idée-émotion fixe », ne sert, en somme, que de régulateur pour des processus simplement mécaniques.

Il y aura donc d'abord dissociation. l'image de l'objet extérieur va subir un travail de démembrement. Les causes de la dissociation sont « internes et externes ». Les premières ou « subjectives » sont : 1° la sélection en vue de l'action ; 2° des causes affectives « qui gouvernent l'attention » 3° des raisons intellectuelles « en désignant sous ce nom la loi d'inertie mentale ou loi du moindre effort¹⁴ ». Les causes externes sont les « variations de l'expérience » qui présente tel objet tantôt pourvu tantôt privé d'une certaine qualité « ce qui a été associé tantôt à une chose, tantôt à une autre tend à se dissocier des deux ».

Cette dissociation libère un certain nombre d'éléments imagés qui vont maintenant pouvoir s'associer pour former des ensembles neufs. Nous abordons la seconde partie du problème :

« Quelles sont les formes d'association qui donnent lieu à des combinaisons nouvelles et sous quelle influence se forment-elles¹⁵ ? » On voit que Ribot la formule en termes d'association. Les associations peuvent être orientées, dirigées du dehors, mais il faudrait un miracle pour suspendre leurs lois, comme pour suspendre la loi de la pesanteur. En somme, de même que certains économistes ont proposé de remplacer le libéralisme économique, prêché par les empiristes anglais, par une économie dirigée, on peut dire que Ribot remplace l'associationnisme libre de Taine et de Mill par un *associationnisme dirigé*.

Il y a trois facteurs d'association créatrice : facteur « intellectuel », un facteur « affectif », un facteur « inconscient ».

Le facteur intellectuel c'est la « faculté de penser par analogie » : « Nous entendons par analogie une forme imparfaite de ressemblance. Le semblable est un genre dont l'analogue est l'espèce. »

Sur le facteur affectif ou « émotionnel », Ribot s'explique peu dans *L'imagination créatrice*. Mais il y revient dans la *Logique des sentiments* : il y a d'abord ce que les psychanalystes ont depuis nommé « condensation » : « Les états de conscience se combinent parce qu'il y a entre eux un sens affectif commun¹⁶. » Il faut aussi signaler le transfert :

« Lorsqu'un état intellectuel a été accompagné d'un sentiment vif, un état semblable ou analogue tend à susciter le même sentiment... lorsque des états intellectuels ont coexisté, le sentiment lié à l'état initial, s'il est vif, tend à se transférer aux autres. »

14 Cf. *Imagination créatrice*, p. 17 et sqq.

15 *Id.*, *ibid.*, p. 20.

16 *Logique des sentiments*, p. 22.

Il pourra donc y avoir condensation, puis transfert, puis de nouveau condensation et, sur ce rythme binaire, des éléments imagés qui n'avaient primitivement aucun rapport se trouveront rapprochés et fondus en un ensemble nouveau. Quant au facteur inconscient il n'est pas d'une autre nature que les facteurs précédents : il est intellectuel ou affectif ; seulement il n'est pas directement accessible à la conscience.

A dire vrai il était indispensable que Ribot eût recours à l'inconscient car aucun des facteurs qu'il envisage n'apparaît à la conscience. Nous n'avons jamais conscience de dissociation, jamais conscience non plus de combinaisons nouvelles : les images surgissent d'un coup et se donnent immédiatement pour ce qu'elles sont. Il faut donc supposer que tout le travail se fait hors de la conscience. Ni les associations ni les facteurs synthétiques ne nous apparaissent : tout ce mécanisme créateur est une pure hypothèse. Ribot, pas plus que Taine, ne se soucie donc de décrire les faits. Il débute par l'explication. La psychologie de synthèse, à ses commencements, reste donc théorique comme la psychologie d'analyse. Elle se borne simplement à compliquer les déductions abstraites en ajoutant un facteur dans les combinaisons ; elle cherche à constituer la psychologie sur le type de la biologie, comme l'autre tentait de la constituer sur le modèle de la physique. Quant à l'image, elle est restée exactement pour Ribot ce qu'elle était pour Taine. Elle ne change pas de longtemps.

*

* *

C'est pourtant à la fin du siècle que se produit ce qu'on est convenu d'appeler une révolution philosophique. Dans ses deux livres, *Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Matière et mémoire* parus successivement en 1889 et en 1896, Bergson se pose en adversaire décidé de l'associationnisme : la conception classique de l'aphasie et des localisations cérébrales ne résiste pas à la critique ; l'image-souvenir est autre chose et plus qu'une simple réviviscence cérébrale ; le cerveau ne saurait avoir pour fonction d'emmagasiner les images ; la perception est un contact direct avec la chose ; enfin cette notion de synthèse psychique, introduite par Ribot, va être radicalement transformée : la synthèse n'est pas un simple facteur de régulation ; toute la conscience est synthèse, c'est le mode même de l'existence psychique ; il n'y a plus de fragments solides dans le flux de la conscience, plus de juxtaposition d'états : mais la vie intérieure se présente comme une multiplicité d'interpénétration, elle *dure*. Toutes ces affirmations célèbres semblent appelées à renouveler la psychologie de l'image. De fait, beaucoup l'ont cru, et il existe toute une littérature sur le problème bergsonien de l'image. Citons seulement l'article de Quercy : « Sur une théorie bergsonienne de l'imagination¹⁷ » et l'article de Chevalier et Bouyer : « De l'image à l'hallucination¹⁸. » Pourtant un examen attentif des conceptions de Bergson va nous montrer qu'il accepte, malgré l'usage d'une terminologie nouvelle, le problème de l'image sous son aspect classique et que la solution qu'il lui donne n'apporte absolument rien de neuf.

Bergson est loin d'envisager ce problème en pur psychologue : dans sa théorie de l'image on retrouve toute sa métaphysique et il faut que nous critiquions d'abord ce point de départ métaphysique si nous voulons comprendre le rôle qu'il attribue à l'image dans la vie de l'esprit.

Comme les empiristes qu'ils combat, comme Hume, comme les néoréalistes, Bergson fait de

¹⁷ *Annales médico-psychologique*, 1925.

¹⁸ *Journal de psychologie*, 15 avril 1926. Voir aussi un essai d'interprétation bergsonienne d'Hallucin. In LHERMITTE, Le Sommeil.

l'univers un monde d'images. Toute réalité a une « parenté », une « analogie », un certain rapport avec la conscience ; et c'est pourquoi toutes les choses qui nous entourent sont appelées des images. Mais, tandis que Hume réserve ce nom d'image à la chose en tant qu'elle est perçue, Bergson l'étend à toute espèce de réalité : ce n'est pas seulement l'objet de la connaissance actuelle qui est image, c'est tout objet possible d'une représentation.

« Une image peut *être* sans *être perçue* ; elle peut être présente sans être représentée¹⁹. »

La représentation n'ajoute rien à l'image ; elle ne lui communique aucun caractère nouveau, aucun *plus* : elle existe déjà en fait, virtuelle et neutralisée avant d'être représentation consciente : elle est dans l'image. Pour qu'elle existe en acte, il faut qu'elle puisse être isolée des images qui réagissent sur elle, que « au lieu de demeurer emboîtée dans l'entourage comme une chose, elle s'en détache comme un tableau²⁰ ».

Ainsi n'y a-t-il plus lieu de distinguer avec Descartes entre la chose et l'image de la chose, pour chercher ensuite comment un rapport s'établit entre ces deux existences – ni de réduire, avec Berkeley, la réalité de la chose à celle de l'image consciente – ni de réserver, avec Hume, la possibilité d'une existence en soi de la réalité, l'image étant d'ailleurs seule connue : pour le réalisme bergsonien, la chose est l'image, la matière est l'ensemble des images :

« Il y a pour les images une simple différence de degré mais non pas de nature entre *être* et être consciemment perçues. »

C'est-à-dire que tout l'ensemble de la réalité est donné d'abord comme participant à la conscience, ou mieux, comme *de la conscience* : sinon cette réalité ne pourrait jamais *devenir* consciente, c'est-à-dire emprunter un caractère qui serait étranger sa nature. Bergson ne pense pas que la conscience ait nécessairement besoin d'un corrélatif, ou, pour parler comme Husserl, qu'une conscience soit toujours conscience *de* quelque chose. La conscience apparaît chez lui comme une qualité, un caractère donné, presque une espèce de forme substantielle de la réalité ; elle ne peut naître là où elle n'est pas, ni commencer, ni finir d'être. Et, en revanche, elle peut être sans s'accompagner d'aucun acte, ni même d'aucune manifestation de sa présence, à l'état purement virtuel ; et Bergson définira cette réalité douée d'une qualité secrète comme de l'inconscient. Mais l'inconscient qui apparaît ici est précisément de la même nature que la conscience : il n'y a pas de non-conscient pour Bergson ; il y a seulement de la conscience qui s'ignore. Il n'y a pas d'opacité qui s'oppose à la lumière et la reçoive, constituant ainsi un objet éclairé : il y a lumière pure, phosphorescence, sans matière illuminée ; seulement cette lumière pure, partout diffuse, ne devient actuelle qu'en se réfléchissant sur certaines surfaces qui servent en même temps d'écran par rapport aux autres zones lumineuses. Il y a une sorte d'inversion de la comparaison qui va du sujet à la chose, c'est une luminosité qui va de la chose au sujet.

Ce centre de réflexion et d'obscurité à la fois qui actualise la conscience virtuelle, c'est le corps. C'est lui qui, en isolant certaines images, les transforme en représentations actuelles. Comment ce passage s'opère-t-il ?

Nous n'avons pas besoin de déduire la conscience, dit Bergson, puisque, en posant le monde matériel, on s'est donné un ensemble d'images. Il n'y a pas à engendrer la conscience à partir de la chose, si, dans son existence même, la chose est déjà conscience. Mais, pour avoir changé les termes de l'énoncé, Bergson n'a pas, comme il le croit, supprimé le problème : il reste à comprendre comment on passe de l'image non-consciente à l'image consciente, comment le virtuel peut s'actualiser. Est-il intelligible qu'il suffise de séparer une image du reste des images pour lui donner soudain cette transparence, cette existence pour soi, qui la fait conscience ? Ou bien, si l'on soutient qu'elle la possédait auparavant, est-il admissible

¹⁹ *Matière et Mémoire*, p. 22.

²⁰ *M. et M.*, p. 24.

que cette transparence n'ait existé ni pour soi ni pour aucun sujet ? Bergson tient pour négligeable cette caractéristique essentielle du fait de conscience qui est de s'apparaître précisément comme conscient ; et pour avoir confondu le monde avec la conscience, prise pour une qualité quasi substantielle, il réduit lui aussi la conscience psychologique à n'être qu'une sorte d'épiphénomène, dont on peut décrire l'apparition mais qu'on n'explique pas.

En particulier, comment cette conscience inconsciente et impersonnelle devient-elle conscience consciente d'un sujet individuel ? Et comment, en se rendant « présentes », les images virtuellement représentées enveloppent-elles soudain l'existence d'un « Je » ? C'est ce que Bergson n'explique pas. Et cependant toute la théorie de la mémoire est fondée sur l'existence d'un tel sujet et sur la possibilité qu'il a de s'approprier certaines images et de les conserver.

Le corps agit comme instrument de sélection ; grâce à lui, l'image devient perception ; la perception est l'image « rapportée à l'action possible d'une certaine image déterminée » qui est justement le corps. Mais comment ce rapport crée-t-il l'apparition d'un sujet qui appellera ce corps « *mon* » corps et les autres images « *mes* représentations » ?

« Donnez moi les images en général, dit Bergson, mon corps finira nécessairement par se dessiner au milieu d'elles comme une chose distincte, puisqu'elles changent sans cesse et qu'il demeure invariable. »

L'explication est plaisante : le mouvement et l'immobilité individualisent certainement la matière, pour parler comme Descartes, ou les « images », comme dit Bergson. Mais ils laissent certainement à la nature sa matérialité, à l'image son caractère d'image ; l'immobile n'apparaît pas comme « central » ; un « centre » n'apparaît pas comme agissant et surtout l'action même, n'étant jamais qu'une image, ne fait pas naître un sujet qui « rapporte à soi les actions ».

Mais sans doute n'est-ce pas exactement ce que Bergson veut dire ; en fait, il faut supposer, parmi les images, la présence d'un esprit qui se définit comme une mémoire. Cet esprit fait entre les images qu'il recueille des comparaisons, des synthèses et c'est lui qui distingue *son* corps des autres images environnantes. En effet :

« Les images une fois perçues se fixent et s'alignent dans la mémoire. »

Mais c'est nous mettre au cœur de difficultés insolubles.

Et d'abord, si tout est conscience, que peut être une conscience ? Est-elle activité et unité, réalité distincte de toutes les autres et capable de *prendre* conscience ? Mais alors il serait abusif d'appeler « conscience » les réalités passives que la conscience peut appréhender et l'on reviendrait à une métaphysique partant non du monde comme conscient mais des consciences en face d'un monde. Est-elle individualisée par son contenu, lequel est sélectionné par le corps auquel elle est jointe ? Mais alors on ne comprend plus comment le corps même avec les images en rapport avec lui se distingue des autres corps avec les autres images qui les entourent, puisque les rapports d'action de l'image-corps avec les autres images sont eux-mêmes des images.

C'est pourtant à cette seconde solution que Bergson va s'en tenir.

Mais voici une autre difficulté. Comment l'image se transforme-t-elle en image-souvenir ? L'image est en somme une *chose* isolée par le corps et à qui son isolement confère une qualité neuve : celle d'être représentée. Mais comment, lorsque l'action du corps cesse, l'image peut-elle demeurer isolée et conserver son caractère de représentation ? La table devrait redevenir table virtuellement consciente dès que je cesse de la regarder puisqu'elle retrouve alors ses rapports avec toutes les autres images de l'univers ; comment donc peut-elle demeurer en même temps table dans ma mémoire ? Ou ne serait-ce pas alors que la représentation ne se définit pas seulement par l'isolement de l'image mais qu'elle apparaît comme une existence

radicalement distincte de la *chose* ? Le passage du premier au deuxième chapitre de *Matière et Mémoire* est opéré au moyen d'un pur sophisme : l'image-représentation est d'abord une image idéalement isolée et réellement liée à toutes les autres puis, en devenant une image-souvenir, on voit son isolement idéal se transformer en isolement réel, elle se détache du monde et se transforme dans l'esprit. Bergson est abusé par la comparaison matérielle de l'image avec un tableau : il ressemble à un homme qui, après avoir isolé un morceau de paysage pour l'avoir regardé au travers d'un objectif, voudrait emporter non seulement l'objectif mais encore le morceau de paysage qui s'y est découpé. Toute la théorie bergsonienne de la mémoire est fondée sur le sophisme qui en explique le caractère réaliste ; car cette image-tableau que la mémoire emporte avec soi précisément comme on emporte un tableau décroché d'un mur (la mémoire « ramasse les images le long du temps au fur et à mesure qu'elles se produisent »). Bergson n'oublie pas qu'elle est aussi l'image-chose, emboîtée dans les autres images et existant sans être perçue si bien que, jouant sur le double sens du mot « image », il donne à l'image-souvenir toute la plénitude de l'objet ; mieux, c'est l'objet même conçu selon un nouveau type d'existence.

La formation du souvenir est donc contemporaine de celle de la perception ; c'est en devenant représentation, au moment même où elle est perçue, que l'image-chose se transforme en souvenir :

« La formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception, elle en est contemporaine. Au fur et à mesure que la perception se crée, son souvenir se profile à ses côtés²¹. »

Le souvenir ainsi constitué :

« est tout de suite parfait ; le temps ne pourra rien ajouter à son image sans la dénaturer ; il conservera pour la mémoire sa place et sa date²² ».

La conception de l'image que Bergson propose ici est loin d'être aussi différente qu'il le prétend de la conception empiriste : pour lui comme pour Hume l'image est un élément de pensée exactement adhérent à la perception, présentant la même discontinuité et la même individualité que celle-ci. Chez Hume, elle apparaît comme un affaiblissement de la perception, un écho qui la suit dans le temps ; Bergson en fait une ombre qui double la perception : dans les deux cas elle est un exact décalque de la chose, opaque et impénétrable comme la chose, rigide, figée, chose elle-même.

« Les images ne seront jamais en effet que des choses... »

Et c'est pourquoi nous verrons que le rôle de l'image dans la vie de l'esprit se rapproche beaucoup chez Bergson de celui qu'elle joue aux yeux des empiristes. C'est que, ici encore, l'image a d'abord été définie comme « s'imprimant » dans l'esprit, comme un contenu dont la mémoire n'est que le réceptacle, et non comme un moment vivant de l'activité spirituelle.

Bergson tient pourtant à faire remarquer qu'il a établi, au contraire des empiristes, une différence de nature – non de degré seulement – entre perception et souvenir. Mais cette distinction même, d'ailleurs plus métaphysique que psychologique, va poser de nouveaux problèmes. Ce qu'elle est, nous l'avons vu : la perception est l'image rapportée à l'action possible du corps mais qui reste encore emboîtée parmi les autres images ; le souvenir est l'image isolée, détachée des autres comme un tableau. Toute réalité possède à la fois ces deux caractères : elle dispose le corps à l'action – elle se dépose dans l'esprit comme souvenir inagissant.

« Le présent se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets

21 « Le souvenir du présent » in *Énergie spirituelle*.

22 *M. et M.*, p. 80.

symétriques dont l'un retombe dans le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir²³. »

Il y a donc entre le souvenir, inagissant, idée pure et la perception, activité idéo-motrice, une différence profonde. Mais – outre que cette distinction ne nous permettra pas de discriminer dans la vie concrète le souvenir *actualisé* (l'image de cette table qui *reparaît*) de la perception – il est impossible de comprendre ce que signifie ce dédoublement perpétuel du présent, tout comme il était impossible, tout à l'heure, de savoir comment un isolement provisoire de la chose en fait brusquement une représentation : la métaphore du double jaillissement marque un même sophisme fondamental.

Qu'est-ce, en effet, que le présent ? « Mon présent est, par essence, sensori-moteur. » C'est « une coupe » que la perception pratique dans une masse en voie d'écoulement. Cette coupe est précisément « le monde matériel ». C'est encore « une chose absolument déterminée et qui tranche sur mon passé ».

L'insuffisance métaphysique d'une semblable définition du présent et le cercle vicieux qu'elle implique (car ce présent pragmatique nécessite un présent ontologique qui le rende possible) sautent aux yeux. Mais il n'est pas dans notre sujet d'en faire la critique. Acceptons-la comme elle se donne : nous devons remarquer aussitôt qu'un présent qui est action pure ne saurait, par aucun dédoublement, produire un passé inagissant, un passé qui est idée pure sans lien avec les mouvements et les sensations. Qu'on considère le rapport *action-souvenir* dans le sujet ou le rapport *image-chose* – *image-souvenir* dans l'objet, on retrouve le même hiatus entre deux espèces d'existence que Bergson tient à poser comme distinctes (puisqu'il veut séparer l'esprit de la matière, la mémoire du corps) et que néanmoins, il veut ramener à l'unité : il a eu recours, pour justifier ces deux opérations contradictoires, à un syncrétisme de la conscience et de la matière. Mais, pour avoir constamment confondu le noème et la noèse²⁴, il a été amené à doter cette réalité syncrétique qu'il nomme *image*, tantôt d'une valeur noétique, selon les besoins de sa construction. D'unification, point : mais une ambiguïté perpétuelle, un glissement perpétuel et sans bonne foi d'un domaine à l'autre.

Ainsi Bergson a tenté d'expliquer ce que les empiristes prenaient comme un donné : l'existence d'images qui naissent de la perception. Nous venons de voir qu'il y a échoué. Mais la position qu'il a prise l'oblige à résoudre un nouveau problème : comment l'image peut-elle se réintroduire dans le monde sensori-moteur du corps et de la perception ? Comment le passé redevient-il présent ?

L'image-tableau demeure réellement dans la mémoire ; de même que les images-choses, elle peut être soit actuellement consciente, soit virtuellement, ce qui revient pour elle à l'état d'inconscience. L'immense majorité de nos souvenirs sont inconscients : comment reviennent-ils à la conscience ?

Il y a sur ce point chez Bergson deux théories inconciliables et qui, pourtant, ne sont jamais nettement distinguées : l'une a sa racine dans la psychologie, dans le biologisme bergsonien ; l'autre répond aux tendances métaphysiques, au spiritualisme bergsonien.

La première apparaît d'abord comme assez claire : ce qui est actuel c'est le présent ; le présent est défini par l'action du corps. Évoquer un souvenir c'est rendre présente une image passée : mais l'image évoquée n'est pas une simple résurrection de l'image emmagasinée, sans quoi on ne comprendrait pas comment, à propos d'un visage dont je possède une multiplicité de souvenirs distincts correspondant à la multiplicité des perceptions, j'évoque une image unique, qui peut même ne recouvrir exactement aucun des souvenirs enregistrés. Il faut, pour réapparaître à la conscience, que l'image s'insère dans le corps, l'image psychologique,

23 *Énergie spirituelle*, « Le souvenir du présent ».

24 Voir plus loin, dans notre chapitre sur Husserl, le sens de cette distinction qui doit s'imposer à tous ceux qui envisagent le rapport de la conscience au monde.

consciente, est une incarnation dans le corps et dans ses mécanismes moteurs du souvenir pur, inagissant, inaperçu, qui existait dans l'inconscient. Vivre, pour l'esprit, c'est toujours « s'insérer dans les choses par l'intermédiaire d'un mécanisme ». Le souvenir est soumis à cette condition : à l'état pur il est « net, précis, mais... sans vie » ; il ressemble à ces âmes dont parle Platon, qui doivent se laisser tomber dans un corps pour pouvoir s'actualiser : il est virtuel, impuissant. Il a donc besoin, pour devenir présent, de s'insérer dans une attitude corporelle ; appelé du fond de la mémoire, il se développe en souvenirs-images qui s'insèrent dans un schème moteur et devient alors une réalité agissante, une image. En ce sens : « L'image est un état présent et ne peut participer au passé que par le souvenir dont elle est sortie. » Et Bergson insiste sur le rôle du mouvement ; il montre que toute image, visuelle, auditive, etc., s'accompagne toujours d'une ébauche de mouvements, de la création de schèmes moteurs. Si l'on s'en tenait à cette théorie, l'image apparaîtrait comme une construction présente, comme la conscience d'une attitude définie présentement par des mouvements du corps. Il en résulterait deux conséquences : d'abord rien ne distinguerait l'image de la perception, qui est également une attitude présente et que l'image serait, comme la perception, action et non connaissance ; ensuite l'image ne serait pas un souvenir mais une création neuve, répondant aux attitudes toujours neuves du corps.

Mais si la conscience est définie par Bergson d'une façon vitaliste, comme une actualité résultant de l'attitude corporelle, elle représente aussi pour lui la marge qui sépare l'action de l'être agissant, le pouvoir d'échapper au présent et au corps, la mémoire. D'où la seconde orientation de sa théorie des images : le souvenir n'est pas seulement conscient en tant que présent, mais aussi comme passé. C'est ainsi que, dans son article sur « le Souvenir du présent », Bergson, nous l'avons vu, admet que, au moment même où nous percevons un objet, nous pouvons en avoir un souvenir, d'où résulte le phénomène connu sous le nom de paramnésie. Dans ce cas, évidemment, l'actualité du souvenir n'est pas définie par le corps puisque la représentation qui naît de l'attitude corporelle devant un objet s'appelle *perception* : le souvenir possède ici une conscience *sui generis* qui lui permet d'être *présent* comme souvenir, tandis que la perception est *présente* comme perception.

En ce cas, le corps n'apparaît pas comme utile au souvenir d'une manière positive : il lui est seulement demandé de ne pas empêcher le souvenir d'apparaître ; il ne s'agit plus d'insérer le souvenir dans le corps, mais de supprimer, pour ainsi dire, le corps, comme cela se produit dans le sommeil où la tension du système nerveux diminue. Le rêve, les phénomènes d'hypermnésie montrent quelle richesse d'imagerie peut accompagner cet anéantissement physiologique.

Mais si, selon cette seconde théorie, la conscience est directement liée à l'esprit, le pouvoir que le corps possède de détourner la conscience de l'esprit, de la faire adhérer à l'action devient impensable ; on ne voit plus du tout ce qui empêche les images-souvenirs d'être perpétuellement conscientes.

C'est pourquoi, comme nous l'indiquons, Bergson a gardé à la fois les deux théories ; c'est le corps qui fait l'actualité du souvenir, qui le fait passer à la conscience claire – et c'est cependant le souvenir qui fait de la perception, simple schème moteur, une représentation consciente. Comment cette jonction s'opère-t-elle au juste ?

La perception, l'action présente créent le schème moteur ; mais ce qui détermine un souvenir à s'y insérer, c'est une espèce de force qui appartient en propre à ce souvenir : quoique celui-ci soit inagissant, Bergson lui prête, en effet, des tendances, des puissances aussi magiques que les pouvoir d'attraction que Hume prêtait aux images. Les images, chez Bergson, essaient de « se pousser en pleine lumière », il faut un effort pour « inhiber leur apparition » ;

dès qu'il y a détente, « les souvenirs immobiles, sentant que je viens d'écarter l'obstacle de soulever la trappe qui les maintenait dans le sous-sol de la conscience se mettent en mouvement »... C'est par une véritable tension que le corps refoule l'apparition de la totalité des souvenirs qui voudraient et, en droit, pourraient tous exister. Ces métaphores sont au moins malheureuses. Que devient donc le rôle d'écran et de réflecteur, qu'on avait primitivement départi au corps ? Et que fait-on de la définition fameuse : « l'inconscient c'est l'inagissant » ? Bergson semble l'avoir bien oubliée, lorsqu'il décrit longuement la « danse » à laquelle se livrent les souvenirs.

Et, d'ailleurs, d'où vient aux souvenirs cet appétit d'une existence actuelle ? Le passé, selon Bergson, est réel au moins autant que le présent, qui n'est qu'une limite ; une représentation inconsciente existe aussi pleinement qu'une représentation consciente ; d'où lui vient alors cette ardeur à s'incarner dans un corps dont la nature lui est étrangère et dont, pour être, elle n'a aucun besoin ? Pourquoi, au lieu d'être inertes ou indifférents, les souvenirs sont-ils « dans l'attente... presque attentifs ? » D'une manière générale, prêter à des éléments discontinus, à des contenus de conscience qu'on a d'abord soigneusement séparés de la conscience totale, une activité conçue sur le type de l'activité spirituelle, c'est s'exposer à faire intervenir des notions physico-magiques parfaitement impensables.

Quant à l'appel que la perception « lance » au souvenir, la nature n'en est pas plus claire. La perception n'est pas une représentation mais un schéma moteur et celui-ci s'efforce de constituer l'image qui vient adhérer à la perception. Mais, là encore, pourquoi la perception, qui est, par nature, activité et non spéculation, s'efforce-t-elle de se transformer en représentation ? Et surtout, si la perception n'est pas représentation, si le souvenir n'est que l'exact décalque, l'ombre de la perception, *d'où la représentation peut-elle jaillir ?* « C'est le souvenir, dit Bergson, qui nous fait voir et entendre. La perception serait incapable d'évoquer le souvenir qui lui ressemble. » Et en effet, il faudrait qu'elle ait déjà pris forme : mais la forme ne vient que du souvenir. La perception est l'image rapportée à une certaine attitude de mon corps ; cette attitude est d'abord très générale et ne répond qu'à des déterminations très extérieures de l'objet ; c'est par le souvenir qu'elle s'approfondit, qu'elle prend une signification. Mais d'où les formes et significations premières peuvent venir, c'est ce que Bergson ne dit nulle part. D'ailleurs si, comme il l'explique longuement dans *Matière et Mémoire*, « percevoir c'est se souvenir » en prenant cette fois perception non au sens pur mais au sens de représentation dans le présent, il faut admettre de deux choses l'une : ou l'image, contrairement à ce qu'il dit ailleurs, ne porte pas en elle la marque de son origine passée et se donne comme du présent – ou alors la perception se donne nécessairement pour une image venant du passé. Une fois de plus on voit qu'entre *l'image-souvenir*, fragment du passé incarné dans un schéma moteur présent et *la perception*, schéma moteur présent où s'incarne un souvenir passé, on ne saurait trouver de réelle différence. Malgré ses efforts, Bergson échoue à les distinguer et nous retrouvons, au fond de ces théories spécieuses, la simple affirmation des empiristes : l'image et la perception ne diffèrent pas en nature mais seulement en degré. Ainsi Bergson, après avoir soigneusement distingué image et perception sur le plan métaphysique, est obligé de les confondre sur le plan psychologique.

Reste à déterminer quel rôle cette image-souvenir va jouer dans la vie de l'esprit. Nous avons déjà vu que Bergson est amené à le concevoir comme les associationnistes, puis que, pour eux comme pour lui, l'image est un élément figé, une chose. Et, sans doute, Bergson a combattu avec force la conception associationniste. Mais il n'a pas compris que l'associationnisme aura toujours raison de ceux qui lui concèdent que l'image est une chose, même si en face de cette chose ils rétablissent l'esprit. Il n'a pas vu que le seul moyen d'en finir

avec cette doctrine envahissante, c'est de revenir à l'image même et de prouver que celle-ci est radicalement différente d'un objet. Il a donc assoupli la notion de conscience, il a tenté de rendre à celle-ci la fluidité, la spontanéité, la vie. Mais il a eu beau faire : il a laissé subsister au sein de la durée pure, ces images inertes, comme des pavés au fond de l'eau. Et tout est à recommencer.

Ce n'est pas qu'on ne trouve une critique serrée de l'associationnisme dans ses livres. Il s'attaque d'abord aux idées de ressemblance et de contiguïté, conçues comme des forces douces : les images, prises en elles-mêmes, ne possèdent pas, dit-il, le pouvoir mystérieux de s'attirer les unes les autres : leurs liaisons viennent de l'action où elles s'insèrent, du corps ; toute perception se prolonge en des réactions motrices qui utilisent les mécanismes moteurs montés par des perceptions analogues et ces réactions entraînent d'autres réactions qui leur ont été antérieurement coordonnées et ainsi de suite : telle est donc la source des liaisons de ressemblance et de contiguïté qui se ramènent donc à des liaisons mécaniques du corps, à la mémoire du corps ou mémoire-habitude. De même l'idée générale n'est pas le résultat d'une superposition d'images individuelles ; elle est vécue avant d'être pensée ; elle est précisément une réaction d'ensemble à une situation totale, et c'est la similitude des réactions correspondant à diverses situations qui constituent leur généralité. L'esprit ne commence donc pas par former des images qui se réuniraient ensuite pour donner des concepts et des liaisons particulières ; la perception nous fournit des synthèses qui ne se dissocient que postérieurement en images :

« L'association n'est donc pas le fait primitif ; c'est pas une dissociation que nous débutons et la tendance de toute souvenir à s'en agréger d'autres s'explique par un retour naturel de l'esprit à l'unité indivisée de la perception²⁵. »

Mais comment ce morcellement peut-il s'effectuer ? La question est importante, car Bergson conçoit la vie de l'esprit comme oscillant entre deux pôles : celui de la perception synthétique, qui définit le présent, et celui où les images sont étalées extérieurement les unes aux autres ; comprendre, inventer, se souvenir, d'une façon générale, pense, c'est toujours passer d'un pôle à l'autre par des plans intermédiaires, moins concentrés que le premier, moins dilatés que le second ; vivre, pour l'esprit, ce n'est pas relier des éléments séparés, mais c'est contracter ou dilater un contenu synthétique toujours donné dans sa totalité. D'où vient donc l'existence de ces différents plans de conscience et, en particulier, comment le plan du passé, du rêve sort-il du plan de l'action ?

Le rapport de l'image à la perception apparaît dans ces descriptions comme très différent de celui que nous avons vu jusqu'alors. L'image doublait la perception comme son ombre, elle était la perception même, tombant dans le passé, elle était l'image-chose elle-même isolée seulement de son entourage de façon à devenir une image-tableau ; à présent au contraire il semble que la perception contienne synthétiquement une multitude d'images auxquelles la tension du corps donne une unité indivisée, mais qui s'éparpillent dès que le corps se relâche.

C'est que, comme nous l'avons vu, le rôle de l'image dans la perception n'est pas du tout clair ; on ne sait d'où naissent, selon Bergson, les représentations primitives. Dans toute perception complexe s'insèrent une multitude d'images jaillies de l'inconscient et qui constituent à la fois l'image-perception et l'image-souvenir. En un sens il y a donc bien dans une perception, multiplicité d'images. Seulement, si l'on regarde l'image-perception comme unité indivisée, l'image-souvenir neuve qui lui correspond doit être prise aussi pour une unité ; et, inversement, si celle-ci est regardée comme un composé, il faut tenir pour un composé la perception même. A plus forte raison, les images primitives ont exactement le même contenu

²⁵ *Matière et Mémoire*, p. 180.

et la même concentration que les perceptions primitives.

Que peuvent d'ailleurs signifier les mots de « morcellement », « d'extériorité », de « dissociation » chez Bergson, qui a, par ailleurs si bien montré que la vie de l'esprit ne pouvait se traduire par aucune métaphore spatiale ? S'il est amené à les introduire, c'est d'une part qu'il sait fort bien que la conscience est à chaque instant unité, mais que, d'autre part, sa théorie réaliste de la mémoire l'oblige à donner aux objets inconscients exactement la discontinuité et la multiplicité des objets du monde matériel. Comme sa métaphysique exige que cette réalité inconsciente, ce magasin d'images isolées ait toujours une présence effective dans l'esprit, la conscience ne peut donc se diversifier que par les divers types d'unités qu'elle donnera à cette réalité multiple. D'où la comparaison avec les différents degrés de tension d'un gaz, dans lequel la même quantité de molécules peut être contenu sous des volumes divers ; d'où la théorie des divers plans de conscience. Mais l'idée de synthèse si chère à Bergson, est encore conçue par lui d'une manière extrêmement matérialiste : sans doute à la place de l'ancienne *juxtaposition*, il y a *fusion* d'éléments. Mais l'idée d'éléments est conservée. A la pensée géométrique et spatiale du cartésianisme et des associationnistes, Bergson a tenté de substituer un spiritualisme : il n'a pu produire qu'une fiction physico-chimique dont les liaisons sont souvent prélogiques.

Et d'ailleurs quel sens peut avoir cette fusion ? Parle-t-on de « fusion » des molécules dans la théorie cinétique des gaz. Si les éléments d'un gaz peuvent occuper un volume variable, c'est qu'on réduit l'espace qui les sépare ; mais on ne saurait les faire s'interpénétrer. De quel droit ces molécules psychiques, les images bergsoniennes, se fondraient-elles en une synthèse d'unification ? Dira-t-on que ce type de synthèse est le propre de la conscience ? Mais on s'est interdit d'affirmer ce pouvoir *sui generis* du psychique dès qu'on a construit une métaphysique réaliste de la mémoire. L'image, en effet, demeure alors une chose, un élément figé ; en s'agrégeant à d'autres images, elle ne peut produire qu'un travail de mosaïque. Quand l'esprit se meut sur un plan de conscience, quel qu'il soit, il ne se produit que des liaisons mécaniques comme celles que décrit l'associationnisme. Il est même toute une région de la vie psychique, celle que Bergson nomme inférieure ou mécanique, où les liaisons entre images sont, de son propre aveu, purement associatives : c'est celle du rêve et de la rêverie.

Ce qui fait la spontanéité de l'esprit, c'est la possibilité de passer d'un plan à un l'autre. Le passage se fait par ce que Bergson appelle le schéma dynamique. Le schéma est une unité, une synthèse contenant les règles de son développement en images, contenant « l'indication de ce qu'il faut faire pour reconstituer les images ». Il « contient à l'état d'implication réciproque *ce que l'image développera en parties extérieures les unes aux autres*²⁶ ».

On peut laisser errer sa mémoire au hasard : les images se succéderont sur un même plan de conscience, elles seront homogènes. Mais on peut, au contraire, « se transporter en un point où la multiplicité des images semble se condenser en une représentation unique, simple, indivisée ». En ce cas le rappel consistera simplement à redescendre du schéma sur le plan où les images sont éparpillées.

Comprendre, se rappeler, inventer, c'est toujours former d'abord un schéma, puis redescendre du schéma à l'image, remplir le schéma par des images, ce qui peut d'ailleurs conduire à modifier le schéma au cours de sa réalisation. Ainsi s'expliqueraient l'unité, l'organisation de l'activité spirituelle dont il est impossible de rendre compte si l'on part au contraire d'éléments séparés ; c'est du schéma que viennent la souplesse et la nouveauté. Et Bergson conclut :

« A côté du mécanisme de l'association, il y a celui de l'effort mental. »

26 *Énergie spirituelle* : « L'Effort intellectuel ». C'est nous qui soulignons.

Voilà qui suffit à dater sa pensée. Ne croirait-on pas lire une phrase de Ribot ? Pas plus que Ribot, Bergson n'a vu qu'on ne peut pas faire sa part à l'associationnisme. Si l'on accepte la conception de l'image figée et des liaisons mécaniques, si l'on introduit dans la conscience une opacité, une résistance qui lui est étrangère, un monde de « choses » on s'interdit de comprendre la nature du fait conscient. Comment la conscience pourra-t-elle maîtriser les éléments étrangers ? Ou, en termes bergsoniens, comment la souplesse du schéma pourra-t-elle s'accommoder de la raideur de l'image ? Ici encore il faut passer au magique. Entre le schéma et l'image, dit Bergson en termes très vagues, il y a « attraction et répulsion ». Mais on voit bien qu'il ne peut rendre compte de la sélection que les images opèrent entre elles, de leur façon de reconnaître le schéma où elles peuvent s'insérer.

Et surtout, si les images ne peuvent fournir que des « mosaïques », comment le schéma peut-il les modifier au point qu'elles se fondent en une nouvelle image, d'une qualité irréductible, bref, comment expliquer l'imagination créatrice ? Car enfin le schéma agit seulement en catalyseur ; il n'est pas tellement différent du « principe d'unité, centre d'attraction et point d'appui » dont Ribot posait l'existence. *Avant* lui, on ne trouve que des images séparées ; *après* lui, les images sont classées dans un ordre nouveau d'interdépendance : mais aucune « force douce » ordonnant directement les images et émanant de celles-ci sans intermédiaires, n'agirait de façon plus mystérieuse pour donner les mêmes résultats. Ou alors il faut admettre que le schéma a modifié la structure interne des images. Mais cela supposerait une toute autre théorie des images, où celles-ci apparaîtraient comme des *actes* et non comme des contenus, et où, précisément, le schéma ne jouerait plus aucun rôle.

Bergson n'apporte aucune solution satisfaisante au problème de l'image. Il se borne à superposer deux plans de vie psychique, à réclamer les droits de l'esprit de synthèse et de continuité : mais il ne touche pas à la psychologie de l'image, il ne l'enrichit d'aucun aperçu nouveau ; pas un instant il n'a *regardé* ses images. Malgré ses fréquents appels à une intuition concrète, tout est chez lui dialectique, déductions *a priori*. C'est l'image de Taine qui est passée tout entière, sans contrôle, comme une acquisition incontestable de la science, dans la métaphysique bergsonienne. Et le monde de la pensée, que Bergson a tenté, sans bonheur, de rétablir, est irrémédiablement coupé du monde des images, et privé d'une foule de ressources.

Ajoutons que Bergson a beaucoup hésité sur ce point et que, dans certaines conférences, il a attribué à l'image une fonction incompatible avec la nature que lui assignent *Matière et Mémoire* et *L'Énergie spirituelle*. Par exemple dans *L'intuition philosophique* il regarde l'image comme « intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent » et il montre la nécessité de recourir à ce terme médiateur « qui est presque matière en ce qu'il se laisse encore voir et presque esprit en ce qu'il ne se laisse plus toucher. C'est le concept qui apparaît alors comme figé, comme spatial et fragmentaire ; l'image est plus serrée, plus proche de l'intuition : « C'est en concepts que le système se développe, c'est en une image qu'il se resserre quand on le repousse vers l'intuition d'où il descend. »

Ainsi chaque fois que Bergson parle de l'intuition, il tend, par défiance envers la pensée discursive, à restituer à l'image une grande valeur. Mais, précisément, par sa théorie du schéma dynamique, qui consacre l'impossibilité de passer de l'imagination reproductrice à l'imagination créatrice, il s'est ôté les moyens de rapporter cette fonction philosophique de l'image à sa nature psychologique.

Nous venons de constater l'échec de Bergson dans sa tentative pour donner une solution nouvelle au problème de l'image. Mais il faut bien remarquer que Bergson n'est pas à lui tout

seul tout le « bergsonisme ». Il a créé, en effet, une certaine atmosphère, une manière de voir, une tendance à chercher partout la mobilité, le vivant e, sous cet aspect, en quelque sorte, méthodologique, le bergsonisme représente un grand courant de la pensée d'avant-guerre. La caractéristique principale de cet état d'esprit nous paraît être un optimisme superficiel et sans bonne foi qui croit avoir résolu un problème quand il en a dilué les termes dans une continuité amorphe. On peut donc bien supposer que les bergsoniens reprenant le problème de l'image *contre* Bergson, conféreraient à celle-ci une souplesse et une mobilité que le maître lui avait refusées.

C'est ainsi que Spaier, dans ses premiers travaux²⁷ qu'il rapporte expressément à la pensée bergsonienne, s'efforce de montrer que les images vivent : elles naissent et meurent, elles ont leurs « aurores », leurs « crépuscules » ; elles croissent et se développent. L'image de l'associationnisme était *en acte* ou n'était pas du tout. L'image des bergsoniens sera un passage de la puissance à l'acte, comme le mouvement aristotélicien. Elle se développe, va vers l'actualisation et l'individuation complète, c'est-à-dire vers une existence de *chose* individuée. L'aspect que lui prêtait l'associationnisme n'est plus que l'aboutissement idéal de son développement. Mais elle peut s'arrêter en route. Les sujets font remarquer une tendance de la pensée à économiser son effort. Il arrive que la compréhension pleine d'une idée précède l'épanouissement total d'une image. Alors l'image s'évanouit sans avoir été jusqu'au bout de ses possibilités, sans même qu'on ait exactement pu savoir ce qu'elle serait au terme de son actualisation. Le passage d'une image à une autre image se faisait en deux temps, pour les associationnistes : il y avait d'abord un pur et simple anéantissement de la première, puis une création *ex nihilo* de la seconde, et elles se succédaient sans se toucher, comme font, dans la philosophie de Hume, deux phénomènes unis par une relation de causalité. Entre deux images qui se suivent, les psychologues bergsonisants ont rétabli la causalité transitive. On pourrait même parler des transformations continues d'*une seule* image, là où la psychologie classique aurait vu une succession d'apparitions discontinues. Ainsi l'image s'élève du règne minéral au règne des vivants. Chacune d'elles se développe selon ses lois propres : on a voulu remplacer la causalité mécanique de Hume et de Taine, qui suppose l'inertie des éléments qu'elle relie, par un déterminisme biologique. L'image est une forme vivante, une vie relativement autonome dans la vie psychique total. Et l'on croit, par ces métaphores, l'avoir rendue homogène à la pensée.

En même temps, la notion de schème connaît une rare fortune. Psychologues et linguistes vont utiliser couramment cette image abrégée, intermédiaire entre le pur sensible individuel et la pure pensée. Certes il ne faudrait pas croire que le schème doit son existence au seul bergsonisme ; et des hommes comme Baldwin et Revault d'Allonnes ont subi bien d'autres influences avant de constituer leur psychologie du schématisme. Mais le schème trouvait dans le bergsonisme un terrain favorable à son développement. Il est, lui aussi, une potentialité. Pensée en puissance, image en puissance, il conserve le rôle de « medium » qu'il avait déjà chez Kant et que Bergson lui a gardé. A vrai dire, c'est même le seul point sur lequel ses partisans tombent d'accord entre eux. Il demeure entendu que le schème, comme le « daïmôn » de la philosophie platonicienne, a une fonction médiatrice. Il établit une continuité entre deux types d'existence qui sont, à la limite, inconciliables ; il surmonte et résout en son sein les conflits de l'image et de la pensée. Mais, précisément à cause de ce caractère de mixte, de synthèse conciliatrice, l'incertitude est très grande, touchant sa nature. Tantôt c'est un principe d'unité tout chargé de matière sensible ; tantôt c'est une image très pauvre, un squelette ; tantôt c'est une image originale, pure détermination de l'espace géométrique qui

27 SPAIER, *L'Image mentale*. *Revue Philos.*, 1914.

prétend traduire des relations idéelles par des rapports spatiaux.

Assouplissement de l'image, création du schème : est-ce un progrès vers le concret ? Nous ne le croyons pas. Nous pensons au contraire que ces nouvelles théories sont d'autant plus dangereuses qu'elles présentent l'apparence d'un renouvellement de la question, tout en n'étant qu'un perfectionnement, une mise au goût du jour de l'antique erreur associationniste.

L'image est *vivante*, dit-on. Mais que veut-on dire par là ? Est-elle simplement une phase de *la* vie de la conscience totale ou bien n'est-elle qu'*une* vie *dans* la conscience ? Il suffit de parcourir l'abondante littérature bergsonienne consacrée à la question pour voir que l'image reste une *chose dans la conscience*. D'abord elle n'a pas perdu son contenu sensible et, par conséquent, son caractère de sensation renaissante. Elle s'est seulement assouplie : l'image de Taine renaissait toujours semblable à elle-même : c'était une copie. L'image vivante, en réapparaissant, tire son sens du moment de la vie psychique où elle apparaît. Le contenu sensible est toujours là, mais la forme qu'il se donne se défait et se refait sans cesse. On a donc cru faire assez en libérant l'image de son passé : et, de fait, on a permis de mieux comprendre la fonction créatrice de l'imagination, puisque toute image, spontanée, imprévisible est en somme une création. Mais a-t-on rendu plus compréhensible le rapport de la forme à la matière dans cette réalité psychique qu'on appelle une image. D'où vient ce perpétuel renouvellement de l'image, d'où vient sa perpétuelle adaptation à la situation présente, si son contenu sensible demeure le même. C'est, dira-t-on, que tout est activité dans la conscience. Fort bien, mais que veut dire un contenu sensible *actif* ? Est-ce un sensible qui a la propriété de se transformer spontanément ? En ce cas, ce n'est plus un sensible. Soit, dira-t-on, ce n'est plus un sensible. Il nous suffit qu'il ait gardé sa *qualité* irréductible de rouge ou de rugueux ou d'aigu. Mais, qui ne voit, précisément, que l'inertie, la passivité absolue est la condition *sine qua non* de cette critique irréductible ? Kant a bien marqué, dans la *Critique de la Raison pure*, la différence radicale qui sépare l'intuition sensible, forcément passive, d'une intuition active qui produirait son objet. Mais, en outre et surtout, l'image des bergsoniens est toujours posée en face de la pensée qui la déchiffre. Elle est plus souple et plus mobile, sans doute, mais elle reste imperméable. On doit *l'attendre* ; si, pour une raison quelconque, elle disparaît avant de s'être complètement formée, nous ne saurons jamais ce qu'elle devait être. Il faut l'observer, la déchiffrer : en un mot elle nous *apprend* à chaque instant quelque chose. Qu'est-ce à dire, sinon précisément qu'elle est *une chose* ? Sans doute on a remplacé les lourdes pierres de Taine, par de légers brouillard vivants qui se transforment sans cesse. Mais ces brouillards n'ont pas cessé pour cela d'être des choses. Si l'on avait voulu rendre l'image homogène à la pensée, il n'aurait pas fallu se contenter de la rendre diaphane, mouvante, presque transparente. C'est à son caractère même de *chose* qu'il fallait s'attaquer. Faute de quoi l'on s'expose à s'entendre dire : Sans doute la pensée est fluide, diaphane, mouvante – sans doute, nous voyons bien que vous appliquez les mêmes termes à l'image. Mais ces termes identiques n'ont pas le même sens ici et là. Quand vous parlez de la fluidité, de la diaphanéité de la pensée, vous usez en somme de métaphores qui ne sauraient se prendre à la lettre. Quand vous donnez les mêmes qualités à l'image, vous les lui donnez *réellement*, puisque vous en avez fait une chose en face de la pensée. Et c'est à la faveur d'un pur et simple jeu de mots que vous pouvez affirmer l'homogénéité de la pensée et de l'image telle que vous la concevez. Après cela il ne sert à rien de dire que l'image est un organisme vivant : vous ne lui avez pas, pour autant, supprimé sa nature d'objet ; vous ne l'avez pas affranchie des lois d'association, pas plus que le fait d'être vivant n'affranchit un organisme des lois d'attraction.

Quant au schème, il représente simplement une tentative de conciliation entre deux termes extrêmes. Mais le fait même qu'on utilise cette notion montre bien qu'on persiste à affirmer

l'existence de ces extrêmes. Sans images-choses, pas n'est besoin de schèmes : chez Kant, chez Bergson, le schème n'a jamais été qu'un truc pour rejoindre l'activité et l'unité de la pensée à la multiplicité inerte du sensible. La solution du schématisme apparaît donc comme une réponse classique à une *certaine manière* de formuler la question. Avec un autre énoncé, la signification même du schème disparaît. Vous avez, dites-vous, présentement dans la conscience une représentation abrégée, trop concrète pour être de la pensée, trop indéterminée pour être assimilable aux choses individuelles qui nous entourent ; et vous appelez cette représentation un schème. Mais pourquoi ne serait-ce pas tout simplement une image ? Est-ce que vous n'avouez pas, en constituant pour ces représentations abrégées une classe à part, que vous réservez le nom d'images à des copies fidèles et exhaustives des choses ? Mais peut-être que les images ne sont jamais des copies d'objets. Peut-être qu'elles ne sont que des procédés *pour se rendre présents* les objets d'une certaine façon. En ce cas, que devient le schème ? Il n'est plus qu'un image comme les autres, puisque ce qui définira l'image ce sera la façon dont elle vise l'objet et non pas la richesse des détails au moyen desquels elle se le rend présent.

*

* *

Au début du siècle, pourtant, le problème de l'image va subir des modifications bien autrement importantes que ce prétendu « bouleversement » bergsonien : on va voir réapparaître en effet la troisième attitude en face de l'image-chose, l'attitude cartésienne. Coup sur coup, en effet, Marbe publie, en 1901, ses *Recherches de psychologie expérimentale sur le Jugement* ; Binet fait paraître, en 1903, son *Étude expérimentale de l'Intelligence* et abandonne définitivement sa position de 1896 ; Ach écrit, en 1905, son article « Sur l'activité volontaire et la pensée », Messer ses *Recherches de psychologie expérimentale sur la pensée*, Bühler, de 1907 à 1908, ses *Faits et problèmes pour une psychologie des processus de pensée*. En même temps, Marie publie en 1906 sa *Révision de la question de l'aphasie* et donne plus tard à la *Revue philosophique* un article « Sur la fonction du langage ».

Ces travaux, de nature et d'inspiration très différentes, vont avoir cependant pour résultat de faire renaître la conception cartésienne du rapport *image-pensée*. On se souvient de l'embarras où se trouvaient Brochard, Ferri et tous les rationalistes des années 80. Ils se croyaient enserrés entre les données de fait de la physiologie et celles de l'introspection. Malgré ces deux grandes lois scientifiques : il y a des localisations cérébrales – la conscience ne constate jamais en elle-même d'autres phénomènes que des représentations imagées, malgré ces inductions qui semblaient étayées par une quantité et une variété imposantes de constatations, ces philosophes voulaient tenter de rétablir l'existence d'une pensée synthétique, usant de concept, saisissant des rapports et dont les démarches étaient réglées par des lois logiques. De là le recours à Leibniz et l'affirmation pure et simple des droits de la pensée. Mais la théorie physiologique des localisations va perdre brusquement son crédit auprès des médecins : elle avait été construite, en somme, sur des matériaux douteux ; le recours à l'expérience s'était fait selon les méthodes préconisées par S. Mill et valait simplement ce que valent elles-mêmes ces méthodes. Marie reprend la question de l'aphasie, origine de la théorie scientifique des localisations, et montre qu'il n'existe, au lieu d'innombrables troubles répondant chacun à une lésion d'un centre particulier, qu'un seul type d'aphasie, qui correspond simplement à un abaissement général du niveau psychique et, par

suite, à une incapacité synthétique. L'aphasie est un trouble de l'intelligence. A partir de là, la physiologie va s'orienter lentement vers une conception synthétique du cerveau. C'est un organe dans lequel on peut, certes, distinguer des régions différentes, qui ont, chacune, des fonctions différentes, mais qui ne saurait se résoudre à une mosaïque de groupes cellulaires.

En même temps les travaux de l'École de Würzburg vont transformer la conception même des données de l'intuition. Des sujets ont saisi en eux-mêmes des états non imagés, la pensée s'est révélée à eux sans intermédiaire. Ils ont constaté l'existence de savoirs purs, de « consciences de règles », de « tensions de conscience, etc. ». En ce qui concerne les images proprement dites, les données du sens intime viennent confirmer les théories des bergsoniens : l'image est souple, mobile, les objets qui apparaissent en image ne sont pas astreints à la même individuation que ceux de la perception.

Telle est donc la grande nouveauté des théories de Würzburg : la pensée s'apparaît à elle-même sans aucun intermédiaire ; penser et savoir qu'on pense ne font qu'un. Nous avons pu comparer tout à l'heure l'effort de Leibniz et de ses successeurs pour prouver, par l'ordre même des images, l'existence d'une pensée par delà les images, à l'argument physico-théologique. Mais ici, plus n'est besoin de preuve : comme Dieu se livre à la contemplation du mystique, la pensée se laisse saisir par une expérience privilégiée. Et la valeur de cette expérience privilégiée est garantie par le « *cogito* » cartésien.

Il n'entre pas dans nos desseins d'exposer les travaux de l'École de Würzburg : on trouvera sur la question une foule de monographies en français, en anglais et en allemand. Sur la valeur et la portée de l'introspection expérimentale, tout a été dit. Nous voudrions seulement faire remarquer que les psychologues allemands ne sont pas venus sans idées préconçues à l'expérience.

A vrai dire leurs travaux n'ont pas un but exclusivement psychologique. On pourrait même dire qu'ils visent à limiter rigoureusement le domaine de la psychologie. Ils ont été conçus sous l'influence des *Logische Untersuchungen* de Husserl dont le premier tome est rempli par une critique exhaustive du psychologisme sous toutes ses formes. A ce psychologisme qui vise à reconstituer la vie de la pensée au moyen de « contenus de conscience » Husserl oppose une conception nouvelle : il existe une sphère transcendante de significations, qui sont des « représentés » et non des « représentations » et qui ne sauraient d'aucune manière se laisser constituer par des contenus. A ce monde de significations correspond évidemment un type d'états psychiques spécial : les états de conscience qui *se représentent* ces significations et qui peuvent être des intentions vides ou des intuitions plus ou moins claires, plus ou moins pleines. De toute façon, la signification et la conscience de signification échappent à la psychologie. L'étude de la signification comme telle reviendra à la logique. L'étude de la conscience de signification appartiendra, après une « conversion » spéciale ou « réduction », à une discipline nouvelle, la phénoménologie. Nous retrouvons ici ce que nous avons remarqué chez Descartes : les essences et l'intuition des essences, les actes de jugement, les déductions échappent entièrement à la psychologie, conçue comme une étude génétique et explicative qui va du fait à la loi. Au contraire ce sont les essences qui rendent la psychologie possible.

Or, justement, un des soucis des psychologues de Würzburg a été de vérifier sur le terrain de l'introspection expérimentale l'antipsychologisme de Husserl. Si Husserl disait vrai, il devait y avoir des états spéciaux dans le courant de la conscience qui seraient précisément des consciences de signification. Et si les états existaient, leur caractéristique essentielle serait de limiter la psychologie, d'en constituer les frontières. Ils se laisseraient en effet décrire et classer, et, de ce fait, appartiendraient encore aux psychologues : mais il faudrait, du fait même de leur existence, renoncer à les expliquer, à en montrer la genèse à partir de contenus antérieurs : ils

représentent en effet la façon dont le logique se donne à la conscience humaine.

Lorsque les psychologues de Würzburg eurent découvert des pensées pures, ils pensèrent donc avoir prouvé l'existence du logique pur et cette conception *a priori* de la pensée leur dictait leur attitude en face de l'image. Celle-ci demeure le psychique pur en face du logique pur, le contenu inerte en face de la pensée. Entre le monde des images et le monde de la pensée, il y a un abîme, précisément l'abîme que l'on trouvait chez Descartes. Et Bühler reprendra à son compte le fameux passage des *Méditations* où Descartes montre que l'entendement seul peut penser un morceau de cire dans sa vraie nature ; il écrira en effet :

« J'affirme que, en principe, tout objet peut être pleinement et exactement pensé sans l'aide d'images²⁸. »

Il s'ensuit que l'image, à l'avis de ces psychologues, ne saurait être pour la pensée qu'un embarras. Elle représente la réapparition inopportune de la chose au milieu des consciences de signification. C'est pourquoi Watt peut écrire :

« Toute image se présente comme un empêchement (Hemmung) pour les processus idéatifs. »

L'image est une survivance, un organe en voie de régression et, puisqu'on peut toujours se rendre présent un objet dans son essence pure, c'est toujours une perte de temps et une dégradation que d'user d'images. Ainsi l'image garde, pour Watt et Bühler, son caractère dirimant de *chose*. Ils ne l'ont point étudiée pour elle-même, ils n'ont pas tiré parti de la riche moisson de faits que leurs expériences leur avaient apportées. Leur théorie de l'image garde donc un caractère purement négatif et, par suite, l'image demeure chez eux ce qu'elle était chez Taine : une reviviscence de la chose.

*

* *

Si les psychologues de Würzburg ont bien compris Husserl, s'il n'y avait pas une psychologie entièrement neuve à constituer à partir des *Logische Untersuchungen*, c'est ce que nous essaierons de déterminer par la suite. Il nous suffira pour l'instant de montrer combien cette conception de la pensée pure – qui malgré Ribot, Titchener, etc., devient un acquis de la psychologie – reste encore incertaine et confuse. En effet, vers la même époque, Binet fait des expériences sur ses nièces et découvre la pensée sans image²⁹. Mais il ne recourt pas à l'expérience librement et sans préjugés. Il est parti de l'associationnisme et n'a subi que plus tard l'influence de la psychologie de synthèse. Il s'ensuit qu'il a gardé, presque à son insu, la vieille conception de l'image tainienne. Ce qu'il veut, c'est établir *contre* l'image, l'existence d'un pensée. Et tout de suite l'image lui apparaît comme une « maigre gravure » comme une pièce d'un sou, quand la pensée est de mille francs. Sans doute elle entre à présent dans des combinaisons synthétiques, mais c'est à titre d'élément discret.

Mais, surtout, il n'attend pas de l'expérience qu'elle lui révèle l'existence ni la nature de la pensée : il a déjà sa conception ou plutôt il hésite entre deux conceptions opposées.

La pensée lui apparaît souvent comme un *fait* accessible à l'introspection – lorsqu'il commente par exemple la célèbre formule d'un de ses sujets :

« La pensée m'apparaît comme un sentiment comme un autre. » Mais, dans ce cas, sous

28 BRUHLER, *Tatsachen und Problem*,... etc. Intergedanken, 321. *Arch. f. ges. Psycho.*, 1907, t. IX

29 *Étude expérimentale de l'intelligence*, 1903. On a souvent critiqué le choix des sujets (trop jeunes) et celui des tests (beaucoup trop faciles). Cf. RIBOT, *La Vie inconsciente et les mouvements*.

l'influence du pragmatisme biologique de l'époque, il en fait la prise de conscience d'une attitude corporelle. Nous avons alors affaire à un cartésianisme déchu, tombé sur le plan du naturalisme, de même que Ribot représentait la déchéance du leibnizianisme. Ainsi trouvons-nous à cette époque non seulement les grandes métaphysiques (réapparues chez Brochard et chez Bühler par exemple) mais encore leurs projections sur le terrain d'un naturalisme qui se croit d'autant plus « positif » qu'il est plus grossier.

Mais, de cette conception, Binet glisse insensiblement à une autre : méditant, à la façon de Brochard, sur l'inadéquation de l'image et de la signification, il conclut que la pensée ne *peut* pas ne pas être autre chose que l'image. Dans ce cas, sans quitter le plan naturaliste, il se transporte sur le terrain du droit. Il écrit alors cette phrase fameuse, en pleine contradiction avec ses descriptions antérieures :

« La pensée est un acte inconscient de l'esprit qui, pour devenir conscient, a besoin d'images et de mots. »

Ainsi la pensée demeure une réalité, puisque la notion de droit s'est alourdie et hypostasiée en celle d'inconscient, mais elle n'est plus accessible à elle-même. Si je pense la phrase « je partirai demain pour la campagne » il se peut qu'elle ne s'accompagne dans mon esprit que de l'image vague d'un carré d'herbe. Dans ce cas, dit Binet, l'image est insuffisante à rendre tout le sens contenu dans les mots. Il faut donc en poser le complément nécessaire hors de la conscience, dans l'inconscient.

Mais il y a là une grave confusion. *En droit* cette phrase : « Je partirai demain à la campagne » enveloppe l'infini. D'abord, en effet, il faut qu'il y ait un « demain » c'est-à-dire un système solaire, des constantes physiques et chimiques. Il faut aussi que je vive encore, qu'aucun événement grave n'ait bouleversé ma famille ou la société dans laquelle je vis. Toutes ces conditions sont, sans doute, implicitement requises par cette simple phrase. En outre, comme Binet l'a bien dit, le sens du mot « campagne » est inépuisable ; il faudrait ajouter : et le sens du mot *je* et celui des mots « partir » et « demain ». Finalement, on recule, effrayé, devant la profondeur de cette innocente petite phrase. C'est le cas de rappeler la remarque de Valéry : qu'il n'y a pas une parole qu'on puisse comprendre, si l'on va au fond.

Mais Valéry ajoute : « qui se hâte a compris », ce qui signifie qu'*en fait* nous n'allons jamais au fond. Le sens inépuisable de la phrase citée existe bien mais il est virtuel et social : il existe pour le grammairien, pour le logicien, pour le sociologue ; mais le psychologue n'a pas à s'en préoccuper car il n'en rencontrera l'équivalent ni dans la conscience ni dans un problème inconscient inventé pour les besoins de la cause. Sans doute peut-il se trouver des cas où la pensée tend à expliciter toute la compréhension d'une phrase. Mais si, comme dans le cas qui nous occupe ici, nous trouvons tout juste une maigre image, ne vaudrait-il pas mieux se demander s'il n'y avait pas aussi une maigre pensée dans notre esprit ? Mieux encore : nous n'avons eu conscience que de l'image. Après tout, cette image, ne serait-ce pas la forme même sous laquelle la pensée est apparue à la conscience ? Ce carré d'herbe verte, ce n'est pas n'importe quel carré. Je le reconnais : c'est un morceau de la grande prairie qui est située au bas de mon jardin. C'est là que j'ai coutume d'aller m'asseoir. D'autre part, ce n'est pas un carré anonyme de cette prairie : c'est exactement l'endroit que je choisis pour m'étendre. Précisément, dira-t-on, comment le savez-vous, sinon par la pensée ? Mais cette question contient un postulat caché : c'est que l'image est différente de la pensée, qu'elle en est le support. Dans ce cas, elle serait avec celle-ci dans le rapport du signe avec la signification. Mais qu'est-ce qui le prouve ? N'est-il pas *a priori* possible que l'image, au lieu d'être un appui inerte de la pensée, soit *la pensée* elle-même sous une certaine forme ? Peut-être l'image n'est-elle rien moins qu'un signe. Peut-être ce carré d'herbe, loin d'être une anonyme gravure, constitue-

t-il une pensée précise. Au seuil d'une étude sur les rapports de l'image avec la pensée, il eût fallu se débarrasser du préjugé associationniste, qui fait de l'image une masse inerte, et d'une fausse conception de la pensée qui, par la confusion du réel et du virtuel, fait entrer l'infini dans la moindre de nos idées. Binet n'a pas été jusque-là ; qu'il soit demeuré associationniste jusqu'au fond de l'âme, c'est ce que montre bien le texte suivant, qui date de peu de temps avant sa mort :

« (La psychologie) étudie un certain nombre de lois que nous appelons mentales pour les opposer aux lois de la nature externe, dont elles diffèrent, mais qui, à proprement parler, ne méritent pas ce nom de mentales puisque ce sont... des lois des images et que les images sont des éléments matériels. Bien que cela paraisse absolument paradoxal, la psychologie est une science de la matière, la science d'une portion de la matière qui a la propriété de préadaptation³⁰. »

*

* *

Ainsi donc, en 1914, nous retrouvons sans changement les trois grandes attitudes que nous avons décrites dans le premier chapitre. 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. Un très grand nombre de 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 Spaier³¹ 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 Philippe³² 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 *schème*, avec Bergson, Revault d'Allones, 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 lois propres ; et si un dynamisme biologique a remplacé la conception mécaniste traditionnelle, il n'en demeure pas moins que l'essence de l'image est la passivité.

En second lieu on aborde toujours le problème de l'image avec les mêmes préoccupations. Il s'agit toujours de prendre position en face de la question métaphysique de l'âme et du corps ou de la question méthodologique de l'analyse et de la synthèse. Sans doute le problème de l'âme et du corps n'est pas toujours formulé ou du moins n'est pas formulé dans les mêmes

30 BINET, *L'Âme et le corps*, Paris 1908. Binet mourut en 1911.

31 SPAIER, *L'Image mentale*. *Revue Philos.*, 1914.

32 PHILIPPE, *L'Image*.

termes : il n'en a pas moins gardé toute son importance. L'imagination est demeurée, avec la sensibilité, le domaine de la passivité corporelle. Lorsque Brochard, Ferri, Peillaube luttent contre l'associationnisme de Taine et cherchent à le limiter sans le supprimer, c'est qu'ils veulent rétablir, au-dessus des lois du corps, la dignité et les droits de la pensée. Le centre de la question ne s'est pas déplacé : il s'agit toujours de comprendre comment la matière peut recevoir une forme, comment la passivité sensible peut être *agie* par la spontanéité de l'esprit. En même temps, la psychologie cherche toujours sa méthode et les solutions qu'elle donne aux grands problèmes de l'imagination apparaissent plutôt comme des *démonstrations de méthode* que comme des résultats positifs. Au lieu d'aller droit à la chose et de former la méthode sur l'objet, on définit d'abord la méthode (analyse de Taine, synthèse de Ribot, introspection expérimentale de Watt, critique réflexive de Brochard, etc.) et on *l'applique ensuite* à l'objet, sans se douter qu'en se donnant la méthode on a du même coup forgé l'objet.

Si l'on accepte ces prémisses, il n'y a, il ne peut y avoir que trois solutions. *Ou bien* l'on pose *a priori* la valeur de l'analyse. En ce cas on affirme du même coup un matérialisme de méthode, puisqu'on va, comme Comte l'a profondément montré, tenter d'expliquer le supérieur par l'inférieur ; et ce matérialisme de méthode pourra se convertir facilement en un matérialisme métaphysique.

Ou bien l'on affirme la nécessité d'utiliser simultanément l'analyse et la synthèse. Et l'on rétablit par là, en face de l'image, les synthèses de la pensée. Dans ce cas, suivant l'attitude métaphysique adoptée, la pensée représentera l'esprit en face du corps ou l'organe biologique en face de l'élément. Mais l'image et la pensée seront données comme inséparables et celle-là comme le support matériel de celle-ci.

Ou bien on revendiquera simultanément les droits métaphysiques d'une pensée pure et les droits méthodologiques d'une synthèse inanalysable. Mais, comme on a conservé l'image à titre d'élément inerte, on limitera le domaine des synthèses pures et l'on verra coexister deux types d'existence psychiques : le contenu inerte avec ses lois associatives et la spontanéité pure de l'esprit. Dans ce cas il y aura entre la pensée imaginative et la pensée sans images non seulement différence de nature mais, comme on l'a montré à propos de Descartes, *différence de sujet*. La difficulté sera ici de montrer comment ces deux sujets vont pouvoir se fondre dans l'unité d'un moi.

Entre ces trois conceptions, faut-il choisir ? Nous avons fait l'exposé historique des difficultés que chacune d'elles soulève. Nous allons tenter de montrer à présent qu'elles doivent nécessairement échouer toutes les trois, parce qu'elles acceptent toutes les trois le postulat initial de la renaissance des contenus sensibles inertes.

III

LES CONTRADICTIONS DE LA CONCEPTION CLASSIQUE

M. Spaier, dans son ouvrage sur *La pensée concrète* paru en 1927, signale que les recherches expérimentales sur la nature de l'image mentale sont devenues de plus en plus rares, après les travaux de l'École de Würzburg. C'est que la plupart des psychologues considèrent la question comme réglée : ici comme presque partout on a abouti à un éclectisme. De cette tendance à concilier, à atténuer, à affaiblir, l'article que M. Meyerson vient de faire paraître dans le *Nouveau Traité* de Dumas est très significatif. Dans le courant de la conscience, on considère toujours l'image comme un état substantif, mais on lui reconnaît une certaine mobilité, elle vit, elle se transforme, il y a des aurores et des crépuscules d'image ; c'est-à-dire qu'on essaye de faire bénéficier cet ancien « atome » psychique de la souplesse que l'idée de continuité a conféré à toute la vie psychique.

« Il faut faire entendre à la psychologie traditionnelle que ses images à arêtes vives ne constituent que la très minime partie d'une conscience concrète et vivante. Dire que la conscience ne contient que de ces sortes d'images revient à dire qu'une rivière ne contient que des seaux d'eau ou tels autres volumes coulés et moulés dans leurs récipients, godets, litres ou tonneaux. Mettons, si vous y tenez, tous ces seaux et ces récipients dans la rivière : reste à côté d'eux l'eau libre où ils plongent et qui continue à couler entre eux³³. »

On maintient une structure autonome qu'on appelle image, en face de la pensée, mais on reconnaît que la pensée pénètre profondément l'image car, dit-on, toute image *doit être comprise*.

« Notre conscience de l'image implique notre conscience (plus ou moins explicite) de sa signification et les images dont s'occupe la psychologie ne sont pas de purs signes dépourvus de signification. En d'autres termes, l'image est comprise et... dans la pensée ordinaire notre attention n'est pas toujours, ni le plus souvent, dirigée sur les images : elle est dirigée en premier lieu vers leur signification³⁴. »

De même, M. Spaier écrit : « ... La plupart du temps notre attention ne se porte pas sur l'objet de l'intuition sensible (sur l'image ou sur la perception) mais sur la signification³⁵. »

On ne songe point à nier la structure sensorielle de l'image ; mais on insiste sur le fait qu'elle est déjà *élaborée* par la pensée. Cette élaboration à son tour est conçue sous la vieille forme de « fragmentation » et de « recomposition », c'est-à-dire en somme d'une combinaison d'éléments matériels. On maintient un mode de liaison propre aux images et qui ressemble fort à l'association, parce qu'il reste mécanique ; mais on lui fait la part de plus en plus petite et

33 JAMES, *Précis de psychologie*, p. 214, cité par MEYERSON *in art. cit.*, p. 559.

34 HOERNLE, *Image, Idea and Meaning*. Mind, 1907, p. 75-76. Cité par MEYERSON.

35 SPAIER, *La Pensée concrète*, p. 201.

l'on se réjouit quand on peut écrire : « C'est donc un nouveau domaine qui échappe à l'association³⁶ » comme si la fonction du psychologue était de conquérir sur l'association des terres nouvelles, des polders.

Ainsi l'on a tout retrouvé, tout replacé : on a gardé le plan de l'image et celui de la pensée mais on a cherché à faire prévaloir l'idée de continuité ; on a supprimé les délimitations nettes ; on a insisté sur l'idée de l'unité de la conscience et cela permet, par un tour de passe-passe, de fondre la pensée dans l'image et l'image dans la pensée au nom de la prédominance du tout sur les éléments qui le composent. On en vient alors, satisfait, à écrire des pages comme celle qui suit, où la volonté de concilier, de donner raison à tout le monde, s'affirme de façon bien amusante.

« L'image sert donc de signe... Elle a une signification, une relation à quelque chose d'autre qu'elle-même ; elle est un substitut. Elle a un contenu intellectuel, elle est l'indication d'une réalité logique. Elle n'est jamais complètement isolée : elle fait partie d'un système d'images-signes ; elle est comprise grâce à ce système. Elle n'est pas entièrement fluide, elle a assez de stabilité, de précision, de forme et d'homogénéité de forme pour pouvoir être comparée à d'autres images et à d'autres signes. Elle est un complexe : le signifiant et le signifié, le « sensible » et « l'intelligible » s'y mêlent, formant un tout indissoluble. On peut apercevoir des côtés, des faces, des couches de signification ou des détails d'aspect sensible, mais, lorsqu'on isole ainsi une partie on doit pour la comprendre se rappeler l'ensemble³⁷... Elle peut être plus ou moins active. Ce peut être une simple illustration qui se traîne en quelque sorte derrière la pensée, qui ne sert pas à son progrès. Et ce peut être aussi une activité : activité positive qui oriente, guide ou activité négative, qui retient ou arrête. C'est une rampe qui empêche la pensée de tomber hors de son chemin mais c'est quelquefois aussi une barrière en travers du chemin. C'est lorsqu'elle est souple, plastique, mobile, qu'elle peut être pour la pensée d'un secours quelque peu efficace ; lorsqu'au contraire elle est trop précise, trop concrète ou trop stable, lorsqu'elle dure, elle arrête la pensée ou la fait dévier³⁸. »

L'attitude de M. I. Meyerson est celle de beaucoup de bons auteurs. Pourtant la solution dont ils se satisfont ne résiste pas à un examen sérieux. Suivant le mot de Pascal on a « couvert » les difficultés, on ne les a pas « ôtées ». D'une façon générale, il faut se méfier de la tendance moderne à substituer à l'atomisme associationniste une sorte de continu amorphe où les oppositions et les contrastes se diluent et s'évanouissent. La pensée, aperception synthétique de rapports, et l'image des associationnistes, sont très certainement incompatibles. Or, c'est encore l'image des associationnistes que notre psychologie « synthétique » veut donner comme secours à la pensée.

Seulement, par-dessus les liaisons mécaniques, on a jeté un voile de brume : c'est ce qu'on appelle la durée. La pensée dure, dit-on, et les images durent : c'est la base d'un rapprochement possible. Mais qu'importe si elles ne durent pas de la même manière ? L'éclectisme contemporain a voulu garder, à la faveur d'une pénombre bergsonienne, le nominalisme rationaliste de Descartes et les « données expérimentales » de Würzburg, l'associationnisme, comme le mode d'enchaînement le plus bas, et la thèse leibnizienne d'une continuité entre les différents modes de connaissance, notamment entre l'image et l'idée. On accepte bien l'existence de données brutes qui constitueraient la matière même de l'image mais on affirme que ces données, pour faire partie de la conscience, doivent être *repensées*. On constitue ainsi, dialectiquement, une sorte de procès néoplatonicien de l'image presque brute, « stable, précise, concrète » à la pensée presque pure qui contient encore, malgré tout,

36 MEYERSON, *id.*, p. 578.

37 MEYERSON, *loc. cit.*, 582

38 ID., *ibid.*, 588.

une matérialité sensible presque impondérable. Mais, sous ces descriptions vagues et générales, l'incompatibilité persiste : l'image, en effet, reste profondément matérielle. Lorsque M. Meyerson nous expose, par exemple que l'image doit être comprise pour ce qu'elle figure et non pour ce qu'elle paraît, il introduit par là même une distinction entre la nature propre de l'image et la façon dont la pensée l'appréhende et, de ce fait, il assimile l'image à un symbole matériel – comme est un drapeau par exemple – qui est toujours *en lui* autre chose (bois, étoffe, etc.) que ce que nous y voulons voir. D'une façon générale, d'ailleurs, dès que l'on fait de l'image un signe qui doit être compris, on pose par là-même l'image hors de la pensée : le signe, en effet, reste, malgré tout, un appui extérieur et matériel pour l'intention signifiante. Ainsi reparaît, avec la théorie en apparence purement fonctionnelle de l'*image-signe*, la conception métaphysique de l'image-trace. De même quand M. Spaier accorde au seul jugement la possibilité de distinguer l'image de la perception, il effectue tout naturellement une assimilation de l'objet tel qu'il apparaît en image avec l'objet matériel de la perception : seuls, en effet, des caractères extrinsèques permettraient de les différencier. Cette image que la pensée *déchiffre, pénètre, dissocie et recompose*, peut bien avoir acquis, depuis quelques années, une souplesse qu'elle n'avait pas jusqu'alors. Elle reste profondément l'image matérielle de la philosophie classique : et lorsqu'on nous dit qu'elle n'est rien si on ne la pense, nous avouons ne pas clairement comprendre puisqu'on reconnaît en même temps qu'elle est encore autre chose que ce qu'on la pense. Au lieu de dissoudre les thèses en présence dans un continuisme vague, il eût mieux valu les considérer en face et tenter de dégager leur postulat commun et les contradictions essentielles auxquelles elles conduisent. Nous avons montré au chapitre précédent que le postulat commun de ces différentes théories était celui de l'identité foncière de l'image et de la perception. Nous allons tenter à présent de montrer au chapitre précédent que le postulat commun de ces différentes théories était celui de l'identité foncière de l'image et de la perception. Nous allons tenter à présent de montrer que ce postulat métaphysique, quelles que soient les conclusions qu'on en tire, doit nécessairement conduire à des contradictions.

1° Le problème des « caractéristiques de l'image vraie »

La première démarche de nos philosophes a été pour identifier image et perception : la seconde doit être pour les distinguer. Le fait que nous livre l'intuition brute c'est qu'il y a des images et des perceptions ; et nous savons fort bien reconnaître les uns des autres. Par suite, après l'identification *métaphysique*, il nous faut de toute nécessité tenir compte de cette donnée *psychologique* : *en fait*, nous opérons spontanément une distinction radicale entre ces états psychiques. Notons tout de suite qu'il y avait deux façons de poser cette nouvelle question : on pouvait se demander comment la structure psychique « image » se donnait à la réflexion *comme image* et la structure « perception » comme perception. On limitait alors le problème à son aspect strictement psychologique et on ne faisait pas intervenir les *objets* de la perception et de l'image. Peut-être cette façon de procéder aurait-elle conduit tôt ou tard à cette constatation : en dépit de la métaphysique, il y a entre image et perception une différence de nature. Mais la plupart des auteurs ont envisagé la question tout autrement. Ils ne se sont pas demandés si les formations psychiques ne se donnent pas immédiatement à la conscience *pour ce qu'elles sont* : ils se sont placés au point de vue métaphysico-logique de la *vérité*. La discrimination que toute conscience fait spontanément entre l'image et la perception, ils l'ont transformée tacitement en une distinction entre le vrai et le faux. Ainsi Taine a pu dire que « la perception était une hallucination vraie ». Encore vérité et fausseté ne

sont-elles pas conçues ici comme des critères intrinsèques, à la manière de Spinoza. Il s'agit d'un rapport à l'objet. Nous sommes en face d'un monde d'images. Celles qui ont un correspondant extérieur sont dites vraies ou « perceptions » ; les autres sont appelées « images mentales ». On voit le tour de prestidigitation : les données du sens intime sont transformées en relations externes d'un contenu de conscience avec le monde, et la distinction immédiate entre les contenus est remplacée par une classification des contenus par rapport à autre chose qu'eux-mêmes. Ainsi la théorie métaphysique de l'image pense rejoindre les données de la psychologie : mais elle ne les rejoint pas vraiment, elle ne s'accorde qu'avec un *équivalent* logique.

D'ailleurs le plus difficile n'est pas fait : reste à trouver les « caractéristiques de l'image vraie³⁹ », étant bien entendu que l'image vraie ne présente aucune différence de nature avec l'image fausse. Il n'y a que trois solutions possibles.

La première est celle de Hume : image et perception sont identiques en nature mais différent en intensité. Les perceptions sont des « impressions fortes », les images des « impressions faibles ». Il faut reconnaître à Hume le mérite de donner la distinction entre image et perception comme immédiate : elle se fait de soi, sans qu'on ait besoin de recourir à une interprétation de signes ou à une comparaison ; elle s'opère mécaniquement, en quelque sorte : d'elles-mêmes les impressions fortes rejettent les impressions faibles à un niveau inférieur d'existence. Malheureusement, cette hypothèse ne résiste pas à l'examen. Stabilité, richesse et précision des perceptions ne sauraient les distinguer des images. D'abord, parce que ces qualités sont fort exagérées.

« Constamment, fait observer M. Spaier à ce sujet, nos yeux, nos oreilles, notre bouche éprouvent des impressions très confuses, très indistinctes, auxquelles nous ne prêtons guère attention, soit parce qu'elles sont d'origine trop lointaine, soit parce que, même de source toute proche, elles sont sans rapport direct avec notre conduite⁴⁰. »

En ferons-nous pour cela des images ? D'ailleurs, il y a la question des seuils : pour qu'une sensation franchisse le seuil de la conscience, il faut qu'elle ait une intensité minima. Si les images sont de même nature, il faudra qu'elles aient au moins cette intensité. Mais alors, ne les confondra-t-on pas avec les sensations de même intensité ? Et pourquoi l'image du bruit d'un coup de canon n'apparaît-elle pas comme un faible craquement réel ? D'où vient que nous ne prenions *jamaïs* nos images pour des perceptions ? Mais, dira-t-on, il nous arrive de le faire. Je puis, par exemple, prendre un tronc d'arbre pour un homme⁴¹.

Sans doute mais il n'y a pas en ce cas confusion entre une image et une perception : il y a fausse interprétation d'une perception réelle. Il n'y a pas – et nous y reviendrons – d'exemple qu'une image d'homme apparue soudain dans notre conscience soit prise pour un homme réel, réellement perçu. Si nous ne disposions que de l'intensité pour distinguer l'image de la perception les erreurs seraient fréquentes ; il se constituerait même à certains moments, au crépuscule par exemple, des mondes intermédiaires, composés de sensations réelles et d'images, à mi-chemin entre le rêve et la veille :

« Croire, écrit M. Spaier, que la certitude bien fondée est une affaire de force ou de vivacité des impressions, c'est simplement restaurer la *phantasia kataleptikè* des stoïciens⁴². »

En un mot, si l'image et la perception ne se différencient pas en *qualité* d'abord, il est vain de chercher ensuite à les distinguer par la quantité.

C'est ce que Taine a bien compris :

39 Cf. par exemple MALDIDIER, *Les Caractéristiques probables de l'image vraie. Revue de Métaph.*, 1908.

40 SPAIER, *loc. cit.*, 121.

41 L'exemple que SPAIER discute p. 121 est exactement de ce type.

42 SPAIER, *loc. cit.*, p. 121.

« (L'image), écrit-il, est la sensation elle-même, mais consécutive et ressuscitante et, à *quelque point de vue qu'on la considère*, on la voit coïncider avec la sensation⁴³. »

Par suite il faudra renoncer à faire une distinction intrinsèque entre une image *isolée* et une sensation *isolée*. En un mot, il n'y a plus de reconnaissance immédiate de l'image comme image. Au contraire, l'image se donne au sens intime *d'abord* comme sensation.

« Il y a deux moments dans la présence de l'image : l'un affirmatif, l'autre négatif, le second restreignant en partie ce qui a été posé dans le premier. Si l'image est très précise et très intense, ces deux moments sont distincts : au premier moment, elle semble extérieure, située à telle distance de nous quand il s'agit d'un son ou d'un objet visible, située dans notre palais, notre nez, nos membres lorsqu'il s'agit d'une sensation d'odeur, de saveur, de douleur ou de plaisir local⁴⁴. » Ainsi l'image *par nature* s'affirme comme sensation, elle entraîne spontanément notre croyance en l'existence de son objet. On voit ce qui s'ensuit et qui est le résultat direct de l'attitude métaphysique que nous avons signalée : c'est que l'image en tant que telle perd son caractère de donnée immédiate. Pour prendre conscience de ce que l'objet que voici m'est donné présentement *en image* il faut une opération. Nous arrivons ainsi à la seconde solution du problème des « caractéristiques de l'image vraie ». Il s'opérerait selon Taine, qui la propose, une discrimination mécanique entre les sensations et les images.

« L'image ordinaire n'est donc pas un fait simple mais double. Elle est une sensation spontanée et consécutive, qui, par le conflit d'une autre sensation non spontanée et primitive, subit un amoindrissement, une restriction et une correction. Elle comprend deux moments : le premier où elle semble située et extérieure, le second où cette extériorité et cette situation lui sont ôtées. Elle est l'œuvre d'une lutte, sa tendance à paraître extérieure est combattue et vaincue par la tendance contradictoire et plus forte que le nerf ébranlé a suscité au même instant⁴⁵. »

Ainsi la conscience d'image est médiate et la lutte entre la sensation consécutive et la sensation primitive n'est qu'un épisode du *struggle for life* darwinien. Le plus fort l'emporte. Taine a soin d'ajouter que la victoire peut rester à la sensation « consécutive et spontanée ». Dans ce cas, il y a hallucination. Pour que l'image soit reconnue comme image, c'est-à-dire « fasse son effet normal » il faut qu'il existe une sensation *antagoniste*. Faute de cette sensation – ou si par aventure l'image est plus forte – nous avons en face de nous un objet qui *en fait* n'existe pas.

A vrai dire, cette thèse est fort obscure. D'abord est-elle d'ordre physiologique ou psychologique ? Où s'opère la discrimination ? Taine semble hésiter et ne pas vouloir choisir. Parfois on pourrait croire que les sensations et les images s'opposent en tant qu'événements conscients :

« ... La mémoire revenant, les images et les idées reparaissent, enveloppent l'image par leur cortège, entrent en conflit avec elle, lui imposent leur ascendant, la tirent de sa vie solitaire, la ramènent à la vie sociale, la replongent dans sa dépendance habituelle⁴⁶. »

D'autres fois, nous lisons la description d'un véritable mécanisme cortical d'inhibition :

« Quand un halluciné, les yeux ouverts, voit à trois pas une figure absente et qu'il y a devant lui un simple mur tapissé de papier gris à bandes vertes, la figure en couvre un morceau qu'elle rend invisible ; les sensations que devrait provoquer le morceau sont donc nulles ; cependant, la rétine et probablement les centres optiques sont ébranlés à la façon ordinaire par les rayons gris et verts ; en d'autres termes, l'image prépondérante anéantit la portion de sensation qui la

43 TAINÉ, *De l'intelligence*, t. I, p. 125.

44 TAINÉ, *De l'intelligence*, p. 89.

45 TAINÉ, *ibid.* t. I, p. 99.

46 TAINÉ, *ibid.*, p. 99.

contredirait⁴⁷. »

Il semble bien s'agir ici d'une inhibition corticale et d'ailleurs on ne comprend pas pourquoi les sensations de vert et de gris sont *inhibées* au lieu d'être simplement rejetées au rang d'images. A vrai dire, Taine ne décide pas parce que, comme nous l'avons vu plus haut, il n'a jamais eu une idée claire de la distinction du physiologique et du psychologique.

D'autre part, comment faut-il entendre cet « redressement », cette « correction » ? La sensation spontanée et consécutive, nous dit-on, est d'abord *située* et *extérieure*. Et Taine cite une foule d'exemples. C'est le libraire Nicolaï qui aperçoit une figure de mort « *à la distance de dix pas* ». C'est un peintre anglais qui « prend » ses modèles « dans son esprit » et les « met sur une chaise ». C'est un ami de Darwin qui, ayant un jour « regardé fort attentivement, la tête inclinée, une petite gravure de la vierge et de l'enfant Jésus... fut surpris (en se relevant) d'apercevoir *à l'extrémité de l'appartement* une figure de femme avec un enfant dans les bras ».

Puis, sous l'influence de la sensation antagoniste, la sensation spontanée perd sa situation et son extériorité. Voilà qu'il paraît difficile d'admettre. L'extériorité en effet est une qualité intrinsèque de la première représentation comme de la seconde ; ce n'est pas un rapport. Comment donc, au contact d'une impression contradictoire la première sensation pourrait-elle perdre son extériorité ? Certes il est difficile de concevoir par exemple un homme et une table occupant le même lieu. Mais si l'homme est « à dix pas de moi », ce n'est pas la présence de la table au même endroit qui le fera cesser d'être à dix pas. Peut-être d'ailleurs Taine dont le vocabulaire est comme l'esprit, très imprécis, confond-il extériorité et objectivité. Mais la difficulté reste la même : je demande quel antagonisme mécanique pourra faire passer au subjectif une image qui s'affirme d'abord comme objet.

On voit ce qui manquait à Taine : son associationnisme lui interdisait de recourir à un jugement de discrimination. Mais toutes ses explications visent à constituer avec des opérations mécaniques un équivalent associationniste de ce jugement.

Il n'y parvient pas. D'abord son concept de « sensation contradictoire⁴⁸ » emprunte sournoisement au jugement une de ses qualités. Seuls deux jugements, en effet, peuvent se contredire. Je ne puis dire à la fois du même objet : *il est blanc* et *il n'est pas blanc*. Mais deux sensations ne peuvent se contredire : elles se *composent*. Si je projette « à dix pas » l'image d'un carré d'étoffe blanche et qu'à cette même distance se trouve, au même instant, un carré d'étoffe noire, il n'y aura pas deux objets antagonistes pour se tenir mutuellement en échec : simplement je verrai un carré d'étoffe grise. Ainsi pour admettre que les sensations et les images s'excluent mutuellement, il faut avoir sous le nom d'image entendu déjà un jugement.

Une autre remarque va nous le faire mieux comprendre encore. Je suis dans ma chambre, assis à ma table. J'entends les légers bruits que fait la femme de ménage dans la pièce voisine. En même temps je me rappelle distinctement, avec son rythme, son timbre, son intonation, une phrase que j'ai entendu prononcer avant-hier. Comment les légers craquements qui viennent de la pièce voisine peuvent-ils « réduire » la « sensation consécutive » de la phrase, alors qu'ils ne parviennent pas à couvrir les faibles bruits de voix qui montent de la rue ? Est-ce qu'on ne dirait pas qu'ils distinguent entre ce qu'il faut réduire et ce qu'il faut laisser passer. Est-ce que ces sensations de craquement n'auraient pas déjà *du jugement* ? Ou bien alors, s'il faut laisser à la théorie de Taine le bénéfice d'une logique rigoureuse, je *dois* avoir ici une hallucination auditive. Mais, dans ce cas, ce n'est pas cent, ni mille, c'est une suite incessante d'hallucinations que je vais avoir. Car le silence de ma chambre, celui de la campagne qui *ne sont pas* des sensations, ne sauraient agir en réducteurs. Suffira-t-il d'être atteint de surdité

47 TAINÉ, *ibid.*, p. 101.

48 TAINÉ, *ibid.*, p. 101. « C'est le *réducteur spécial*, à savoir la sensation contradictoire. »

pour devenir fou à lier ?

Il y a d'ailleurs chez Taine, à côté de la thèse d'une réduction purement mécanique et sans doute physiologique – mais qui, malgré elle, fait appel au jugement – l'ébauche d'une autre théorie de la réduction qui, elle, met explicitement le jugement à contribution. N'écrit-il pas en effet :

« ... Outre les poids constitués par les sensations, il y en a d'autres plus légers, qui néanmoins *suffisent ordinairement et dans l'état de santé pour ôter à l'image son extériorité* ; ce sont les souvenirs. Ces souvenirs sont eux-mêmes des images mais coordonnées et affectées d'un recul qui les situe sur la ligne du temps... Des jugements généraux acquis par l'expérience leur sont associés, et tous ensemble ils forment un groupe d'éléments liés entre eux, équilibrés les uns par rapport aux autres, en sorte que le tout est d'une consistance très grande et prête sa force à chacun de ses éléments⁴⁹. »

Il est vrai que, deux pages plus loin⁵⁰, effrayé sans doute des conséquences de cette explication, qui risque d'entraîner la ruine de la théorie mécanique des réducteurs, il ajoute :

« Quand une image acquérant une intensité extraordinaire annule la sensation particulière qui est son réducteur spécial, l'ordre des souvenirs a beau subsister et les jugements ont beau se produire, nous avons une hallucination ; à vrai dire nous nous savons hallucinés, mais l'image n'en paraît pas moins extérieure ; nos autres sensations et nos autres images forment encore un groupe équilibré, mais ce réducteur est insuffisant car il n'est pas spécial. »

En un mot la théorie des réducteurs de Taine est un essai pour traduire en termes mécanistes une thèse plus souple et plus profonde qui confierait à la spontanéité du jugement le soin de discriminer entre image et sensation. C'est cette dernière conception – la seule qui compte et qu'on trouvait déjà sous-entendue dans les deux autres – que nous allons discuter à présent. Nous l'avons déjà rencontrée chez Descartes et nous avons vu alors ses insuffisances à l'intérieur du système cartésien. Il s'agit à présent d'expliquer d'une façon tout à fait générale pourquoi nous ne saurions nous en satisfaire.

On part de nouveau de l'affirmation que sensation et image sont identiques en nature. On affirme une fois de plus qu'une image *isolée* ne se distingue pas d'une perception *isolée*. Mais, cette fois, la discrimination sera le produit d'un acte judiciaire de l'esprit. C'est le jugement qui va constituer deux mondes, celui de l'imaginaire et celui du réel ; et c'est encore le jugement qui décidera, une fois ces deux mondes constitués, si tel contenu psychique doit être rangé dans l'un ou dans l'autre. Reste à savoir *sur quelles caractéristiques* on jugera. Ce ne peut être que sur des rapports externes, c'est-à-dire, d'une part, sur le mode d'apparition, de succession et d'enchaînement, d'autre part sur la compatibilité ou incompatibilité du contenu envisagé avec les univers que nous avons constitués. Ce qui ne serait pas compatible avec la cohérence et l'ordre du monde réel, qu'un long apprentissage nous a permis de reconnaître et de construire, nous le rejeterions du côté de la subjectivité pure. M. Spaier qui défend cette thèse écrit :

« C'est en jugeant de l'accord ou du désaccord d'une donnée sensible soit avec le système de mon univers extérieur actuel, soit avec celui de mon imagination (que de longues, d'incessantes épreuves m'ont appris à distinguer du premier), c'est en portant des jugements de comparaison, d'adéquation, d'inadéquation, d'appartenance, etc., que je classe une impression parmi les perceptions réelles ou parmi les images⁵¹. »

Ici deux remarques s'imposent : d'abord le critérium de la vérité a évolué. Il ne s'agit plus d'un rapport de conformité à l'objet externe. Nous sommes dans un monde de

49 ID., *ibid.*, 115.

50 ID., *ibid.*, 117.

51 SPAIER, *La pensée concrète*, p. 120.

représentations. Le critérium est devenu l'accord des représentations entre elles. Nous sommes ainsi débarrassés du réalisme naïf. Mais l'indice du vrai demeure extérieur à la représentation elle-même : c'est par la comparaison qu'on établit s'il faut l'incorporer ou non au groupe « réalité ».

En même temps, le problème de « caractéristiques de l'image vraie » change profondément de sens. Il n'y a plus de données « image » ou de données « objet ». Mais, à partir de données neutres, il s'agit de construire un système objectif. Le monde réel n'est pas, il se fait, il subit d'incessantes retouches, il s'assouplit, s'enrichit ; tel groupe tenu longtemps pour objectif est finalement rejeté ; au contraire tel autre, longtemps isolé, sera tout à coup incorporé au système. Le problème de la discrimination des images ne fait qu'un avec celui de la construction de l'objectif. L'image, c'est, parmi les données sensibles, ce qui ne peut passer à l'objectif. L'image, c'est la subjectivité. Nous n'avons jamais été plus loin du psychologique : au lieu que la nature de l'image comme telle nous soit révélée par une intuition immédiate, il faut finalement disposer, pour pouvoir affirmer d'un contenu qu'il est image ou perception, d'un système de références infini. Dans la pratique, naturellement, on se contentera de quelques comparaisons bien faites, mais il en résultera une conséquence assez grave : c'est que le jugement discriminatif ne sera jamais que *probable*. C'est ainsi que Malidier, dans l'article cité plus haut, parle des « caractéristiques *probables* de l'image vraie ». C'est qu'en effet la certitude ne pourrait venir que d'un examen comparatif poussé jusqu'à l'infini ; et, en outre, le système de références se modifie lui-même constamment. Par exemple, tel positiviste athée, s'il se convertit, accepte les dogmes et croit aux miracles, n'aura plus le même système de références qu'auparavant. Nous arrivons donc à cette conclusion paradoxale : loin que la nature profonde de l'image nous soit révélée par une connaissance immédiate et certaine, nous ne serons *jamais sûrs* que tel contenu psychique apparu tel jour à telle heure était bien vraiment une image. L'introspection est entièrement dépouillée de ses droits au profit du jugement et la conscience en face de ses données propres adopte l'attitude hypothético-expérimentale qu'elle prend à l'ordinaire en face du monde extérieur.

Le caractère artificiel de cette conception saute aux yeux. Personne n'acceptera qu'il faille recourir à un système de références infini pour établir la discrimination entre une image et une perception. Que chacun se reporte à son expérience interne. Je suis assis, j'écris, je vois les objets qui m'entourent ; je forme un instant l'image de mon ami Pierre : toutes les théories du monde n'empêcheront pas que, au moment même où l'image paraissait, je *savais* que c'était une image. L'exemple que Spaier cite à l'appui de sa thèse⁵² n'est pas probant. Il s'agit d'un léger crépitement qu'il entend un jour avant de sortir :

« La pluie commencerait-elle à tomber ? J'écoute, je répète l'opération. Elle me révèle la persistance du bruit. Voilà une première observation, un premier *indice*. Vais-je m'en contenter ? Pas le moins du monde. *Car* les oreilles peuvent me tinter. Je vais à la fenêtre : pas de goutte d'eau sur les carreaux. Mais la pluie peut tomber droite. J'ouvre *par conséquent* la croisée et je me penche dehors... etc.⁵³ »

Qui donc a jamais fait tant d'efforts pour reconnaître une image d'une perception ? Si l'image d'un craquement avait traversé mon esprit, je l'aurais reconnue sur le champ comme image, sans avoir besoin de regarder les carreaux ni d'ouvrir la fenêtre. A vrai dire on peut bien admettre que la scène rapportée par Spaier n'a pas été complètement inventée pour les besoins de la cause. Mais c'est qu'une grave erreur s'est glissée dans ce raisonnement. Ce n'est pas pour distinguer l'image d'un craquement d'une perception que cette série d'épreuves (qui

52 Il n'est pas certain que SPAIER eût accepté sans réserve la thèse que nous exposions à la page précédente. Mais nous avons surtout voulu marquer une direction et décrire une attitude généralement adoptée aujourd'hui.

53 SPAIER, *loc. cit.*, 121. C'est lui qui souligne.

se prolonge encore pendant deux pages) a été faite : c'est pour distinguer une fausse perception d'une vraie. Et, naturellement, lorsqu'on n'admet entre image et perception d'autre différence que celle qui sépare le faux du vrai, il est fatal qu'on appelle image toute perception fausse. Mais c'est justement ce qui est inadmissible pour un psychologue. Percevoir un homme à la place d'un arbre, e n'est pas former une image d'homme, c'est tout simplement *mal percevoir* un arbre. Nous restons sur le terrain de la perception et, jusqu'à un certain point, nous percevons juste : il y a bien un objet – à dix pas de nous – dans la pénombre. C'est bien un corps mince, élancé, haut d'environ un mètre quatre-vingts, etc. Mais nous nous sommes trompés dans notre manière d'appréhender le *sens* de cet objet. De même, si je tends l'oreille pour savoir si j'ai bien entendu un craquement, au fond cela veut dire que je cherche à discerner *si c'est bien un craquement* que j'ai entendu. J'ai pu prendre un bruit organique, le bruit de mon souffle, par exemple⁵⁴, pour le crépitement de la pluie.

Mais, d'ailleurs, en acceptant la discussion sur le terrain même où s'est placé M. Spaier, comment admettre que le jugement, en classant une représentation parmi les images, puisse du même coup supprimer son extériorité ? Taine, qui avait entrevu la discrimination par jugement, ne s'y était pas trompé. Il écrivait, nous l'avons vu :

« ... L'ordre des souvenirs a beau subsister et les jugements ont beau se produire, nous avons une hallucination ; à vrai dire nous nous savons hallucinés mais l'image n'en paraît pas moins extérieure... »

C'est bien en effet ce qui semble devoir se produire dans l'hypothèse de M. Spaier : si je vois un homme assis en face de moi, mon jugement peut bien me convaincre qu'il s'agit d'une vision, d'un fantôme ; je ne cesserai pas pour cela de voir l'homme assis en face de moi. Ou bien faut-il croire que le jugement découpe et construit parallèlement l'extériorité et l'intériorité dans un groupe de contenus psychiques neutres ? Ce serait aller à l'encontre du bon sens et des données actuelles du problème de la perception.

Mais si même on admettait que ce procédé de discrimination pût quelquefois réussir, dans la majorité des cas, il serait inopérant. D'abord – et très souvent – il ferait prendre des perceptions pour des images. C'est que, en effet, il se produit à chaque instant autour de nous une foule de petits incidents étranges, objets qui se meuvent tout seuls (en apparence), qui craquent ou gémissent, apparaissent ou disparaissent, etc. Tous ces événements fantastiques s'expliquent à la réflexion le plus simplement du monde, mais au premier abord ils devraient nous surprendre ; nous devrions être, au moins un instant, tentés de les ranger parmi les images. J'étais sûr d'avoir rangé mon chapeau dans l'armoire et voilà que je le trouve sur la chaise. Vais-je douter de moi, « n'en pas croire mes yeux » ? Pas un instant. Je pourrai m'épuiser à trouver des explications : mais ce que je prendrai pour accordé d'un bout à l'autre de mes réflexions, sans même me déranger pour aller toucher la coiffe, c'est que le chapeau que je vois est bien *mon* chapeau *réel*. Je crois mon ami Pierre en Amérique. Voici que je l'aperçois au coin d'une rue. Vais-je me dire « c'est une image » ? Pas du tout : ma première réaction c'est de chercher comment il est possible qu'il soit déjà revenu : a-t-il été rappelé ; quelqu'un est-il malade chez lui ? Etc. Il me souvient même d'avoir rencontré un jour un ancien camarade de lycée que je croyais mort. En fait, il s'était produit une contamination entre deux souvenirs, mais j'aurais juré que j'avais reçu un faire-part de sa mort. Cette conviction n'empêcha point que ma première pensée, dès que je l'eus aperçu, fut : « Je m'étais donc trompé : ce n'est pas lui qui est mort, ce doit être Untel, etc. » Où voulons-nous en venir ? A ceci : loin que des motifs rationnels puissent nous faire mettre nos perceptions en doute, ce sont nos perceptions qui régissent, et dirigent nos jugements et nos raisonnements. C'est à elles que nous adaptons

⁵⁴ Voir à ce sujet les intéressantes observations de LAGACHE sur le rôle du rythme respiratoire dans les hallucinations auditives in *Les hallucinations verbales et la parole*, Paris, 1934

constamment nos systèmes de référence. Je puis être persuadé que X est mort ou qu'il voyage au loin : si je le vois, je *révisé* mes jugements. La perception est une source première de connaissance ; elle nous livre les objets mêmes ; elle est une des espèces cardinales d'intuition, ce que les Allemands appellent un « intuition donnanter originelle » (originär gebende Anschauung) et nous le sentons si bien que notre disposition d'esprit à son égard est l'inverse de celle que décrit M. Spaier : loin de la critiquer, nous ne cherchons, une fois qu'elle est apparue, qu'à la justifier par tous les moyens. Certaines personnes même, si elles ont cru voir Pierre, alors qu'il est *impossible* que Pierre soit en France (on l'a vu s'embarquer pour New-York trois jours auparavant) soutiendront par les arguments les plus sophistiqués et les plus invraisemblables les droits de leur perception (fausse) contre ceux du raisonnement.

Ensuite, et inversement, ce procédé de discrimination serait la plupart du temps très insuffisant pour déceler les images comme images. C'est qu'en effet, pour qu'il réussisse, il faudrait que nos imaginations soient le plus souvent fantastiques, déraisonnables, lyriques et tellement différentes des perceptions quotidiennes que le jugement puisse avec quelque probabilité les écarter du monde réel. Au lieu de cela, quel est, en gros, le monde imaginaire où je vis ? Eh bien, j'attends mon ami Pierre, qui peut venir d'un instant à l'autre, et je me représente son visage ; je suis allé hier soir chez Jean et je me rappelle son costume. Je pense ensuite aux faux-cols qui sont dans mon armoire, puis à mon encirer, etc., etc. Toutes ces images familières ne sont contredites par rien de réel. La porte de l'antichambre est ouverte sur la pénombre. Rien n'empêche que je projette l'image de Pierre sur ce fond noir. Et, si cela était, comme il a la clé de l'appartement, je n'aurais aucune raison de mettre en doute la réalité de cette image. Mais, dira-t-on, s'il n'approche pas ? S'il ne répond pas quand vous l'interpellez, s'il disparaît tout à coup ? Sans doute : je le prendrai alors pour une hallucination. Mais qui, je le demande, qui osera de bonne foi affirmer qu'il a eu recours à ces moyens pour classer une apparition parmi les images ou les perceptions ? En fait, la plupart du temps, le cours de nos images se règle sur celui de nos perceptions et ce que nous imaginons ne fait que précéder de peu ce qui va arriver ou suivre de peu ce qui vient de se produire. Dans ces conditions la perception devrait être à chaque instant une conquête sur le rêve, il faudrait se risquer continuellement à nier sur de simples présomptions la réalité de telle figure, à affirmer, sans raison décisive, l'existence réelle de telle autre. L'univers sensible, si péniblement construit, serait perpétuellement envahi par des visions tout à fait vraisemblables et qu'il faudrait, cependant, écarter tant bien que mal, sans jamais être absolument sûr d'en avoir le droit. On voit que le monde ainsi décrit, un monde où l'on n'a jamais fini de corriger les apparences, un monde où toute perception est conquête et jugement, ne correspond en aucune façon au monde qui nous entoure. En fait, les objets sont relativement stables, relativement clairs : sans doute il faut souvent attendre avant d'être sûr de la nature d'un objet ; sans doute cette attente peut être donnée comme l'essence même de l'attitude perceptive. Mais les apparences qui se dissipent ainsi ne sont pas des images, ce sont seulement des aspects incomplets des choses. Aucune image, jamais, ne vient se mêler aux choses réelles. Et cela est bien heureux car, comme on vient de le voir, s'il en était ainsi, nous n'aurions aucun moyen de les écarter et le monde de la veille ne se distinguerait pas nettement de celui du rêve.

Ainsi lorsqu'on a d'abord affirmé l'identité foncière des perceptions et des images, on est contraint de recourir à des jugements de probabilité pour les distinguer ensuite. Mais ces jugements de probabilité ne sauraient trouver de base solide : il faudrait en effet que l'ordre des perceptions et celui des images se différencient nettement et rendent possible un jugement discriminatif. Ce qui revient à dire que si la différenciation n'est pas *donnée* d'abord

de quelque manière, aucune puissance de l'entendement ne peut suffire à l'établir. Et c'est ce qu'on pouvait prévoir dès le début : si l'on commence en effet par affirmer l'identité essentielle de deux objets, cette affirmation ôte, par sa nature même, la possibilité de les distinguer ultérieurement. Ainsi la théorie métaphysique de l'image échoue définitivement dans sa tentative pour retrouver la conscience spontanée d'image et la première démarche d'une psychologie concrète doit être pour se débarrasser de tous les postulats métaphysiques. Il lui faut partir, au contraire, de cette donnée de fait irréfutable : il m'est impossible de former de former une image sans savoir en même temps que je forme une image ; et la connaissance immédiate que j'ai de l'image en tant que telle pourra devenir la base de jugement d'existence (du type : j'ai une image de X – ceci est une image, etc.) mais elle est elle-même *une évidence anté-prédicative*.

On trouverait sans doute plus d'un psychologue, aujourd'hui, pour nous accorder ce principe. Mais il en est bien peu qui voient clairement à quoi cette adhésion les engage. C'est ainsi que M. I. Meyerson dans l'article que nous avons cité plus haut, peut écrire :

« L'image n'est pas une perception ou une sensation affaiblie ; elle n'est pas un pâle reflet du passé. L'image est sur le chemin de l'abstraction et de la généralisation ; elle est sur le chemin de la pensée... L'image est donc une perception repensée et, quelque fruste qu'elle puisse paraître encore, rationalisée ; c'est déjà une rationalisation du donné sensible⁵⁵. »

Affirmer que l'image n'est pas une perception, c'est fort bien. Mais il ne suffit pas de l'affirmer : il faut encore étayer cette affirmation sur une description cohérente du fait psychique « image ». Si l'on revient implicitement à confondre image et perception, il est bien vain de crier si fort qu'elles se distinguent. Or, il suffit de lire avec quelque attention le texte que nous venons de citer pour voir que la description que M. Meyerson donne de l'image conviendrait mot pour mot à la perception. L'image, dit-on, est une « rationalisation du donné sensible ». Mais en est-il autrement de la perception ? Est-il une perception qui ne soit un acte de pensée ? Est-il une perception qui soit un donné sensible pur, privé d'une synthèse intentionnelle. L'image est « sur le chemin de l'abstraction et de la généralisation » ? Que veux-on dire : qu'il n'y a pas d'image absolument particulière ? D'abord ce n'est pas tout à fait exact : c'est une interprétation erronée d'un fait réel que nous essaierons d'expliquer ailleurs. Mais, quand cela serait, n'en est-il pas rigoureusement de même pour la perception ? Je perçois « un encrier », une « table », « un fauteuil Louis XVI » ; pour arriver à l'individuel, à la matière sensible, à *cette teinte particulière* de l'étoffe qui recouvre le fauteuil, il faut faire un effort, inverser la direction de l'attention. Ou encore, comme dit M. Spaier, on me fait un sourire et je perçois *la bienveillance* ; on agit un drapeau et je perçois la nation, l'emblème du parti ou de la classe. Ne suis-je pas plus qu'à mi-chemin de l'abstraction et de la généralisation. Si je compare la perception d'*une* maison (j'ai vu un drapeau à la fenêtre d'*une* maison) à l'image-souvenir de *la* maison dans laquelle j'ai passé mon enfance, lequel de ces deux actes de conscience est du côté général ; lequel du côté du particulier ? L'image est une perception repensée, dit M. Meyerson. Mais quand donc la perception sera-t-elle « repensée » ? Faut-il imaginer les ténèbres propices d'un inconscient où pourra se faire, inaperçu, tout un petit travail de polissage ; ou bien dirons-nous que la transformation se produit au moment où l'image apparaît à la conscience ? Mais dans ce cas pourquoi repenserions-nous maintenant cette perception renaissante ? Pourquoi ne l'avons-nous pas *pensée* quand elle nous est apparue pour la première fois ? On le voit, M. Meyerson, semblable en cela à beaucoup de psychologues contemporains, a bien fait la distinction qui s'imposait : mais il n'a pas su pourquoi il la faisait.

55 L. MEYERSON in *Nouveau Traité de Psychologie*, t. II, p. 594.

Le texte que nous venons de citer nous fait comprendre clairement à quoi nous engage cette affirmation : « Il y a une différence de nature entre perception et image. » M. Meyerson a, en quelque sorte, distingué dans l'image la matière et la forme. La matière c'est le donné sensible. C'est aussi la matière de la perception. Mais elle a reçu une autre forme. C'est-à-dire qu'elle est pénétrée de raison. Mais l'échec de sa tentative de différenciation nous montre que la forme ne saurait suffire à distinguer l'image de la perception. Sans doute nous verrons plus tard que l'*intention* d'une image n'est pas celle d'une perception. Mais il faut encore poser que l'image et la perception n'ont pas la même matière. On retrouve ici le fameux problème aristotélicien : est-ce la forme ou la matière qui individualise ? Nous répondrons, pour ce qui est de l'image : l'une et l'autre. Si, comme bien on pense, la matière de la perception est le donné sensible, alors il faut que la matière de l'image ne soit point sensible. Si, d'une façon quelconque, la structure psychique « image » a pour base une sensation renaissante – même rationalisée et recomposée – il devient radicalement impossible, de quelque façon que l'on procède, d'établir une distinction quelconque entre l'image et le réel, entre l'univers de la veille et le monde du rêve.

2° Le problème des rapports de l'image avec la pensée

L'image est donc presque universellement considérée comme ayant un contenu sensible c'est-à-dire qu'elle a une matière impressionnelle identique à celle de la perception. Cette matière exige de l'esprit une part de réceptivité ; c'est un irrationnel, un *donné*. En admettant, avec M. Spaier, que « prendre conscience c'est *constater* », il y a, à la base de l'image, quelque chose qui *est* seulement et qui se laisse constater. C'est aussi, dira-t-on, le fait de la perception ; Sans doute : mais, précisément, l'objet perçu s'oppose et s'impose à la pensée ; nous devons régler sur lui le cours de nos idées, nous devons l'*attendre*, faire des hypothèses sur sa nature, l'observer. Cette attitude est-elle possible, garde-t-elle même un sens quand il s'agit d'une image, c'est-à-dire de quelque chose qui se présente comme une aide pour la pensée ? L'image sert à déchiffrer, à comprendre, à expliquer ; mais faut-il la déchiffrer, la comprendre, l'expliquer d'abord ? Et comment le peut-on ? Au moyen d'une autre image ? A vrai dire, ces difficultés, qui sautent aux yeux, ne pouvaient être évitées : en effet, l'image, qu'on assimile d'abord à la perception, est aussi de la pensée. Nous *formons* des images, nous *construisons* des schèmes. Et ce qui complique nécessairement la question, c'est que la plupart des auteurs, après avoir fait de l'image un objet extérieur, en font, par-dessus le marché, une idée. Ainsi, M. Spaier, après avoir montré, qu'il fallait recourir au jugement et même au raisonnement pour distinguer l'image de la perception, ne craint pas d'écrire :

« Il n'y a pas, d'une part, des *images* et d'autre part des *idées* ; il n'y a que des concepts plus ou moins concrets. »

Il est vrai qu'après avoir tenté de mettre en lumière la façon dont l'image est élaborée et schématisée par la pensée, il insiste, en parallèle, sur la part de construction que nous trouvons dans la perception extérieure. Toute image est signification : mais c'est que toute perception est jugement ;

« ... Il n'y a pas plus de sensations brutes que d'images pures et rien ne s'oppose de ce côté à l'identification de la conscience ainsi que de ses contenus les plus sensibles avec la pensée. »

Mais, d'abord, le fait que des contenus sensibles soient rationalisés par la pensée, ne signifie évidemment pas que ces contenus soient *identiques* à la pensée ; bien au contraire. Et puis, sous ces affirmations définitives, on devine un flottement des idées : l'image, pour Spaier, n'a pas la même *fonction* que la perception. Elle fait preuve d'une mobilité, d'une transparence,

d'une docilité grâce auxquelles on peut l'assimiler à la pensée judicative et discursive. Mais si c'est *ainsi* que l'image est pensée, alors la perception n'est pas une pensée. C'est en effet son contenu sensible qui fait l'extériorité et l'objectivité de cette dernière. Comment donc admettre que le contenu sensible *ici* s'oppose à la conscience et l'oblige à observer, à patienter, à faire des conjectures et qu'*ailleurs* il participe à la fluidité, à la mobilité, à la transparence du subjectif ? En un mot si l'image a un contenu sensible, il sera peut-être possible de penser *sur* elle : mais on ne saurait, alors, penser *avec* elle.

Cette participation de l'image au sensible, on peut l'entendre de deux façons : comme Descartes ou comme Hume.

Descartes, pour sa théorie de l'imagination, se place, nous l'avons vu, sur le plan psychophysiologique. Il y a une âme *et* il y a un corps. L'image est une idée que forme l'âme à l'occasion d'une affection du corps. Si nous débarrassons cette conception du vocabulaire cartésien, il reste ceci : les centres psycho-sensoriels peuvent être excités par un stimulus intérieur ou par un stimulus extérieur. On appelle image l'état de conscience qui correspond à la première sorte d'excitation, perception celle qui correspond à la seconde. Le fondement de cette thèse c'est l'affirmation que les cellules ou les groupes de cellules nerveuses ont la capacité de se remettre sous des influences diverses dans l'état où un excitant extérieur les avait mises, – qu'on appelle cette possibilité *trace* cérébrale ou *engramme*. Mais, s'il en est ainsi, l'ordre d'apparition des images dans la conscience sera le résultat du trajet des « esprits animaux », c'est-à-dire dépendra des circuits associatifs et du trajet de l'influx nerveux. En un mot c'est un déterminisme physiologique qui régira la succession des images dans la conscience : telle représentation ou telle autre surgira dans la conscience à l'occasion du « réveil » de tel ou tel groupe associatif. Mais alors, comme pourrions-nous donner l'image comme une aide effective de la pensée ?

Descartes, qui avait prévu l'objection, imaginait une sorte de contingence physiologique qui permettrait à l'âme de diriger les esprits animaux à son gré ; Nous avons vu, plus haut, que cette étrange théorie n'est pas admissible. Reste l'hypothèse d'un déterminisme physiologique intégral. En ce cas, l'ordre d'apparition des images sera, comme l'a bien vu Claparède, réglé par une contiguïté réelle et matérielle : celle des « traces » cérébrales dans l'espace⁵⁶. Mais alors la succession des images se trouvera régie par des lois mécaniques et objectives. L'image devient une partie de l'univers extérieur. Sans doute est-ce avant tout un acte psychique. Mais cet acte correspond rigoureusement à une modification physiologique. Autrement dit, nous devons *attendre* nos images comme nous *attendons* les objets ; espérer l'image de Pierre comme j'espère mon ami Pierre en personne. Que devient alors la pensée ? Eh bien, elle est, précisément, *en face* des images comme en face de la perception. Seulement elle ne peut pas appeler les images à son secours ; pas plus qu'elle ne peut appeler un objet extérieur. Si l'on accepte ces prémisses, il devient nécessaire d'accepter aussi les observations de James (que d'ailleurs Claparède cite dans son ouvrage) : on ne saurait admettre que la pensée d'une ressemblance fasse surgir, à l'occasion d'une perception, une image qui ressemble à cette perception. Mais, plutôt, la contiguïté mécanique fait surgir l'image en même temps que la perception ou que l'image considérée et c'est alors seulement que la pensée peut constater la ressemblance. En un mot, la pensée ne peut pas servir de thème directeur, autour duquel s'organiseraient des images, comme des outils, des approximations. La pensée est rigoureusement réduite à une seule fonction : saisir des rapports entre deux sortes d'objets : les objets-choses et les objets-images. Comme dit Alain, dans un sens à peine différent : « On ne pense pas ce qu'on veut. »

56 CLAPAREDE, *L'association des idées*, 1903.

C'est fort bien, mais que deviennent alors les lois logiques ? Sans doute on peut tenter de les ramener, elles aussi, à des liaisons associatives. En ce cas, sous une forme ou sous une autre, nous retrouvons l'associationnisme de Taine. Mais si nous devons maintenir l'existence d'une pensée autonome, nous voilà contraint de la réduire au seul jugement immédiat, affirmant dans l'instant, telle ou telle relation entre deux perceptions, deux images, ou une image et une perception, qui sont apparues en dehors d'elle et comme malgré elle. Qui reconnaîtra dans cette pensée brisée, cahotante, arrêtée net dans ses développements par des apparitions toujours nouvelles et sans rapports logiques entre elles, qui reconnaîtra la faculté de raisonner, de concevoir, de construire des machines, de réaliser des expériences mentales, etc. ?

Il est une seule manière de nous sortir d'embarras : c'est d'accepter le parallélisme intégral des modes de l'étendue et de ceux de la pensée. En ce cas, des affections corporelles correspondront aussi à la pensée logique et rien ne saurait empêcher que par un mécanisme purement physiologique, ces nouvelles affections entraînent le « réveil » de traces qui correspondraient à des images. Ainsi pourrions-nous admettre une pensée qui choisit des images et modifie, dans une certaine mesure, l'ordre de leur apparition. Du moins n'y aurait-il plus d'impossibilité *du point de vue du mécanisme*. Mais il n'échappe à personne que le parallélisme intégral n'est acceptable que dans la métaphysique spinoziste. Si nous devons en effet comprendre ce mécanisme corporel comme dirigeant et *expliquant* la succession des faits psychiques, la spontanéité de la conscience s'évanouirait, les lois logiques se réduiraient à n'être que des symboles de lois physiologiques : nous tomberions dans l'épiphénoménisme. Il faut donc entendre ce parallélisme tout autrement, c'est-à-dire, comme Spinoza le répète sans se lasser, qu'une pensée devra s'expliquer par une pensée et un mouvement par un autre mouvement. De sorte que, en psychologie du moins, ce parallélisme, pour vouloir tout expliquer, n'explique plus rien du tout. Il revient à dire qu'il faut étudier le domaine de la conscience en termes de conscience et le domaine du physiologique en termes physiologiques. En un mot, pour avoir voulu trouver un système mécanique qui rendit compte du pouvoir organisateur de la pensée, nous sommes renvoyés à la conscience et contraints de formuler la question en termes strictement psychologiques. On ne peut pas se tenir au dualisme cartésien, il faut abandonner toutes les explications par les traces, les contiguïtés nerveuses, etc. On peut admettre si l'on veut qu'à chaque image, qu'à chaque pensée correspond une affection corporelle ; mais *précisément pour cela* le corps n'explique rien et il faut envisager le rapport de la pensée à l'image tel qu'il apparaît à la conscience.

Nous voilà donc conduits, par nécessité, à considérer la participation de l'image au sensible du deuxième point de vue, c'est-à-dire à la façon de Hume. Hume, au départ, ne sait plus rien du corps. Il part – ou croit partir – des données immédiates de l'expérience : il y a des impressions fortes et des impressions faibles. Les secondes sont des images et ne diffèrent des premières qu'en intensité. Avons-nous surmonté, par cette conversion, les difficultés que nous avons rencontrées d'abord ? Nous ne le croyons pas : nous voudrions montrer qu'elles ne tiennent pas au point de vu choisi mais à la conception de l'image comme un contenu sensible.

La première caractéristique des « impressions » de Hume, en effet, c'est leur opacité. Et c'est cette opacité même qui constitue leur qualité de sensible. Rien de plus vrai, d'ailleurs, quand il s'agit des perceptions. Il y a bien finalement dans la couleur jaune de ce cendrier, dans la rugosité de ce morceau de bois quelque chose d'irréductible, d'incompréhensible, de *donné*. Ce donné représente non seulement la part d'opacité mais la part de réceptivité de la perception. Et d'ailleurs opacité et réceptivité ne sont que les deux faces d'une même réalité. Mais Hume ne se borne pas à décrire les contenus sensibles de la perception : il veut composer le monde de la conscience au moyen de ces seuls contenus ; c'est-à-dire qu'il double l'ordre de

la perception par un ordre des images, qui sont ces mêmes contenus sensibles à un moindre degré d'intensité. Ainsi les images de l'associationnisme représentent des centres d'opacité et de réceptivité. La couleur jaune de ce cendrier, lorsqu'elle renaît à titre d'impression affaiblie, garde son caractère de *donné* : elle reste un irréductible, un irrationnel. Avant tout, et précisément parce qu'elle est passivité pure, elle demeure un élément *inerte*. Que faut-il entendre par là ? C'est qu'elle ne saurait trouver en soi, dans l'intimité de son être, la raison de son apparition. D'elle-même elle ne saurait *renaître* ou *disparaître*. Il faut qu'elle soit évoquée ou refoulée par autre chose qu'elle-même. Mais cette « autre chose » ne peut être une spontanéité systématisatrice. C'est qu'en effet une spontanéité ne saurait enfermer des parties de passivité. Elle est tout entière activité et, par suite, translucide à elle-même – ou bien elle n'est pas. En réalité, la position de contenus sensibles nous transporte dans un monde d'extériorité pure, c'est-à-dire dans un monde où des contenus inertes sont déterminés dans leurs modes d'apparition par d'autres contenus également inertes, un monde où tous les changements, toutes les impulsions viennent de l'extérieur et demeurent profondément extérieurs au contenu qu'ils animent. Voilà pourquoi les grandes lois de l'associationnisme devaient recéler chacune comme une affirmation implicite du principe d'inertie. Elles n'y manquent pas : qu'est-ce que la loi de ressemblance sinon la position de liaisons d'extériorité entre les contenus psychiques ? C'est en effet un accident pour Pierre de ressembler à Jean. Qu'est-ce surtout que la loi de contiguïté sinon la traduction pure et simple du principe d'inertie en termes psychologiques ? D'après cette dernière loi, en effet, le seul principe de liaison entre deux contenus, c'est la rencontre, le contact. Ainsi, tout contenu de conscience est, en quelque sorte, extérieur à lui-même : un choc le fait apparaître ; un choc le refoule hors de la conscience. Nous voyons à présent ce qu'est la conscience pour l'associationnisme : c'est tout simplement le monde des choses. Il n'existe en effet qu'un monde d'extériorité, c'est le monde extérieur. Entre cette boule rouge et la perception de cette boule il n'y a pas de différence. Cette boule est un corps inerte qui demeure immobile tant qu'aucune force ne vient lui communiquer de mouvement, mais qui persiste à l'infini dans son mouvement si rien ne vient le freiner. La perception de cette boule est un contenu inerte qui ne saurait apparaître sans être poussé au centre de la conscience par quelque autre contenu, mais qui, une fois apparu, demeurera indéfiniment présent, si rien ne le repousse. C'est avec raison que M. Laporte a pu comparer Hume aux néo-réalistes. Pour lui, comme pour eux, il n'existe que des objets, entretenant entre eux des relations externes : la conscience n'est rien qu'une collection de ces objets envisagés du point de vue d'un certain type de relations (les lois d'association). Mais alors, dira-t-on, quelle différence y a-t-il entre la loi de contiguïté telle que l'entend Descartes et la même loi telle que la présente l'associationnisme ? Nous répondrons : aucune. La loi de contiguïté cartésienne concerne les traces cérébrales. La contiguïté est entendue au sens spatial et repose expressément sur le principe d'inertie. La loi de contiguïté associationniste dérive aussi du principe d'inertie et, pour n'être pas strictement entendue au sens spatial, elle implique elle aussi, extériorité et contact. Seulement, chez Descartes, les liaisons associatives s'établissent entre les empreintes laissées par les objets, au lieu que, chez Hume, elles se nouent entre les objets eux-mêmes.

Mais Hume est parfaitement logique : son système doit s'accepter ou se rejeter en bloc. Ayant posé que les éléments de la conscience sont des natures passives il a appliqué le principe d'inertie au domaine psychique et réduit la conscience à une collection de contenus inertes reliés par des rapports d'extériorité. Il semblerait donc qu'une psychologie qui se prétend « synthétique » et qui affirme l'existence au sein de la conscience d'une spontanéité, devrait expressément renoncer à toutes les thèses de Hume. Naturellement, il faudrait bien accepter

l'existence de contenus sensibles dans la perception. Mais on reconnaîtrait, de ce fait même, que l'ordre de leur succession est rigoureusement indépendant de la conscience. Et, de fait, je ne suis pas maître de voir un chapeau sur ce porte-manteau, ou un piano à la place de ce fauteuil. L'apparition des contenus sensibles resterait donc régie par un certain type d'association. C'est ce que Husserl exprime en disant que le principe de la liaison des contenus sensibles est la *genèse passive par association*, dont la forme essentielle est l'écoulement temporel⁵⁷. La conscience psychologique⁵⁸ ne saurait diriger cette succession ; mais, toute conscience étant acte, elle la « constate » comme dit Spaier. Avec cette constatation, dont les structures doivent faire l'objet d'une description spéciale, apparaît la perception du monde extérieur.

Seulement lorsqu'on revient aux images, on s'attendrait à ce que la psychologie de synthèse repousse expressément leur origine sensible et leur assimilation à des « impressions faibles ». De deux choses l'une, en effet : ou bien elles demeurent des contenus inertes, et, en ce cas il faut limiter le rôle de la spontanéité à l'aperception de rapports entre des images qui s'évoquent les unes les autres par les lois d'association – ou bien on affirme que la conscience est organisation, systématisation, que l'écoulement des faits psychiques est régi par des thèmes directeurs : et en ce cas l'image ne peut plus être assimilée à un contenu d'opacité réceptive. Ainsi, nous n'avons rien gagné à passer sur le plan de la psychologie pure : au contraire, la nécessité de choisir apparaît plus pressante ; on ne saurait plus à présent se réfugier dans des échappatoires psycho-physiologiques.

Or, les psychologues de synthèse *n'ont pas choisi*. Certes, ils affirment que tout état de conscience est synthèse, que le tout donne leur sens et leur valeur aux parties ; que la pensée dirige et choisit ses images. Mais ils conservent la base sensible de ces images : il n'en faut pas plus pour fausser radicalement leur psychologie.

Si l'on pose des contenus sensibles, en effet, il faut les relier, d'une façon ou d'une autre, par des lois d'association, puisque ce sont les seules qui conviennent à l'inerte. Et, par le fait, il y a bien peu de psychologues pour nier absolument les lois d'association. Il semble tellement qu'elles *appartiennent* au donné sensible, qu'on les conserve sur un plan inférieur, le plan du rêve, de la distraction, de la « basse tension ». Mais, en même temps, on admet une harmonie constante entre les images actuellement présentes dans la conscience et les thèmes directeurs actuels de la pensée. Comment cela se peut-il ?

C'est, dit-on, que la pensée *choisit* ses images, mais comment ce choix peut-il s'opérer ? Y a-t-il suspension des lois d'association, ou bien la pensée les utilise-t-elle à son profit ? Ainsi le problème que posait la physiologie cartésienne se retrouve tout entier sur le plan de la psychologie pure. Tout à l'heure nous demandions : comment la pensée peut-elle diriger les esprits animaux, utiliser à son profit la contiguïté cérébrale ? A présent nous posons la même question dans des termes à peine différents : comment la pensée peut-elle diriger les associations, utiliser à son profit la contiguïté psychologique ? Il est bien entendu en effet que la pensée ne crée pas ses images. Comment, en effet, cette spontanéité pourrait-elle créer de l'inerte, comment cette transparence pourrait-elle produire de l'opaque ? Il faut donc qu'elle *aille les chercher*. Ici, naturellement, un réservoir de contenus inertes est conçu pour les besoins de la cause : c'est l'inconscient. Nous avons vu, en effet, combien Hume est gêné par l'absence de cette notion. Il ne va pas jusqu'à l'inventer, mais elle est impliquée par toute sa psychologie. Les auteurs modernes en font un grand usage. Mais n'est-il pas clair que cet inconscient où des contenus inertes existent comme des choses, c'est-à-dire sans être conscient *de soi ni pour autrui*, où des données opaques n'ont entre elles que des rapports de

57 Cf. la description de cette genèse passive in *Méditations cartésiennes*

58 A distinguer, d'après Husserl, de la conscience absolue ou phénoménologique.

contact ou de ressemblance, n'est-il pas clair que cet inconscient est un milieu spatial rigoureusement assimilable au cerveau ?

Donc les mots seuls ont changé. Et si l'on vient dire ensuite que la pensée *va chercher* les images, la conséquence est inévitable : on transforme la pensée en une force matérielle. La confusion se fait à la faveur d'une analogie : dans le monde extérieur se trouvent, pareillement, des objets inertes. Mais je puis les prendre, les changer de place, les sortir d'un tiroir ou les y remettre. Il semble donc qu'on puisse concevoir une *activité* qui s'exerce sur des données passives. Mais il est facile de déceler l'erreur : en fait, si je puis soulever ce livre ou cette tasse, c'est en tant que je suis un organisme, c'est-à-dire un corps soumis aux mêmes lois d'inertie. Le seul fait que je puisse opposer mon pouce à mes quatre autres doigts dans un geste de préhension suppose déjà toute la mécanique. L'activité n'est ici qu'une apparence. Il est donc impossible de donner à la pensée un pouvoir d'évocation sur les contenus inertes sans la matérialiser du même coup. Transformer ce pouvoir positif d'évocation en un pouvoir négatif de *sélection* ne résout la difficulté qu'en apparence. *Écarter* suppose en effet une puissance matérielle de préhension, une action par contact tout comme *évoquer*. Mais, dira-t-on, vous êtes dupe d'une image : quand on dit que la pensée évoque, écarte, que la conscience sélectionne, on parle au figuré. Sans doute, mais nous demandons à savoir ce qu'il y a *derrière* ces images. Si les mots sont des métaphores, qu'on nous fasse comprendre la réalité qui se cache sous les mots. Mais il est évident qu'il n'y a *rien* sous les mots, derrière les images, parce qu'il ne peut rien y avoir. On appelle spontanée une existence qui se détermine par elle-même à exister. En d'autres termes, exister spontanément, c'est exister pour soi et par soi. Une seule réalité mérite donc le nom de spontanée : c'est la conscience. Pour elle, en effet, exister et avoir conscience d'exister ne font qu'un. En d'autres termes, la grande loi ontologique de la conscience est la suivante : *la seule façon d'exister pour une conscience c'est d'avoir conscience qu'elle existe*. Il s'ensuit évidemment que la conscience peut se déterminer elle-même à exister, mais qu'elle ne saurait avoir d'action sur autre chose qu'elle-même. On peut former une conscience à l'occasion d'un contenu sensible mais on ne peut agir par la conscience sur ce contenu sensible, c'est-à-dire le tirer du néant – ou de l'inconscient – ou l'y renvoyer. Si donc l'image est conscience, elle est spontanéité pure, c'est-à-dire conscience de soi, transparence pour soi et elle n'existe que dans la mesure où elle se connaît. Elle n'est donc pas un contenu sensible. Il est absolument vain de la représenter comme « rationalisée », comme « pénétrée de pensée ». C'est tout l'un ou tout l'autre : elle est tout entière pensée – et alors on pourra penser *par* image ; ou elle est contenu sensible et dans ce cas on pourra penser *à l'occasion* d'une image. Mais dans ce deuxième cas, l'image devient indépendante de la conscience : elle *apparaît* à la conscience, selon des lois qui lui sont propres mais elle *n'est* pas conscience. Et alors cette image qu'il faut attendre, déchiffrer, observer, c'est tout simplement *une chose*. Ainsi tout contenu inerte et opaque se range, par la nécessité même de son type d'existence, parmi les objets, c'est-à-dire dans le monde extérieur. C'est une loi ontologique qu'il n'y ait que deux types d'existence : l'existence comme chose du monde et l'existence comme conscience.

Ce qui va montrer clairement que l'image, devenue « contenu sensible », est rejetée hors de la pensée, c'est que les psychologues contemporains accepteront implicitement une distinction radicale entre l'image et la pensée de cette image. Hoernlé, nous l'avons vu, distingue l'image et sa signification, c'est-à-dire, en somme, la *chose* « image » et ce que l'image est *pour la* pensée. De même Spaier :

« Notre attention ne se porte pas sur l'objet de l'intuition sensible (sur l'image ou la perception) mais sur la signification. »

Voilà donc l'image posée comme objet indépendant, qui est appréhendé par la pensée d'une

façon ou d'une autre, mais qui existe *en soi* d'une façon différente de ce qu'elle est pour la conscience. Spaier donne un exemple qui garde une valeur indiscutable pour la perception : je *vois* un sourire (les commissures des lèvres se relèvent, les narines se dilatent, les sourcils se haussent, etc.) et je *perçois* une *bienveillance*. Mais que faut-il entendre par là ? C'est qu'il existe une certaine *chose*, hors de moi, qui est un visage. Ce visage a une existence propre, il est ce qu'il est, il a une multitude infinie d'aspects ; en outre, il contient une infinité de détails que je ne puis voir (les portes, les cellules). La connaissance de ce visage nécessite une approximation infinie. Il est donc infiniment plus riche qu'il ne m'apparaît. De là, la nécessité d'attendre, d'observer, de se tromper. Mais, puisque l'assimilation de l'image à la perception est faite explicitement dans le texte que nous citons plus haut, nous avons le droit d'appliquer mot pour mot à l'*image* d'un visage qui sourit, la description que nous venons de faire. Le visage qui renaît en image doit aussi avoir ses pores, ses cellules, sa multiplicité d'aspects. Par suite, puisque c'est là ce qui définit la transcendance de la chose, lui aussi est une *chose*. Simplement nous appréhendons cette chose comme signification. Si donc nous voulons nous sortir de difficultés inextricables et poser l'image comme fait de conscience, il faudra renoncer à distinguer ce qu'elle est de ce qu'elle paraît ou, si l'on préfère, poser que le mode *d'être* de l'image c'est exactement son « *paraître* ».

Nous pouvons conclure. Toute théorie de l'imagination doit satisfaire à deux exigences : elle doit rendre compte de la discrimination spontanée que l'esprit opère entre ses images et ses perceptions, – elle doit expliquer le rôle que joue l'image dans les opérations de la pensée. Quelle que soit la forme qu'elle ait prise, la conception classique de l'image n'a pu remplir ces deux tâches essentielles : donner à l'image un contenu sensible, c'est faire d'elle une *chose* obéissant aux lois des choses et non à celles de la conscience ; on ôte ainsi à l'esprit toute possibilité de la distinguer des autres *choses* du monde. Il devient impossible, en même temps, de concevoir d'une façon quelconque le rapport de cette chose avec la pensée. Si l'on soustrait, en effet, l'image à la conscience, on enlève à cette dernière toute sa liberté. Si on l'y fait entrer, tout l'univers entre avec elle et la conscience se solidifie d'un seul coup, comme une solution sursaturée.

Comme on comprend, dès lors, l'offensive qu'on a vu, avant la guerre, se dessiner contre l'image. Elle empêche de penser, disaient déjà Binet et plusieurs psychologues de Würzburg. D'autres ont été plus loin : si l'image ne peut exister que sur les bases d'une réviviscence sensorielle, nous sommes contraints, disaient-ils, d'accepter l'associationnisme, la psychologie atomistique, la juxtaposition des contenus de pensée. L'image est un être de raison qui ne pouvait convenir qu'à l'époque des localisations cérébrales. Avec les hypothèses de Broca, de Wernicke, elle doit disparaître : il n'y a pas de place pour elle dans une psychologie de synthèse. Moutier, disciple de Marie, écrit en 1908⁵⁹ :

« La grande erreur, dans la question des images, a été de croire à celles-ci comme à des réalités. On a perdu de vue leur existence toute hypothétique, toute conventionnelle, et, peu à peu l'on a fini par les détacher du mot et de l'idée. On a fini par admettre dans le cerveau des images sans mots, sans idées, sans aucun attribut, des images pures. L'on a opposé les images des mots aux mots proprement dits, les idées ont été dégagées des mots et des images, et l'on a fini par découvrir au langage intérieur trois manières d'être : par mots, par images des mots, par idées pures. Il en est des images comme de la *substance pensante* ; ce sont des « réalités métaphysiques » ne correspondant à aucune expérience. »

Cette conception, qui représente en somme l'esprit de synthèse tout pur, se refuse à considérer des éléments isolés dans la vie psychique. Mais elle demeure assez obscure :

59 MOUTIER, *L'Aphasie de Broca*, chap. VII : « Des images verbales ».

d'abord nous sommes sur le terrain incertain de la psychologie physiologique ; on nous parle d'images et d'idées « dans le cerveau ». Et nous ne savons pas ce que cela veut dire. S'agit-il d'une hypothèse physiologique présentant le cerveau comme un organe qui fonctionne comme le cœur ou le foie, dans l'unité d'une synthèse biologique ; s'agit-il d'une théorie psychologique concernant l'indivisibilité de l'état psychique ; s'agit-il des deux à la fois ? Et puis, dans quelle mesure nie-t-on la réalité de l'image ? Faut-il entendre que l'image est une « réalité métaphysique », un « abstrait » à la façon de l'individu pour certains sociologues. Dans ce cas il faudrait comprendre simplement qu'elle n'a pas de réalité *fonctionnelle*, qu'elle n'est jamais indépendante. Mais alors on retrouverait le point de vue de M. Spaier. Ou bien doit-on croire à une négation radicale de l'image comme structure de la conscience ? Ou bien est-ce toujours l'image-trace de Broca que Moutier veut repousser ? A vrai dire, Moutier n'est pas un psychologue : ce qu'il défend contre les tendances analytiques d'un Broca ou d'un Taine, c'est l'unité de l'être vivant. Et, sans doute, il y a là un progrès : mais c'est seulement un progrès de méthode. Moutier, pas plus que Taine, ne se soucie du témoignage direct de la conscience. Il *déduit* sa négation de l'image de principes généraux et abstraits. Taine avait choisi l'image comme principe unique d'explication parce qu'il essayait de constituer une psychologie scientifique sur le type de la physique. Et, de même parce que la biologie naissante a introduit l'idée de synthèse organique, parce que, plus avisé que Ribot, il s'aperçoit que l'idée de synthèse est incompatible avec celle d'atomes psychiques, Moutier, sans examiner davantage les données concrètes, repousse l'image parmi les « entités métaphysiques ». Dans les deux cas, le procédé est le même⁶⁰.

*

* *

C'est sa théorie de la connaissance et du jugement qui conduit Alain à prendre en face de l'image une attitude de négation radicale.

« Que nous gardions en mémoire des copies des choses et que nous puissions en quelque sorte les feuilleter, c'est une idée simple, commode mais un peu trop puérile⁶¹. »

L'image n'existe pas, ne saurait exister : ce que nous appelons de ce nom est toujours une fausse perception.

« Dans tout fait d'imagination, on retrouvera trois espèces de causes : le monde extérieur, l'état du corps et les mouvements⁶². »

Mais toute fausse perception n'est qu'un faux jugement, puisque percevoir c'est juger. Une foule, à Metz, a cru voir une armée dans les vitres d'une maison. Elle a *cru* la voir, mais elle ne l'a pas vue. Il y avait là des lignes, des couleurs, des reflets : d'armée point. Mais il ne se trouvait pas non plus de « représentation » d'armée dans les esprits. Il n'y a pas eu *projection* d'image sur la vitre, on n'a pas fondu un souvenir avec les données de la perception. La peur, la précipitation ont conduit à juger trop vite, à mal interpréter.

« Quand on imagine une voix dans les battements d'une horloge, on n'entend toujours qu'un battement d'horloge et la moindre attention nous en assure. Mais, dans ce cas-là et sans

60 C'est aussi pour des raisons d'ordre méthodologique et, au fond, métaphysique, que les *behavioristes* nient l'existence des images : « Je voudrais rejeter complètement les images, dit WATSON, et montrer que toute pensée se ramène naturellement à des processus sensori-moteurs ayant leur siège dans le larynx. » Cf. *Behavior*, I vol. et *Image and affection in Behavior. Journal of Philosophy*, juillet 1913.

61 *Système des Beaux-Arts*, p. 22.

62 Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions, p. 41.

doute dans tous, le jugement faux est secouru par la voix même, et la voix crée un objet nouveau qui se substitue à l'autre. Ici nous forgeons la chose imaginée ; forgée, elle est réelle par cela même, et perçue à n'en point douter⁶³. »

« ... Une émotion forte est sentie et perçue, inséparable des mouvements corporels et, en même temps... une croyance vraisemblable, mais anticipée et finalement sans objet s'est produite ; l'ensemble a le caractère d'une attente passionnée, imaginaire en un sens mais bien réelle par le tumulte du corps... Désordre donc dans le corps, erreur dans l'esprit, l'un nourrissant l'autre, voilà le réel de l'imagination. »

Ce que nous avons exposé dans les pages précédentes permet, croyons-nous, de comprendre la position d'Alain, rationaliste cartésien. Alain accepte, comme Descartes, le postulat initial de l'identité foncière des images et des perceptions. Seulement, penseur plus profond et plus scrupuleux que les psychologues dont nous avons tenté la critique, il est frappé aussitôt des contradictions qui en résultent. Il est absurde de prétendre qu'il existe des images toutes semblables aux perceptions et de penser ensuite qu'on pourra les en distinguer. Toutefois, en acceptant l'idée que les produits de l'imagination se distinguent des objets de la perception *comme l'erreur de la vérité*, n'est-il pas possible de se tirer d'affaire en renversant la position ? Distinguer image et perception par les critères externes du vrai et du faux, c'est affirmer nécessairement que *toute perception fausse est image*. C'est ainsi, nous l'avons vu, que procède M. Spaier. Mais, dans ce cas, il reste ce fameux « contenu sensible » renaissant, qu'on ne saurait expliquer. Pourquoi ne pas dire, plutôt, en partant des mêmes principes, que *toute image est perception fausse* ? Dans ce cas, la « sensation renaissante » n'a plus de raison d'être : il n'y a d'autres données sensibles que celles qui sont fournies actuellement par ma perception. Mais, selon que je juge vrai ou faux, je constitue ces données en objets réels ou en fantômes. Ces fantômes sont précisément les images. Mais, naturellement, il y a plusieurs sortes d'imagination. L'une, tournée vers le dehors, consiste en jugements faux sur les objets extérieurs. L'autre tournée vers le dedans, « se détourne des choses et ferme les yeux, attentive surtout aux mouvement de la vie et aux faibles impressions qui en résultent ». L'objet réel que le jugement faussera par une trop grande précipitation, par passion, c'est le donné coenesthésique – ou encore mille perceptions fugitives : images complémentaires, taches entoptiques. Il n'y a donc jamais de représentations indépendantes avec un contenu propre et une vie autonome : une image n'est qu'une perception faussée.

Par suite, nous n'avons plus besoin de poser la question du « mode d'enchaînement » des images. Il n'y a pas d'association d'idées, ni de sélection opérée par la pensée, puisqu'il n'y a plus de contenus sensibles reviviscents. On juge sur les contenus sensibles présents et ceux-ci se succèdent comme l'exigent les lois du monde.

« Nos rêves nous viennent du monde, non des Dieux. »

La pensée est jugement spontané – vrai ou faux – sur les données actuelles du monde extérieur et du corps. Nous retrouvons ici cette conception, que nous signalions plus haut et qui limite la pensée au jugement. Mais, au lieu que, tout à l'heure, cette pensée judicative était embarrassée et cahotée par la double succession des images « sensibles » et des perceptions, Alain la libère de l'ordre des images : elle est seule en face du monde et se règle sur lui :

« On ne pense point comme on veut. Ce qui fait croire que l'on pense comme on veut, c'est que les idées qui viennent à l'esprit d'un homme sont presque toujours celles qui conviennent aux circonstances. Si je me promène sur le port, le cours de mes idées ne diffère pas beaucoup de la suite des choses que je vois, grues à eau, tas de charbons, bateaux, wagons, tonneaux. Si, parfois, je suis quelque rêverie, cela ne dure pas plus que l'ombre d'une hirondelle. Bientôt

63 *Système des Beaux-Arts*, p. 16.

quelque impression vive me remet au milieu des choses présentes ; et pendant que je veille à ma conservation, au milieu de ces masses qui montent, descendent, roulent, grincent, s'entrechoquent, mon attention se trouve par là disciplinée et je fixe dans mon esprit des rapports vrais entre les choses réelles.

Mais d'où viennent ces vols de rêveries qui traversent de temps en temps mes perceptions ? Si je cherchais bien, je trouverais presque toujours quelque objet réel que je n'ai vu qu'un instant, un oiseau dans l'air, un arbre au loin ou bien le visage d'un homme, un instant tourné vers moi et versant à mes pieds, dans le temps d'un éclair, une riche cargaison d'espoirs, de craintes, de colères. Nos pensées sont copiées sur les choses présentes et notre puissance de rêver ne va pas si loin qu'on le dit.

Je me souviens que je m'entretenais de ces choses avec un ami. Nous marchions à l'aventure au milieu des bois. Il me demandait si nous n'étions pas capables de tirer des trésors de nous-mêmes, comme d'un coffret, sans le secours d'une chose présente. A ce moment-là, il me vint à l'esprit le mot « Byrrh » qui n'avait certes aucun rapport avec les arbres et les oiseaux. Je le lui dis. Nous discourons là-dessus. Nous approchions d'une espèce de bicoque, à moitié dévorée par les branches ; comme j'y portais mon regard, je vis un carton cloué sur la fenêtre... et sur lequel on lisait le mot « Byrrh⁶⁴ ».

La théorie d'Alain est expressément conçue pour éviter les contradictions que nous avons énumérées au cours du présent chapitre. Et il faut reconnaître qu'elle atteint son but : mais c'est en abandonnant la notion même d'image. On ne saurait trouver de meilleure conclusion à notre exposé critique : si l'on assimile l'image mentale à la perception, l'image se détruit elle-même ; et l'on est conduit comme Alain à faire une théorie de l'imagination sans images.

Nous est-il possible de nous en contenter ? Nous ne le croyons pas : cette théorie, conçue, comme les autres, *a priori*, ne cadre pas avec les faits. Pour ne pas s'être référé au témoignage de la conscience, Alain, en supprimant l'*image*, accorde à l'*imagination* à la fois trop et pas assez.

Trop : l'imagination est nécessairement pour lui une croyance en un objet faux. Je me promène, le soir, sur une route sombre ; j'ai peur ; ma peur précipite mon jugement et je prends un tronc d'arbre pour un homme : voilà l'imagination d'Alain. Puisqu'elle est jugement, elle enveloppe par nature une affirmation d'existence et la distinction introduite par ce philosophe entre l'imagination tournée vers le dedans et celle qui se tourne vers le dehors ne saurait rien y changer. En sorte que l'objet imaginaire commence par être posé comme objet réel. L'imagination se présente comme une suite de petits rêves instantanés suivis de réveils brusques. Et ce caractère *affirmatif* de la pensée imaginative est peut-être encore plus net chez Alain que chez les psychologues qui admettent un contenu sensible renaissant à la base des images. En effet, chez ceux-ci, le jugement – s'il existe comme spontanéité autonome – peut se poser *en face* de l'image. Nous pouvons exercer l'épochè stoïcienne, nous abstenir. L'image ne disparaîtra pas pour cela, puisqu'elle est d'abord contenu sensible. Elle demeurera comme un irréel et revêtera précisément alors son caractère essentiel, qui est précisément la non-existence. Au contraire, pour Alain, l'élément constitutif de l'acte imaginatif c'est le jugement. Il faut donc choisir : ou bien nous sommes *dans* l'acte imaginatif. Alors nous *percevons faux*. Ou bien nous nous réveillons, nous sommes *hors* de l'acte d'imagination, nous redressons notre jugement : alors il n'y a plus aucune fiction, il y a le réel, le jugement vrai. Rêve et réveil, soit. Mais la rêverie, justement n'est pas le rêve : l'homme qui s'y laisse aller se raconte des histoires *auxquelles il ne croit point* et qui pourtant sont autre chose que de simples jugements abstraits. Il y a là un type d'affirmation, un type d'existence intermédiaire

64 *Les Propos d'Alain*, N. R. F., t. I, p. 33. On lira des considérations analogues dans l'ouvrage du Dr Pierre VACHET, *La pensée qui guérit*.

entre les assertions fausses du rêve et les certitudes de la veille : et ce type d'existence est évidemment celui des créations imaginaires. Faire de celles-ci des actes judicatifs, c'est leur donner trop⁶⁵.

Mais c'est aussi ne pas leur donner assez. Il faut pourtant en revenir aux données de la conscience : il existe un *fait* « image » et ce fait est une structure irréductible de la conscience. Quand j'évoque l'image de mon ami Pierre, je ne porte pas un jugement faux sur l'état de mon corps : mais mon ami Pierre *m'apparaît* ; il ne m'apparaît certes pas comme *objet*, comme actuellement présent, comme « là ». Mais il m'apparaît *en image*. Sans doute pour formuler le jugement « j'ai une image de Pierre », il convient que je passe à la réflexion, c'est-à-dire que je dirige mon attention non plus sur l'objet de l'image, mais sur l'image elle-même, comme réalité psychique. Mais ce passage à la réflexion n'altère nullement la qualité positionnelle de l'image. Ce n'est pas un réveil, un redressement ; je ne *découvre* pas soudain que j'ai formé une image. Bien au contraire, au moment où je porte l'affirmation « j'ai une image de Pierre », je me rends compte *que j'ai toujours su que c'était une image*. Seulement je le savais d'une autre façon : en un mot ce savoir ne faisait qu'un avec l'acte par lequel je constituais Pierre en image.

L'image est une réalité psychique certaine ; l'image ne saurait, d'aucune façon, se ramener à un contenu sensible ni se constituer sur la base d'un contenu sensible : telles sont, du moins nous l'espérons, les constatations qui s'imposent à la fin de cet exposé critique. Si nous voulons aller plus loin il faut retourner à l'expérience et décrire l'image dans sa pleine concrétion, telle qu'elle apparaît à la réflexion. Mais comment éviter les erreurs que nous avons signalées ? Ni la méthode expérimentale de Würzburg si la pure et simple introspection ne sauraient nous satisfaire : nous avons vu qu'elles ne peuvent écarter les préjugés métaphysiques. N'y a-t-il pas là une impossibilité radicale ?

Mais peut-être l'erreur ne se glisse-t-elle pas dans l'acte réflexif lui-même. Peut-être apparaît-elle au niveau de l'induction, lorsque, à partir des faits, on établit les lois. Si cela était, serait-il possible de constituer une psychologie qui, tout en demeurant une psychologie d'*expérience*, ne serait pas une science inductive. Existe-t-il un type d'expérience privilégiée qui nous mette immédiatement en contact avec la loi ? Un grand philosophe contemporain l'a cru et c'est à lui que nous allons demander, à présent, de guider nos premiers pas dans cette science difficile.

65 On objectera peut-être qu'il existe des jugements de probabilité ou de possibilité. Mais ce n'est pas une solution. Dire « ce que je vois là est peut-être un homme » et imaginer un corps d'homme au cours d'une rêverie, c'est accomplir deux opérations évidemment très différentes. La thèse d'ALAIN implique d'ailleurs une conception de l'acte perceptif qui n'est pas acceptable, comme nous l'avons montré plus haut.

IV HUSSERL

Le grand événement de la philosophie d'avant-guerre est certainement la parution du premier tome de la *Revue annuelle de philosophie et de recherches phénoménologiques*⁶⁶ qui contenait le principal ouvrage de Husserl : *Esquisse d'une phénoménologie pure et d'une philosophie phénoménologique*⁶⁷. Autant que la philosophie, ce livre était appelé à bouleverser la psychologie. Sans doute la phénoménologie, science de la conscience pure transcendante, est une discipline radicalement différente des sciences psychologiques, qui étudient la conscience de l'être humain, indissolublement liée à un corps et en face d'un monde. La psychologie, pour Husserl, reste, comme la physique ou l'astronomie, une « science de l'attitude naturelle⁶⁸ », c'est-à-dire une science qui implique un réalisme spontané. Au contraire, la phénoménologie commence, lorsque « nous mettons hors de jeu⁶⁹ la position générale d'existence qui appartient à l'essence de l'attitude naturelle ».

Mais les structures essentielles de la conscience transcendante ne disparaissent pas lorsque cette conscience s'emprisonne dans le monde. Ainsi les principales acquisitions de la phénoménologie resteront valables pour le psychologue, *mutatis mutandis*. En outre, la méthode même de la phénoménologie peut servir de modèle aux psychologues. Sans doute, la démarche essentielle de cette méthode demeure la « réduction », « l'épochè », c'est-à-dire la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle ; et il est bien entendu que le psychologue n'accomplit pas cette épochè et qu'il demeure sur le terrain de l'attitude naturelle. Mais il reste que le phénoménologue, la réduction faite, a des moyens de recherches qui pourront servir au psychologue : la phénoménologie est une description des structures de la conscience transcendante fondée sur l'intuition des essences de ces structures. Naturellement, cette description s'opère sur le plan de la réflexion. Mais il ne faut pas confondre réflexion avec introspection. L'introspection est un mode spécial de réflexion qui cherche à saisir et à fixer les faits empiriques. Pour convertir ses résultats en lois scientifiques il faut *ensuite* un passage inductif au général. Or il est un autre type de réflexion, celle dont use le phénoménologue : celle-là cherche à saisir les essences. C'est-à-dire qu'elle débute en se plaçant d'emblée sur le terrain de l'universel. Certes, elle opère bien sur des exemples. Mais il importe peu que le fait individuel qui sert de support à l'essence soit réel ou imaginaire. La donnée « exemplaire » serait-elle une pure fiction, du fait même qu'elle a pu être imaginée, il a bien fallu qu'elle réalise en elle l'essence cherchée, car l'essence est la condition même de sa possibilité :

66 *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Bd. I.

67 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

68 *Id.*, p. 53.

69 *Id.*, p. 56.

« Il est donc permis, si l'on aime les paradoxes et à condition d'entendre comme il faut la signification ambiguë de cette phrase, de dire que toute vérité que la Fiction est l'élément vital de la Phénoménologie comme toutes les Sciences eidétiques⁷⁰ et la source où puise la connaissance des vérités éternelles⁷¹. » Ce qui vaut pour le phénoménologue vaut aussi pour le psychologue. Nous ne voulons pas nier, certes, le rôle essentiel que l'expérimentation et l'induction doivent jouer sous toutes leurs formes dans la constitution de la psychologie. Mais avant d'expérimenter, ne convient-il pas de savoir aussi exactement que possible *sur quoi* l'on va expérimenter. Là-dessus l'expérience ne donnera jamais que des renseignements obscurs et contradictoires.

« La grande époque (de la Physique) commence aux temps modernes, lorsque, d'un seul coup et en grand, on se met à utiliser pour la méthode physique la Géométrie qui, dès l'Antiquité (et principalement chez les Platoniciens) avait été poussée fort loin comme *eidétique pure*. On se rend compte alors que c'est l'essence de la chose matérielle d'être *res extensa* et que, par suite, la géométrie est la discipline ontologique qui se rapporte à un moment essentiel de la chose : la structure spatiale. Mais on se rend compte, en outre, que l'essence universelle de la chose embrasse bien d'autres structures. C'est ce que montre bien le fait que le développement scientifique suit aussitôt une direction nouvelle : on veut constituer une série de disciplines nouvelles que l'on coordonnera à la géométrie et qui sont appelées à remplir la même fonction : *rationaliser les données empiriques*⁷². »

Ce que Husserl écrit de la Physique, on peut le répéter de la Psychologie. Celle-ci fera le plus grand progrès lorsque, renonçant à s'embarrasser dans des expériences ambiguës et contradictoires, elle commencera à tirer au clair les structures essentielles qui font l'objet de ses recherches. Nous venons de voir, par exemple, que la théorie classique de l'image renferme toute une métaphysique implicite et qu'on est passé à l'expérimentation sans se débarrasser de cette métaphysique en entraînant dans les expériences une foule de préjugés qui remontent parfois à Aristote. Mais n'est-il pas possible de se demander d'abord et *avant* tout recours aux expériences (qu'il s'agisse d'introspection expérimentale ou de tout autre procédé) : *qu'est-ce qu'une image* ? Cet élément si important de la vie psychique a-t-il une structure essentielle accessible à l'intuition et qu'on puisse fixer par des mots et des concepts ? Y a-t-il des affirmations inconciliables avec la structure essentielle de l'image ? Etc., etc. En un mot, la Psychologie est un empirisme qui cherche encore ses principes eidétiques. Husserl, à qui l'on a, bien à tort, souvent reproché une hostilité de principe contre cette discipline, se propose au contraire de lui rendre service : il ne nie pas qu'il y ait une psychologie d'expérience ; mais il pense que, pour parer au plus pressé, le psychologue doit constituer avant tout une psychologie eidétique. Cette psychologie, naturellement, n'empruntera pas ses méthodes aux sciences mathématiques qui sont *déductives*, mais aux sciences phénoménologiques qui sont *descriptives*. Ce sera une « psychologie phénoménologique » ; elle effectuera sur le plan intra-mondain des recherches et des fixations d'essences comme la phénoménologie sur le plan transcendantal. Et certes, on doit encore parler ici d'expérience, puisque toute vue intuitive d'essence demeure expérience. Mais c'est une expérience qui précède toute expérimentation.

Un travail sur l'image doit donc se présenter comme un essai pour réaliser sur un point particulier la psychologie phénoménologique. On doit chercher à constituer une eidétique de l'image, c'est-à-dire à fixer et à décrire l'essence de cette structure psychologique telle qu'elle apparaît à l'intuition réflexive. Puis, lorsqu'on aura déterminé l'ensemble des conditions qu'un

⁷⁰ Eidétique au sens de « Sciences d'essence ». Les mathématiques sont des sciences eidétiques.

⁷¹ *Ideen*, p. 132.

⁷² *Ideen*, p. 20.

état psychique doit nécessairement réaliser pour être image, alors seulement il faudra passer du certain au probable et demander à l'expérience ce qu'elle peut nous apprendre sur les images telles qu'elles se présentent dans une conscience humaine contemporaine.

Mais, en ce qui concerne le problème de l'image, Husserl ne se contente pas de nous fournir une méthode : il y a dans les « *Ideen* » les bases d'une théorie des images entièrement neuve. A vrai dire, Husserl n'aborde la question qu'en passant et, d'ailleurs, comme on le verra, nous ne sommes pas d'accord avec lui en tous points. D'autre part, ses remarques demandent à être approfondies et complétées. Mais les indications qu'il donne sont de la plus grande importance.

Le caractère fragmentaire des observations de Husserl en rend l'exposition particulièrement difficile. Il ne faut pas s'attendre à trouver dans les paragraphes qui suivent une construction systématique mais seulement un ensemble de suggestions fructueuses.

La conception même de l'*intentionnalité* est appelée à renouveler la notion d'image. On sait que, pour Husserl, tout état de conscience ou plutôt – comme disent les Allemands et comme nous dirons avec eux – toute *conscience* est conscience *de* quelque chose. « Toutes les « *Erlebnisse* » qui ont en commun cette propriété d'essence s'appellent aussi « *Erlebnisse intentionnelles* » : dans la mesure où elles sont conscience de quelque chose on dit qu'elle se « rapportent intentionnellement » à ce quelque chose⁷³. »

L'intentionnalité, telle est la structure essentielle de toute conscience. Il s'ensuit naturellement une distinction radicale entre la conscience et *ce dont il y a conscience*. L'objet de la conscience quel qu'il soit (sauf dans le cas de la conscience réflexive) est par principe hors de la conscience : il est transcendant. Cette distinction, sur laquelle Husserl revient sans se lasser, a pour but de combattre les erreurs d'un certain immanentisme qui veut constituer le monde avec des *contenus* de conscience (par exemple l'idéalisme de Berkeley). Sans doute il y a des contenus de conscience mais ces contenus ne sont pas l'objet de la conscience : à travers eux l'intentionnalité vise l'objet qui, li, est le corrélatif de la conscience mais n'est pas *de la conscience*. Le psychologisme partant de la formule ambiguë « le monde est notre représentation » fait s'évanouir l'arbre que je perçois en une myriade de sensations, d'impressions colorées, tactiles, thermiques, etc., qui sont des « représentations ». De sorte que, finalement, l'arbre apparaît comme une somme de contenus subjectifs et qu'il est lui-même un phénomène subjectif. Au contraire, Husserl commence par mettre l'arbre *hors de nous*.

« En règle absolument universelle une *chose* ne peut être donnée dans aucune perception possible, c'est-à-dire dans aucune conscience possible en général comme un immanent réel⁷⁴. »

Certes, il ne nie point l'existence de données visuelles ou tactiles qui font partie de la conscience comme éléments subjectifs immanents. Mais elles ne sont pas l'*objet* : la conscience ne se dirige pas sur elle ; à travers elles, elle vise la chose extérieure. Cette impression visuelle qui fait présentement partie de ma conscience n'est pas *le rouge*. Le rouge est une qualité de l'objet, une qualité transcendante. Cette impression subjective qui, sans doute, est « analogue » au rouge de la chose, n'est qu'un « quasi-rouge » : c'est-à-dire qu'il est la matière subjective, la « *hylé* » sur laquelle s'applique l'intention qui se transcende et cherche à attraper le rouge hors de soi.

« Il faut toujours garder présente l'idée que les données impressionnelles qui ont pour

73 *Ideen*, p. 64 *Erlebnis*, terme intraduisible en français, vient du verbe *erleben*. « *Etwas erleben* » signifie « vivre quelque chose ». *Erlebnis* aurait à peu près le sens de « vécu » au sens où le prennent les Bergsoniens.

74 *Ideen*, p. 76.

fonction de « profiler » la couleur, la surface, la forme⁷⁵ (c'est-à-dire qui ont pour fonction de « représenter ») sont par principe radicalement distinctes de la couleur, de la surface ou de la forme, en bref, de toutes les qualités de la chose⁷⁶. »

On voit les conséquences immédiates pour l'image : l'image aussi est image de quelque chose. Nous avons donc affaire à un rapport intentionnel d'une certaine conscience à un certain objet. En un mot, l'image cesse d'être un *contenu* psychique ; elle n'est pas *dans* la conscience à titre d'élément constituant ; mais, dans la conscience d'une chose *en image*, Husserl, comme dans une perception, distinguera une intention imageante et une « hylé » que l'intention vient « animer »⁷⁷. La hylé, naturellement, reste subjective mais, du même coup, l'objet de l'image, détaché du pur « contenu », se campe hors de la conscience comme quelque chose de radicalement différent.

« (Ne pourrait-on pas objecter que...) un centaure qui joue de la flûte, fiction que nous formons librement, est, justement à cause de cela, un libre assemblage de représentation en nous ? – Nous répondrons : Certes... la libre fiction s'effectue spontanément et ce que nous engendrons spontanément est, bien entendu, un produit de l'esprit. Mais, en ce qui concerne le centaure qui joue de la flûte, c'est une représentation dans la mesure où l'on appelle représentation ce qui est représenté et non dans le sens où représentation serait un nom pour un état psychique. Le centaure lui-même n'est, naturellement, rien de psychique, il n'existe ni dans l'âme ni dans la conscience, ni nulle part ; il n'existe pas du tout, il est tout entier invention. Pour être plus exact : l'état de conscience d'invention est invention *de* ce centaure. Dans cette mesure sans doute on peut dire que « Centaure-visé », « centaure-inventé » appartient à « l'*erlebnis* » elle-même. *Mais que l'on ne confonde point cette « Erlebnis » d'invention avec ce qui, par elle, a été inventé comme tel*⁷⁸. » Ce texte est capital : ainsi la non-existence du centaure ou de la chimère ne nous donne pas le droit de les réduire à de simples formations psychiques. Sans doute il y a là, à l'occasion de ces inexistants, des formations psychiques réelles ; et l'on comprend l'erreur du psychologisme : la tentation était forte de laisser ces êtres mythiques à leur néant et de ne tenir compte que des contenus psychiques. Mais, précisément, Husserl restitue au centaure sa transcendance au sein même de son néant. Néant tant qu'on voudra : mais par cela même il n'est pas dans la conscience.

Sur la structure même de l'image, Husserl n'en dit pas plus : mais on mesurera facilement le service qu'il rend aux psychologues. L'image, en devenant une structure intentionnelle, passe de l'état de contenu inerte de conscience à celui de conscience une et synthétique en relation avec un objet transcendant. L'image de mon ami Pierre n'est pas une vague phosphorescence, un sillage laissé dans ma conscience par la perception de Pierre : c'est une forme de conscience organisée qui se rapporte à sa manière, à mon ami Pierre, c'est une des manières possibles de viser l'être réel Pierre. Ainsi, dans l'acte d'imagination, la conscience se rapporte directement à Pierre et non par l'intermédiaire d'un simulacre, qui serait *en* elle. D'un seul coup vont disparaître, avec la métaphysique immanentiste de l'image, toutes les difficultés que nous évoquions au chapitre précédent à propos du rapport de ce simulacre avec son objet réel et de la pensée pure avec ce simulacre. Ce « Pierre en format réduit », cet homunculus charrié par la conscience n'a jamais été *de la conscience*. C'était un objet du monde matériel égaré parmi les être psychiques. En le rejetant hors de la conscience, en affirmant qu'il n'y a qu'un seul et même Pierre, objet des perceptions et des images, Husserl a libéré le monde psychique d'un poids lourd et supprimé presque toutes les difficultés qui obscurcissaient le problème

⁷⁵ *Farbenabschattung, Glätteabschattung*, etc. : intraduisible.

⁷⁶ *Ideen*, p. 75

⁷⁷ « *Beseelen* », cf. *Ideen passim*.

⁷⁸ *Ideen*, 43. C'est nous qui soulignons.

classique des rapports de l'image avec la pensée.

Mais Husserl ne borne pas là ses suggestions : en effet, si l'image n'est qu'un nom pour une certaine façon qu'a la conscience de viser son objet, rien n'empêche de rapprocher les images matérielles (tableaux, dessins, photos) des images dites psychiques. Le psychologisme, chose crieuse, avait abouti à séparer radicalement les unes des autres, bien qu'il réduisit au fond les images psychiques à n'être que des images matérielles *en nous*. Finalement, même, d'après cette doctrine, on ne pouvait interpréter un tableau ou une photographie qu'en se reportant à l'image mentale qu'il évoquait par association : c'était, pratiquement, un renvoi à l'infini puisque, l'image mentale étant elle-même une photographie, il aurait fallu une autre image pour la comprendre et ainsi de suite. Au contraire, si l'image devient une certaine manière d'animer intentionnellement un contenu hylétique, on pourra fort bien assimiler la saisie d'un tableau *comme image* à l'appréhension intentionnelle d'un contenu « psychique ». Il s'agira seulement de deux espèces différentes de consciences imageantes ». L'amorce de cette assimilation se trouve dans un passage des « Ideen » qui mérite de rester classique et où Husserl analyse l'appréhension intentionnelle d'une gravure de Dürer.

« Considérons l'eau-forte de Dürer, *Le Chevalier, la Mort et le Diable*. Nous distinguerons en premier lieu ici la perception normale, dont le corrélatif est la chose « gravure », cette feuille de l'album.

En second lieu, nous trouvons la conscience perceptive, dans laquelle, à travers ces lignes noires, de petites figures incolores, « Chevalier à cheval », « Mort », « Diable » nous apparaissent. Nous ne sommes pas, dans la contemplation esthétique, dirigés sur elles en tant qu'objets : nous sommes dirigés sur les réalités qui sont représentées « en image », plus exactement sur les réalités « imagées » (abgebildet), le chevalier de chair et d'os, etc.⁷⁹ »

Ce texte peut être à l'origine d'une distinction *intrinsèque* de l'image et de la perception⁸⁰. Certes la « hylé » que nous appréhendons pour constituer l'apparition esthétique du chevalier, de la mort et du diable est indubitablement la même que dans la pure et simple perception de la feuille d'album. La différence se trouve dans la structure intentionnelle. Ce qui importe ici à Husserl c'est que la « thèse » ou position d'existence a reçu une *modification de neutralité*⁸¹. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. Il nous suffit que la matière à elle seule ne puisse distinguer l'image de la perception. Tout dépend du mode d'animation de cette matière, c'est-à-dire d'une forme qui prend naissance dans les structures les plus intimes de la conscience.

Telles sont les brèves allusions que Husserl fait à une théorie qu'il a sans doute précisée dans ses cours et ses ouvrages inédits mais qui, dans les *Ideen*, demeure encore très fragmentaire. Et, sans doute, le service rendu à la psychologie est inappréciable, mais toutes les obscurités sont loin d'être dissipées. Certes nous pouvons comprendre à présent que l'image et la perception sont deux « Erlebnisse » intentionnelles qui diffèrent avant tout par leurs intentions. Mais de quelle nature est l'intention de l'image ? En quoi diffère-t-elle de celle de la perception ? C'est ici, évidemment, qu'une description d'essence est nécessaire. Faute d'autre indication de Husserl, nous sommes laissés à nous-mêmes pour opérer cette description.

En outre, un problème essentiel demeure sans solution : à la suite de Husserl, nous avons pu esquisser la description générale d'une grande classe intentionnelle comprenant les images dites « mentales » et les images que, faute de mieux, nous appellerons externes. Nous savons que la conscience d'image externe et la conscience perceptive correspondante, tout en

⁷⁹ *Ideen*, p. 226.

⁸⁰ Distinction que Husserl d'ailleurs n'a pas poussée plus loin dans ses ouvrages parus.

⁸¹ Il veut surtout montrer que, dans la contemplation esthétique, l'objet n'est pas posé comme existant. Ses descriptions se réfèrent plutôt à la *Critique du jugement*.

différant radicalement quant à l'intention, ont une matière impressionnelle identique. Ces lignes noires servent à la fois à la constitution de l'image « Chevalier » ou de la perception « traits noirs sur une feuille blanche ». Mais tout cela vaut-il pour l'image mentale ? A-t-elle la même hylé que l'image externe, c'est-à-dire, finalement, que la perception ? Certains passages des *Logische Untersuchungen*⁸² sembleraient le laisser supposer. Husserl y explique, en effet, que l'image a pour fonction de « remplir » les savoirs vides, tout juste comme font les *choses* de la perception. Par exemple, si je pense à une alouette, je peux y penser à vide, c'est-à-dire produire seulement une intention significative fixée sur le mot « alouette ». Mais pour remplir cette conscience vide et la transformer en une conscience intuitive, il est indifférent que je forme une image d'alouette ou que je regarde une alouette de chair et d'os. Ce remplissement de la signification par l'image semble indiquer que l'image possède une matière impressionnelle concrète et qu'elle est elle-même un *plein*, comme la perception⁸³. En outre, dans ses *Leçons sur la Conscience interne du temps*, Husserl distingue soigneusement de la *réétention*, qui est une façon non-positionnelle de garder le passé comme passé pour la conscience, la *remémoration* qui consiste à faire reparaître les *choses* du passé avec leurs qualités. Il s'agit, dans ce second cas, d'une *présentification* (*Vergegenwärtigung*) et celle-ci implique la réitération, quoique dans une conscience modifiée, de tous les actes perceptifs originels. Par exemple si j'ai perçu un théâtre éclairé, je puis indifféremment reproduire dans mon souvenir le théâtre éclairé ou la perception du théâtre éclairé (« Il y avait, ce soir-là, fête au théâtre... » « En passant, ce soir-là, j'ai vu les fenêtres illuminées... ») c'est-à-dire, en ce dernier cas, *réfléchir dans le souvenir* : c'est que, pour Husserl, la reproduction du théâtre éclairé implique la reproduction de la perception du théâtre éclairé. On voit que l'image-souvenir n'est pas autre chose ici, qu'une conscience perceptive modifiée, c'est-à-dire affectée d'un coefficient de passé. Il semblerait donc que Husserl, tout en jetant les bases d'un renouvellement radical de la question, soit resté prisonnier de l'ancienne conception, au moins en ce qui concerne la hylé de l'image qui resterait chez lui l'impression sensible renaissante⁸⁴.

Mais s'il en est ainsi nous allons rencontrer des difficultés analogues à celles qui nous arrêtaient au chapitre précédent.

Tout d'abord, sur le plan phénoménologique, c'est-à-dire une fois la réduction effectuée, il nous paraît, si leur matière est la même, fort difficile de distinguer par leur intentionnalité image et perception. Le phénoménologue, en effet, ayant mis le monde « entre parenthèses », ne l'a pas perdu pour cela. La distinction conscience-monde a perdu son sens. A présent la coupure se fait autrement, on distingue l'ensemble des éléments *réels* de la synthèse consciente (la hylé et les différents actes intentionnels qui l'animent) et, d'autre part, le « sens » qui habite cette conscience. La réalité psychique concrète sera nommée *noèse* et le sens qui vient l'habiter *noème*. Par exemple « arbre-en-fleur-perçu » est le noème de la perception que j'ai en ce moment⁸⁵. Mais ce « sens noématique » qui appartient à chaque conscience réelle n'est lui-même *rien de réel*.

« Chaque « Erlebnis » est ainsi faite qu'il existe une possibilité de principe de diriger le regard sur elle et sur ses composants réels ou bien, dans une direction opposée, sur le noème, par exemple, l'arbre perçu en tant que tel. Ce que rencontre le regard dans cette dernière direction

82 Dans l'édition revue d'après-guerre, qui tient compte des progrès accomplis par Husserl depuis la première édition de cet ouvrage.

83 En tout cas cette thèse, que nous chercherons à réfuter plus tard, a le grand mérite de faire de l'image autre chose qu'un *signe*, à l'encontre de la psychologie anglaise et française contemporaine.

84 Nous reconnaissons bien volontiers qu'il s'agit ici d'une interprétation que les textes nous ont paru autoriser mais qu'ils ne contraignent pas d'admettre. Reste qu'ils sont ambigus et que la question exige au contraire qu'on prenne nettement et clairement position.

85 Nous exposons très grossièrement ici une théorie très nuancée mais dont le détail ne nous intéresse pas directement.

c'est, à la vérité, un objet au sens logique mais un objet qui ne saurait exister par soi. Son « esse » consiste exclusivement dans son « percipi ». Mais cette formule ne doit pas être prise au sens berkeleyen puisque le « percipi » ne contient pas ici le « esse » comme élément réel⁸⁶. »

Ainsi le noème est un néant qui n'a qu'une existence idéale, un type d'existence qui se rapproche de celui du *lekton* stoïcien. Il en est seulement le corrélatif nécessaire de la noèse : « L'eidos du noème renvoie à l'eidos de la conscience noétique ; ils s'impliquent l'un l'autre eidétiquement⁸⁷. »

Mais s'il en est ainsi, comment, la réduction une fois faite, distinguer le Centaure que j'imagine de l'Arbre en fleur que je perçois ? Le « Centaure-imaginé » est aussi le noème d'une conscience noétique pleine. Lui non plus n'est *rien*, lui non plus n'existe nulle part : nous l'avons vu tout à l'heure. Seulement, avant la réduction, nous trouvions dans ce néant même un moyen pour distinguer la fiction de la perception : l'arbre en fleur existait quelque part hors de nous, on pouvait le toucher, l'étreindre, s'en détourner puis, revenant sur ses pas, le retrouver à la même place. Le centaure, au contraire, n'était nulle part, ni en moi, ni hors de moi. A présent, la *chose* arbre a été mise entre parenthèses, nous ne la connaissons plus que comme le noème de notre perception actuelle ; et, comme tel, ce noème est un irréel, tout comme le centaure.

« L'arbre pur et simple, l'arbre dans la nature n'est rien moins que cet « arbre-perçu-comme-tel, qui appartient comme « ce-qui-est-perçu » au sens de la perception, d'une façon inaliénable. L'arbre pur et simple peut brûler, se dissoudre en ses éléments chimiques, etc. Mais le sens – le sens de *cette* perception-ci, un élément qui appartient nécessairement à son sens – ne peut pas brûler, il n'a pas d'éléments chimiques, il n'a pas de forces, il n'a pas de propriétés réelles⁸⁸. »

Alors, où est la différence ? D'où vient qu'il y ait des images et des perceptions ? D'où vient que, lorsque nous faisons tomber les barrières de la réduction phénoménologique, nous retrouvons un monde réel et un monde imaginaire.

Tout vient, répondra-t-on, de l'intentionnalité, c'est-à-dire de l'acte noétique. N'avez-vous pas dit, vous-même, que Husserl jetait les bases d'une distinction intrinsèque de l'image et de la perception, par les intentions et non par les matières ? Husserl lui-même distingue, d'ailleurs, dans les *Ideen*, des noèmes d'images, de souvenirs ou de choses perçues.

« Il peut s'agir partout d'un arbre en fleur et cet arbre peut apparaître partout de telle façon que pour décrire fidèlement *ce qui apparaît* comme tel on devra user rigoureusement des mêmes expressions. Mais les corrélatifs noématiques n'en sont pas moins différents par essence quand il s'agit de la perception, de l'imagination, de présentifications imagées, de souvenir, etc. Tantôt l'apparition est caractérisée comme « réalité de chair et d'os », tantôt comme fiction, tantôt comme présentification dans le souvenir, etc.⁸⁹ »

Mais comment faut-il l'entendre ? Puis-je animer une matière impressionnelle quelconque comme perception ou image à mon gré ? Mais que signifiera « image » ou « chose perçue » en ce cas ? Suffira-t-il d'un refus de mettre en rapport le noème « arbre-en-fleur » avec les précédents noèmes pour constituer une image ? Sans doute c'est bien ainsi qu'on procède devant la gravure de Dürer, que nous pouvons, à notre gré, percevoir comme objet-chose ou objet-image. Mais c'est que, justement, il s'agit de deux interprétations d'une même matière impressionnelle. Or, dès qu'il s'agit d'une image mentale, chacun peut vérifier qu'il est

86 *Ideen*, p. 206.

87 *Ideen*, p. 206.

88 *Ideen*, p. 184.

89 *Id.*, p. 188.

impossible d'animer sa hylé de façon à en faire la matière d'une perception. Cette ambivalence hylétique n'est possible que dans un petit nombre de cas privilégiés (tableaux, photos, imitations, etc.). Serait-elle même admissible, qu'il faudrait encore expliquer pourquoi ma conscience intentionne une matière en image plutôt qu'en perception. Ce problème concerne ce que Husserl appelle les *motivations*. Et sans doute on voit bien que l'animation de la matière impressionnelle de la gravure pour en faire une image dépend de motifs extrinsèques (parce qu'il est impossible que cet homme soit là, etc.). En somme, nous revenons aux critères extrinsèques de Leibniz et de Späier. Mais s'il en est de même pour l'image mentale, nous voilà, par un biais, renvoyés aux difficultés du chapitre précédent. Le problème insoluble était alors : comment trouver les caractéristiques de l'image vraie ? Le problème présent est celui-ci : comment trouver des motifs d'informer une matière en image mentale plutôt qu'en perception ? Dans le premier cas, nous répondions : si les contenus psychiques sont équivalents il n'y a aucun moyen de déterminer l'image vraie. Dans le second il faut répondre : si les matières sont de même nature il ne peut y avoir aucun motif valable.

A vrai dire, il y a, chez Husserl, l'amorce d'une réponse. La fiction « Centaure jouant de la flûte » est rapprochée dans les *Ideen* de l'opération d'*addition*. Il s'agit dans les deux cas d'une conscience « nécessairement spontanée », tandis que, pour la conscience d'intuition sensible, pour la conscience empirique, la spontanéité est hors de question. Plus tard, dans les *Méditations cartésiennes*, il distingue les synthèses passives qui se font par association et dont la forme est l'écoulement temporel et les synthèses actives (jugement, fiction, etc.). Ainsi toute fiction serait une synthèse purement passive. La différence entre image-fiction et perception viendrait donc de la structure profonde des synthèses intentionnelles.

A cette explication nous souscrivons entièrement. Mais elle demeure encore très incomplète. D'abord le fait que l'image est une synthèse active entraîne-t-il une modification de la hylé ou seulement une modification du type de réunion ? On peut fort bien concevoir une synthèse active qui s'opérerait par composition d'impressions sensibles renaissantes. C'est ainsi que Spinoza et Descartes expliquent la fiction. Le Centaure serait constitué par la synthèse spontanée d'une perception renaissante de cheval et d'une perception renaissante d'homme. Mais on peut aussi penser⁹⁰ que la matière impressionnelle de la perception est incompatible avec le mode intentionnel de l'image-fiction. Husserl ne s'explique pas sur ce point. En tout cas, le résultat de cette classification est de couper radicalement l'image-souvenir de l'image-fiction. Nous avons vu plus haut que le souvenir de théâtre éclairé était une présentification de la chose « théâtre éclairé » avec reproduction des opérations perceptives. Il s'agit donc nettement d'une synthèse passive. Mais il existe tant de formes intermédiaires entre l'image-souvenir et l'image-fiction que nous ne saurions admettre cette séparation radicale. Ou toutes les deux sont des synthèses passives (c'est, en somme, la thèse classique) ou toutes les deux sont des synthèses actives. Dans le premier cas, nous revenons par un biais à la théorie classique ; dans le second, il faut abandonner la théorie de la « présentification », au moins sous la forme que Husserl lui donne dans ses *leçons sur la Conscience interne du temps*. De toute façon, nous sommes renvoyés à notre constatation première : la distinction entre image mentale et perception ne saurait venir de la seule intentionnalité : il est nécessaire mais non suffisant que les intentions diffèrent ; il faut aussi que les matières soient dissemblables. Peut-être même faut-il que la matière de l'image soit elle-même spontanéité, mais une spontanéité d'un type inférieur.

En tous les cas, Husserl ouvre le chemin et aucune étude de l'image ne saurait négliger les riches aperçus qu'il nous donne. Nous savons à présent qu'il faut repartir de zéro, négliger

90 C'est ce que nous avons essayé de montrer dans les chapitres qui précèdent.

toute la littérature préphénoménologique et tenter avant tout d'acquérir une vue intuitive de la structure intentionnelle de l'image. Il faudra aussi poser la question nouvelle et délicate des rapports de l'image mentale avec l'image matérielle (tableau, photos, etc.). Il conviendra aussi de comparer la conscience d'image avec la conscience de signe, afin de délivrer définitivement la psychologie de cette erreur inadmissible qui fait de l'image un signe et du signe une image. Enfin et surtout il faudra étudier la hylé propre de l'image mentale. Il est possible que, en cours de route, nous devions quitter le domaine de la psychologie eidétique et recourir à l'expérience et aux démarches inductives. Mais c'est par la description eidétique qu'il convient de commencer : la voie est libre pour une psychologie phénoménologique de l'image.

CONCLUSION

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'ensuit que l'effort des psychologues a été semblable à celui des mathématiciens qui veulent *retrouver* 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 éléments⁹¹ : et elle représente à notre avis l'échec le plus complet de la psychologie synthétique. On a tenté de l'assouplir, de l'amenuiser, de la rendre aussi flou, aussi transparente que possible, pour qu'elle *n'empêche* pas les synthèses de se faire. 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 portaient contre une certaine conception de l'image, non sur l'image même. Tout le mal est né de ce qu'on soit *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 fait, il faut répondre nettement : l'image ne saurait en aucune façon, si elle demeure contenu psychique inerte, se concilier avec les nécessités de la synthèse. 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 une chose. L'image est conscience *de* quelque chose.

Nos recherches critiques ne sauraient nous conduire plus loin. Il faudrait à présent aborder la description phénoménologique de la structure « image ». C'est ce que nous tenterons dans un autre ouvrage.

91 Cf. p. ex. la conclusion de M. BURLOUD in *La pensée d'après Watt, Messer et Bühler* : « (Il faut) distinguer dans une pensée deux choses : sa *structure* et son *contenu*. Elle a pour contenu des éléments sensibles ou des éléments relationnels ou les uns et les autres à la fois. Quant à sa structure ce n'est autre chose que la façon dont nous prenons conscience de ce contenu », p. 174.

TABLE DES MATIERES

Introduction.....	2
I – <i>Les grands systèmes métaphysiques</i>	5
II – <i>Le problème de l'image et l'effort des psychologues pour trouver une méthode positive</i>	10
III – <i>Les contradictions de la conception classique</i>	37
IV – <i>Husserl</i>	59
Conclusion.....	68

VERSION 2013-09-01