



HAL
open science

De Husserl à Levinas

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. De Husserl à Levinas : Cours d'Agrégation sur " la représentation " en phénoménologie. Master. Cours d'agrégation sur "La représentation" Agrégation 2020, Université de Caen, France. 2020, pp.143. hal-02881077

HAL Id: hal-02881077

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02881077>

Submitted on 25 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Cours d'Agrégation sur « la représentation » en phénoménologie

De Husserl à Levinas

Agrégation 2020

Emmanuel Housset

Université de Caen Normandie

Equipe *Identité et Subjectivité*

Bibliographie

La bibliographie ici est immense et on indiquera ici que des titres en rapport avec le cours.

A regarder en priorité:

Pour ceux qui lisent l'allemand, voir l'article « *Vorstellung* » de *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Il est à la bibliothèque de l'UFR et à la BU Droit-Lettres.

Consultez les entrées « représentation », « représenter », « représentatif » dans le dictionnaire *Le Robert*, consultable en ligne sur le site de la bibliothèque universitaire.

Pour le vocabulaire allemand voir le dictionnaire Grimm ; consultable en ligne.

Pour une présentation de la question lire :

Pierre Guénancia, *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, PUF, 2009.

Quelques classiques :

Descartes, *Méditations métaphysiques*.

Kant, *Critique de la raison pure*. Surtout la « Dialectique transcendantale » sur la question du « je ».

Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF.

Heidegger, « L'époque des conceptions (images) du monde », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard.

Levinas, « La ruine de la représentation », dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin.

Au cours de l'année universitaire :

Antiquité tardive et Moyen-âge :

Anca Vasiliu, *Images de soi dans l'Antiquité tardive*, Vrin, 2012.

Anca Vasiliu *EIKÔN. L'image dans le discours des trois Cappadociens*, PUF, 2010.

Robert Javelet, *Image et ressemblance au XIIème siècle*, 1967. (à la Bibliothèque)

Olivier Boulnois, *Etre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIème-XIVème siècle)*, Paris, PUF, 1999.

Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen-âge, Vème-XVIème siècle*, Seuil, 2008.

Ecoutez également la conférence d'Olivier Boulnois sur Canal U : https://www.canal-u.tv/video/cnrs_ups2259/embed.1/olivier_boulnois_penser_l_image_au_moyen_age.19087?width=100%&height=100%

Alain de Libera, *Archéologie du sujet III, La double révolution*, Paris, Vrin, 2014 ; notamment p. 121-147.

Alain de Libera Cours au Collège de France :

<https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/seminar-2015-03-17-16h00.htm>

Philosophie moderne :

Pierre Guénancia, *L'intelligence du sensible*, Gallimard.

Martial Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome 1, Aubier.

Dan Arbib (éd.), *Les Méditations métaphysiques, objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Vrin.

Michel Puech, *Kant et la causalité*, Vrin ; chapitres 6, 7 et 8.

Isabelle Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation. Etudes sur Fichte*, Vrin, 2000.

Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin.

Gérard Lebrun, *La patience du concept*, chapitre II *Les ruses de la représentation*, Paris, Gallimard.

Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Folio, 2 vol.

Philosophie contemporaine :

Bolzano, *Théorie de la science*, III, I *Des représentations en soi*, trad. J. English, Gallimard.

Jocelyn Benoist, « La réécriture par Bolzano de *L'esthétique transcendantale* », RMM 2002/3
<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2002-3-page-287.htm>

Frege, *Sens et dénotation*, dans *Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil, 1971.

Husserl, *Recherches logiques* II et V, §10-14.

Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, trad. J.-F. Lavigne, Gallimard.

Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Millon.

Husserl, *La représentation vide + Etudes sur les Recherches logiques*, PUF.

Jocelyn Benoist, *Représentations sans objets aux origines*, PUF, 2001.

Fink, *Image et représentation* dans *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Minuit.

Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, Gallimard.

Françoise Dastur, « La critique de la représentation chez Heidegger », revue *Philosophie* n°71.

Philosophie actuelle :

Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Grasset.

Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF.

Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, Cerf.

Anne Boissière, « Henri Maldiney et l'art : une pensée intempestive » :

http://www.henri-maldiney.org/sites/default/files/imce/henri_maldiney_et_l_art_-_une_pense_e_intempestive._l_oeuvre_d_art_en_pre_sence_.pdf

Ecouter les conférences d'Inga Römer sur Heidegger et d'Arnaud Clément sur Levinas sur le site de la préparation. Ainsi que la conférence d'Olivier Boulnois sur la généalogie de la représentation.

Introduction

Le terme même de représentation signifie sa difficulté, puisqu'une re-présentation n'est jamais originaire ; elle demeure le produit d'un acte à partir d'une donnée première. Cela dit elle est à la fois l'objet représenté et l'acte même de représentation, ce qui n'est pas la moindre des apories. C'est ainsi que l'on parle des représentations du monde, par exemple celles liées à la révolution galiléenne avec son nouveau concept de nature. Cette idée d'une nature mesurable dont on a retiré tout ce qui relève de l'homme est une représentation qui a une naissance historique et qui comme image dominante du monde à une époque donnée disparaîtra aussi. En outre il y a des représentations collectives et des représentations individuelles comme l'image que l'on a de soi. Néanmoins, qu'elle soit collective ou individuelle une représentation renvoie à autre chose qu'elle, ou du moins devrait le faire. Et c'est là que se trouve une alternative constitutive de la représentation : soit la représentation est un chemin vers autre chose qu'elle, soit elle barre ce chemin et elle se substitue à la réalité à laquelle elle est censée renvoyer. On peut penser ici à l'ambivalence des photographies que nous prenons : d'un côté elles peuvent être un chemin pour le souvenir, elles nous aident à retrouver le temps passé ; mais d'un autre côté elles peuvent aussi figer ce passé et dans ce cas-là nous fermer l'accès à la richesse de ce passé ; autrement dit, les photographies peuvent nous faire oublier en rendant impossible le véritable travail du souvenir. Dès lors, on peut dire que la représentation a une valeur positive quand elle rend intelligible, quand elle donne forme, quand elle est l'émergence d'un sens. Néanmoins la valeur de la représentation s'inverse quand elle rend l'imagination et l'attention captives et ne nous fait plus entendre que nous-mêmes. Soit elle nous ouvre à l'être, au monde, à autrui, soit elle nous enferme dans nos phantasmes.

L'histoire de la philosophie n'est peut-être pas autre chose que l'histoire du problème de la représentation pouvant montrer ou masquer. Mais il faut reconnaître que sous le terme de « représentation » se sont posés bien des problèmes différents et il ne va pas de soi de ramener à l'unité la question de la représentation dans la philosophie grecque, dans la philosophie médiévale et dans les métaphysiques modernes de la subjectivité. Cette histoire de la « représentation » est elle-même inséparable de l'histoire des notions d'être, de substance, d'en soi, de conscience. Cette considération permet de ne pas minimiser la discontinuité profonde de l'histoire de la représentation qui se dit en plusieurs sens : « mettre en scène », « tenir lieu de », « ressembler à », etc. On peut dire que la représentation est une façon de visualiser une scène uniquement par la pensée d'une façon plus ou moins sensible. Cependant la représentation peut aussi être assez proche du signe en étant le représentant d'autre chose. Dès lors on a au moins trois déterminations possibles de la représentation : le signe, l'image sensible, ou encore le concept. Toute la difficulté est de parvenir à une élucidation de l'être de la représentation sans réduire toute cette étendue du terme, qui

engage presque toute la noétique. Dès lors de très nombreuses possibilités philosophiques s'ouvrent ici. Cela dit toute pensée de la représentation n'est pas nécessairement une métaphysique de la représentation, c'est-à-dire une métaphysique faisant de la représentation l'unique accès possible à l'être. Quand Husserl dit que l'être, en dehors du je transcendantal, est toujours un être constitué par la subjectivité, on est bien dans une métaphysique de la représentation, mais qui est très différente de celle de Kant dans la mesure où elle ne réduit pas le phénomène à la représentation.

Parmi les discontinuités historiques, il y a la question de savoir si la représentation est une image reçue par les sens ou bien si elle est une production réelle de l'intellect et donc véritablement une re-production, ce qui ne commence vraiment qu'avec Duns Scot. Néanmoins, à partir de ce tournant historique, la représentation porte en elle une ambiguïté, car elle est à la fois un acte de l'esprit qui produit l'objet et l'objet lui-même représentant de l'être auquel il renvoie. L'image mentale, pour s'en tenir pour l'instant à ce terme assez indéterminé, est alors produite par l'intellect et se pose la question de son objectivité. La représentation n'est plus alors le substitut de la chose perçue dans l'imagination (Je me souviens de Rome), mais est une reproduction intelligible (ce que Rome est en dehors de tout souvenir). On est alors passé d'une connaissance directe d'un objet qui se donne, à une connaissance indirecte par un objet intelligible produit par celui qui pense. Par exemple la représentation d'autrui est soit l'image que je garde de quelqu'un, soit le concept d'autrui que je porte en moi. L'idée même « d'autrui » est en réalité liée à cette nouvelle métaphysique de la représentation et ne pouvait pas apparaître avant elle. Autrui est à la fois un objet de la perception, cet homme-ci, et un objet intelligible, l'alter ego. Cette activité de l'intellect confirme que la représentation est à la fois un acte et une chose, qu'elle soit phantasme ou concept.

Tout cela pour dire que s'il est difficile d'entendre clairement et simplement ce qu'est la représentation, l'histoire de la philosophie ne fait que nous renvoyer à l'équivocité du terme. Le terme semble même appartenir à ces concepts opératoires de la philosophie qui ne deviennent jamais vraiment thématiques, ou bien qui sont thématiques après-coup, comme pour Heidegger lisant Descartes ou bien Nietzsche lisant Kant afin de les récuser. Heidegger prend la représentation comme objet de réflexion philosophique, mais pour montrer la nécessité de dépasser cette conception théorique de la connaissance dans laquelle l'objet n'est qu'une production du sujet. Nietzsche cherche aussi à récuser l'universalité et l'éternité de certaines représentations et à montrer qu'il y a toute une vie inconsciente qui précède la vie représentative de la conscience. La « ruine de la représentation » dont parle Levinas dans un texte éponyme célèbre est la ruine d'une certaine conception de la représentation dans laquelle elle serait l'expression de cette métaphysique de la subjectivité qui sépare l'homme et le monde et manque du coup l'intentionnalité de la conscience. La représentation ne serait alors qu'un processus d'abstraction, qui isole des substances, en méconnaissant la vie de la pensée et la vie des choses. Pour toute la phénoménologie refuser la représentation, c'est refuser l'idée d'accès extérieur à la connaissance des choses afin de montrer que ce sont les choses mêmes qui sont le chemin de leur connaissance. Une pensée de la représentation ne ferait que substituer au monde réel un monde théorique construit par le sujet, comme cela a lieu en physique. On voit que cette critique de la représentation suppose un concept univoque

de la représentation comme production originaire du sujet ; univocité qui rend sa critique plus facile. On peut se demander si ce n'est pas là une reconstruction historique simplificatrice.

La pensée contemporaine a pris ses distances par rapport aux téléologies trop brutales en histoire de la philosophie, mais également vis-à-vis des généalogies forcées qui font de la « modernité » inventée, c'est-à-dire d'une représentation contingente, la mesure de toutes les autres époques de la philosophie afin de montrer qu'elles ne seraient que des étapes qui conduiraient, par continuités et ruptures, à la conception moderne de la représentation. La force de l'histoire de la philosophie libre de tout présupposé téléologique ou généalogique est de nous remettre à l'écoute de chaque auteur, sans décider à l'avance quelle place il occupe dans l'histoire de la représentation et dans l'idée qu'il peut relever de plusieurs paradigmes. Le projet du cours est de suivre cette époque de la pensée qu'est la phénoménologie, qui s'est ouverte avec Husserl et qui est toujours vivante, non sans de grandes discontinuités. Sans doute la tonalité de cette époque est que la représentation a cessé d'être le présupposé implicite de toute théorie de la connaissance, pour devenir véritablement un problème, notamment avec la distinction de la représentation et de l'image.

Eugène Fink, élève et assistant de Husserl, dans *De la phénoménologie* et plus précisément dans la première partie « Représentation et image » prend soin de préciser la distinction entre :

- Présentation ; *Gegenwärtigung* ; qui donne la chose en personne
- La re-présentation, *Vergegenwärtigung*, qui est une modification reproduction de la présentation. Une présence de l'absence. Par exemple la re-présentation du souvenir.
- Des intentionnalités, comme celle liée à l'expérience d'autrui, l'appréhension, qui n'est ni une présentation, ni une représentation. On n'en a ni une connaissance directe, ni une simple connaissance indirecte, par oui-dire.
- La conscience d'image. On confond trop souvent image et représentation. L'image ne renvoie pas nécessairement à une position dans la réalité. Il y a une irréalité de l'image qui permet à Fink de la comprendre comme une fenêtre. On peut penser aussi au rêve. Pour la phénoménologie cette fiction est un élément vital de la pensée.

Toute cette analyse très poussée dans la lignée de Husserl et avec son accord pour certains chapitres, conduit tout de même Fink à dire en conclusion : « La question de savoir ce qu'est au fond la "re-présentation" est demeurée irrésolue » (p. 81). Ce n'est pas un aveu d'impuissance, mais la reconnaissance qu'explorer les phénomènes de la représentation, ou même étudier d'innombrables représentations, ce n'est pas encore accéder à l'essence constitutive de la représentation. La question est donc bien celle du chemin d'accès à l'être de la représentation.

Ce cours va donc poser la question de la représentation dans le cadre d'une philosophie de la conscience, dans laquelle la représentation est le pouvoir de la conscience de se rendre à nouveau le monde présent ou de s'ouvrir à de pures possibilités du monde dans l'imagination. Comme le montrera Heidegger, la représentation est également ce qui permet

de s'assurer du monde, de le maîtriser. On retrouve là une thèse déjà développée par Nietzsche. Quoi qu'il en soit, une chose n'est vraiment donnée que dans sa représentation, quand elle devient véritablement un sens pour la conscience. On peut ici penser aux textes de Proust dans *La recherche du temps perdu* sur le souvenir, quand il explique qu'un moment du passé n'est vraiment vécu que quand il est vécu à nouveau par le travail de la mémoire. Quand j'éprouve un instant de bonheur je ne m'en aperçois pas nécessairement et c'est dans le souvenir que se construit la représentation d'un moment de bonheur. La formule « je suis heureux » est presque imprononçable et on ne peut dire que « je fus heureux ». Mais selon Proust cette redécouverte du passé ne relève pas d'une méthode reconstructive et inductive et suppose la dimension de l'avenir, de l'espérance. La représentation du passé n'enferme pas quand dans la répétition il s'agit de retrouver l'élan de l'enfance, le goût de la nouveauté, la proximité de l'imminence. Voir ce que dit Georges Poulet dans *Etudes sur le temps humain* tome 2, Pocket :

MESURE DE L'INSTANT

de l'appétition sensible, l'ardeur avec laquelle l'esprit se portait en avant ; de sorte que le passé retrouvé est moins un passé qu'une reprise de la conscience du futur. Certes, c'est en revenant en arrière que l'esprit reprend possession de la faculté qu'il avait de s'élancer en avant ; mais ce retour en arrière ne s'accomplit pas par une démarche reconstructrice et inductive. L'esprit ne remonte pas méthodiquement le cours du temps. Simplement l'intervention de la mémoire affective lui fera revivre en un certain moment certaines émotions vécues jadis en d'autres moments. À l'instar des psychologues contemporains, Proust conçoit cette résurrection première de l'émotion liée à un objet sensible déterminé, comme ayant le pouvoir de faire lever, par association de ressemblance ou de contiguïté, l'ensemble des souvenirs appartenant à la même époque. C'est la totalité d'une enfance remémorée qui sort de la tasse de thé. Néanmoins si elle en surgit, c'est accompagnée précisément par la tonalité affective qui fut la sienne au moment où ce passé fut vécu. Or cette tonalité était celle d'un enfant tout entier orienté vers le futur, tout entier livré à un sentiment d'espérance. Le temps perdu et retrouvé n'est donc pas seulement le passé, mais comme dit Proust, la capacité longtemps perdue d'*avoir foi* en un futur. Ancien futur qui va recommencer dans un nouveau futur, qui va faire « reflourir » dans une époque subséquente les sentiments jadis éprouvés dans une époque antécédente. Le présent étant supprimé, le temps intermédiaire étant comme s'il n'avait jamais été, le passé va reprendre dans le futur, comme si celui-ci en était la répétition immédiate.

Il faudrait ici rapprocher la répétition chez Proust du même thème chez Hölderlin et surtout chez Kierkegaard. Les différences sont grandes. Cependant les similitudes l'emportent, car ce qui compte avant tout chez tous les trois, c'est le recommencement dans le futur de ce qui avait été d'abord

MARCEL PROUST

expérimenté dans le passé. Mais pour qu'il y ait ainsi un authentique recommencement, il faut que le passé et le futur ne se trouvent plus insérés dans une continuité indivisible de durée. Il faut que dans le temps il y ait des hiatus et du jeu, bref des places libres. Dans une telle conception, les interruptions et les reprises se succèdent les unes aux autres. Impossible d'y représenter la fluctuation des sentiments sous la forme d'un courant ininterrompu allant du passé à l'avenir. Entre le passé et l'avenir il peut bien y avoir (par le miracle de la réminiscence) identité de substance : il ne peut jamais y avoir continuité linéaire de mouvement. Tout se passe donc comme si, pour chaque moment vécu, il y avait la possibilité non pas d'*une*, mais au moins de *deux* vies momentanées : une vie maintenant et une vie plus tard. C'est en deux fois, en deux points absolument séparés de la durée, que le même moment est vécu, que le même sentiment est éprouvé. Ce qui s'étend entre deux ne compte pas et disparaît de la conscience à l'instant où le phénomène du souvenir involontaire s'accomplit. Voilà donc deux moments quasi identiques, qu'il faut mettre l'un à côté de l'autre, sans que de l'un à l'autre il y ait ni développement historique ni cette liaison artificielle et illusoire que le langage narratif établit en produisant un équivalent verbal du temps continu. Ici, d'un côté, un moment du passé ; de l'autre, un moment de l'avenir. Rien entre eux. Deux moments juxtaposés, à la fois semblables et distincts : seul arrangement possible pour le romancier de la répétition.

Ce couple de moments identiques va donc se reformer à propos de n'importe quel épisode significatif. Chacun d'eux apparaît détaché, enfermé en lui-même, comme la liqueur d'un flacon bouché ; et pourtant reproduit par une bizarre duplication de lui-même en un autre endroit du temps et du roman, sans que cette réitération détermine jamais entre les deux endroits ainsi affectés une relation de cause

La représentation de soi. Tentez de produire un plan sur « Se représenter ». On peut distinguer plusieurs modalités de cette représentation :

- Je peux me représenter comme moi dans le monde. Je me considère alors comme un objet d'étude avec tels corps, tel caractères, etc. Toutes les sciences de la nature et toutes les sciences de l'esprit peuvent aider à cette représentation de soi qui est une objectivation. Cela me rend intelligible en comprenant par exemple les causalités physiques, politiques, sociologiques, psychologiques qui s'exercent sur moi. Se représenter, c'est devenir pour soi un objet d'observation. Je suis à la fois le sujet et l'objet de l'observation.
- Je peux également me représenter dans la pure immanence de mon expérience. Par le souvenir je me constitue dans l'unité d'une histoire ; je suis une histoire et pas seulement une évolution de par ce pouvoir de représentation. Je peux aussi imaginer mes possibles. Quand Napoléon écrit ses mémoires, c'est surtout pour léguer à la postérité une représentation avantageuse de lui. Ce regard rétrospectif est un élément de construction de son identité personnelle. Il peut être sincère ou délibérément menteur.
- Je peux aussi me représenter en faisant abstraction de toute histoire, de toute contingence, afin de me saisir dans mon essence d'ego. Accéder à l'*eidōs ego*, à la structure de toute subjectivité, c'est bien une manière de me représenter afin de me rendre intelligible. Voir l'universel de l'homme, c'est se représenter dans son humanité. C'est ce que propose la philosophie et alors la représentation est ce passage du fait à l'essence. C'est accéder à autre chose qu'un souvenir ou à une image ; on passe au concept. (perception de soi/souvenir de soi/ image de soi/ concept). On peut se représenter en étant *Selbstlos* ; c'est le propre du philosophe.
- Je peux encore me saisir comme le même « je » que celui qui était hier, hors de tout contenu. Ce « je » est celui qui accompagne toutes mes représentations et qui fait qu'un flux de conscience, qui possède déjà son unité par le souvenir, est bien le mien. Mais ce « je » est-il une représentation ? Il se donne à chaque fois comme le même, mais ce n'est pas vraiment une nouvelle présentation car cette fois il est vide de tout contenu. Il fonde l'unité de l'acte de représentation sans être lui-même représentation. Disons qu'il est un pouvoir infini de représentation.

Ces quelques éléments introductifs visent à montrer que penser, c'est toujours se représenter, que ce soit un objet sensible, ou un objet intelligible ; la différence étant que les objets intelligibles comme les objets mathématiques sont totalement produits par l'activité du « je », qui n'a pas alors à tenir compte de la contrainte de la donnée, de la contrainte des phénomènes. Un cercle ne se donne pas par esquisses et donc il se représente plus librement. Néanmoins, toute pensée de la représentation doit poser que le pouvoir de se représenter a des limites. On a déjà parlé du « je pur ». On peut dire aussi cela du monde en général : bien

sûr on peut se représenter un monde particulier comme le monde grec, le monde médiéval, le monde moderne, etc., avec plus ou moins de précision, mais le monde comme monde, le monde comme horizon de toutes les perceptions ne semble pas pouvoir se laisser représenter. De même, il y a dans l'histoire des religions ne très nombreuses représentations de Dieu ou des dieux, mais il est possible de se demander si Dieu comme être absolu peut se laisser représenter ou s'il ne doit pas rester une Idée ou un être transcendant qui échappe à notre pouvoir de représentation. Aimer une représentation de Dieu n'est-ce pas aimer une idole, pour citer l'Ancien testament aimer par exemple un veau d'or. Il y a tout un conflit dans l'histoire des religions, notamment entre le VII et le IX siècle, entre les iconoclastes et les iconodules. L'icône justement ne serait pas une représentation en étant volontairement dissemblante de toute image humaine. Elle serait la présence même de Dieu, et non sa représentation.

Voici un texte de Jean-Louis Chrétien dans *La lueur du secret*, L'Herne, 1985, sur la dissemblance positive de l'image :

le niant ou l'omettant. L'herméneutique de l'obliquité part de lui, et en souligne l'acuité. C'est tout autre chose que de nier le scandaleux et que d'en faire, en tant que tel, un moment du sens. Ce qui semblait ne rien révéler du divin apparaît comme le lieu de la révélation la plus profonde, non par la dissipation du trouble, mais par sa traversée jusqu'à un bouleversement plus fort. Le privilège reconnu à ces récits et à ces images qui déconcertent est précisément qu'ils déconcertent.

Cette herméneutique ne saurait donc être réduite à un pieux artifice destiné à « moraliser » des écritures sacrées. Elle n'a pas édifié une métaphysique de circonstance et n'aurait pu se développer si les fondements de sa possibilité n'avaient déjà été présents dans la pensée néoplatonicienne du divin. Plutôt qu'une cause, les nécessités de l'apologétique ont été pour cette herméneutique une occasion. A cette herméneutique de la manifestation oblique, la pensée platonicienne de l'image traçait d'avance un espace (cf. § 1). Mais Proclus, tout en la reprenant, a en même temps osé et réussi une percée hors de cet espace, et le développement de cette herméneutique a déplacé le fondement qui lui était d'abord assigné (cf. § 2). La fondation successive de cette herméneutique de l'obliquité dans une pensée de l'image issue de Platon et dans une pensée du délire et de l'union mystique devait se révéler, par la suite, lourde de conséquences : cette herméneutique se trouve en effet dans la pensée du Pseudo-Denys l'Aréopagite (cf. § 3), et dans la reprise du « symbolisme dissemblable » par Jean Scot (cf. § 4), dans un état instable, qui la fait osciller entre deux fondations, et donc entre deux significations très différentes. Cette instabilité peut être par ailleurs dissipée en une pensée qui transforme l'herméneutique de l'obliquité en une simple

« loi » de l'exégèse, plus ou moins mécaniquement appliquée (cf. § 5).

Essentielle à une compréhension de l'obliquité est aussi la mesure de la difficulté que présente sa percée, et du risque que cette percée soit aussitôt recouverte. Car c'est à même cette percée, et au cœur de ce péril, qu'elle livre son sens.

I. LA DISSEMBLANCE DE L'IMAGE

L'image semble pouvoir se définir par sa ressemblance à ce dont elle est l'image. Elle imite un modèle, copie un original. Pareil appel à l'imitation et à la ressemblance est, malgré son évidence, impuissant, comme le montre le *Cratyle* de Platon, à constituer une véritable définition de l'image. Après que le nom a été défini comme une imitation de la chose¹, l'imitation correcte et, pour les noms, vraie étant celle qui « à chaque chose fera attribution de ce qui lui revient et de ce qui lui est semblable »², toute « donation et apport du dissemblable »³ étant « non correcte et, en outre, fautive quand elle est relative aux noms », Platon ébranle cette première définition de la rectitude (*orthotès*) de l'image par la ressemblance en dégageant, par une fiction célèbre, ses conséquences insoutenables. Si la ressemblance est ce qui définit l'image, celle-ci sera d'autant plus parfaite qu'elle sera plus semblable à ce dont elle est l'image. L'image parfaite de Cratyle serait celle que pourrait former un dieu qui reproduirait Cratyle tout entier, au-dedans comme au-dehors⁴. Cette image parfaite de son original, du même coup, s'abolirait elle-même comme image en abolissant le rapport d'imitation, car il n'y aurait plus alors Cratyle et son image, mais tout bonnement

deux Cratyle⁵. La rectitude de l'image ne peut donc s'identifier à la perfection de sa ressemblance⁶. Elle suppose aussi bien la dissemblance que la ressemblance au modèle. Pour que l'image puisse se constituer comme telle, il faut qu'elle soit ressemblante; pour qu'elle reste une image et seulement une image, il faut qu'elle soit dissemblable de son modèle et qu'on puisse la distinguer de lui. C'est ainsi seulement qu'elle peut être ce qui « sans être réellement non existant, n'existe pas cependant »⁷. La seule ressemblance comme la seule dissemblance interdisent le rapport par lequel une image se forme. Il faut à l'image un défaut. Elle n'atteint sa perfection que par une imperfection.

Encore ne doit-on pas aiguïser cette thèse en paradoxe, en disant de l'image que « mauvaise par essence », elle « n'est bonne qu'en étant mauvaise »⁸. Sa perfection et son imperfection ne peuvent être identifiées au bien et au mal, d'autant qu'elles ne relèvent pas de la même considération. Par rapport à la première définition évoquée de l'image, l'introduction d'un élément de dissemblance peut être qualifiée de mal ou de défaut. Mais dès lors que l'image est définie comme la ressemblance dans la dissemblance, la coexistence de ces deux dimensions la constituant, on ne peut plus identifier ressemblance et bien, dissemblance et mal⁹. La question n'est plus celle du bien d'un élément, mais de l'optimum d'une proportion de ressemblance et de dissemblance : l'image est inférieure à ce dont elle est l'image, mais cette imperfection, qui n'est que moindre perfection, peut avoir sa nécessité et sa finalité propres. Les paradoxes de l'image bonne et mauvaise à la fois et sous le même rapport viennent de la transposition de la seconde définition de l'image dans les termes de la première. Ce déplacement de la considération de la seule ressemblance à la considération d'une propor-

tion s'impose avec plus de force encore quand il ne s'agit plus d'images picturales ou verbales, mais d'une hiérarchie d'étants dont les uns sont des images des autres, et où le déploiement des images est le rayonnement même du principe.

S'il doit y avoir des images, la meilleure sera-t-elle celle qui présentera le maximum de ressemblance pour le minimum de dissemblance, ou le minimum de ressemblance pour le maximum de dissemblance? Cette question peut recevoir une réponse différente selon qu'on a en vue la hiérarchie ontique des images ou leur possible usage pour une purification spirituelle et une conversion vers le principe. Envisagée en elle-même, l'image la meilleure est la plus ressemblante, et ce sera, dans la pensée néoplatonicienne, la première image produite par le modèle qui, ne voulant pas rester seul ni garder pour soi tout le bien qu'il possède, donne en partage sa perfection à des êtres différents de lui, et d'autant plus susceptibles de la recevoir qu'ils lui seront plus semblables. Il n'en sera pas nécessairement de même quand l'image est le support d'une conversion. Celle-ci peut connaître de mystiques fulgurations où l'éloignement est tout soudain franchi, sans la progressive ascension des degrés de perfection.

Lorsque Proclus évoque les définitions du *Cratyle*, il ne le fait pas au sujet de la peinture ni du langage, mais en relation avec la production démiurgique et avec les idées, dans son commentaire du *Parménide*¹⁰. La ressemblance et la dissemblance de l'image au modèle sont conçues dynamiquement et reconduites à leur origine, la puissance assimilante et la puissance dissimilante du modèle produisant des images de lui-même. « Il y a dans le démiurge une certaine puissance et une certaine cause qui assimile les productions du démiurge à lui-même¹¹. » Mais s'il en est ainsi, « il faut certainement qu'il ait en même temps

la cause de la dissemblance à lui-même de ces productions démiurgiques »¹². S'il y a génération d'une image, il faut en effet qu'existe cette dissemblance sans laquelle elle ne serait pas image, et c'est ici que Proclus fait appel au *Cratyle* : « Il faut donc que les choses produites par lui soient dissimilées de lui, puisqu'elles sont devenues sensibles au lieu d'intelligibles, et qu'elles aient toutefois les unes avec les autres nécessairement un rapport de dissemblance accompagné de ressemblance. Et cela aussi est selon la volonté du père; car il faut que le monde soit formé de choses en rapport harmonique. Or toute harmonie est une connexion de choses dissemblables et différentes, une raison une et commune et pour ainsi dire une ressemblance dans des dissemblables [*hoion homoiotès en anomoiois*]¹³. » Cette puissance démiurgique d'assimilation et de dissimilation¹⁴ correspond aux deux dimensions fondamentales de l'univers de Proclus, celles du *peras* et de l'*apeiron*, limitation et illimitation. Dès lors qu'elle est pensée à partir de la puissance dissimilante du démiurge, la dissemblance de l'image qu'il produit n'a rien d'une faillite ni d'une déchéance, mais forme la condition même de la pluralité bien ordonnée et de la tension harmoniquement unifiée qui fait la perfection propre de son œuvre. La dissemblance est liée à la procession qui, en dessous d'un certain degré de l'être, devient procession d'images.

Dans le même deuxième livre du *Commentaire sur le Parménide*, Proclus fait une nouvelle fois appel à cette pensée de l'image à propos du rapport des choses aux idées : « Si en général, des choses, celles-là sont paradigmes, celles-ci images, assurément les choses d'ici-bas sont semblables et dissemblables à celles de là-haut; car l'image est de telle nature qu'avec la ressemblance à son paradigme elle manifeste aussi la dissemblance. La ressemblance fait seule un para-

digme, et cela au lieu d'une image, et la dissemblance, à son tour, écartant la force assimilante, fait disparaître la ressemblance de l'image. Il faut donc, pour qu'une chose soit une image d'une chose qui est différente d'elle et dont elle est différente, qu'il y ait assimilation et dissimilation¹⁵. » Cette coexistence de ressemblance et de dissemblance définit donc, en même temps que l'image, la participation. En effet, « il faut que le participant soit pour une part semblable au participé et pour une part différent et dissemblable »¹⁶.

Si donc la dissemblance en elle-même correspond au mouvement qui multiplie les êtres et les éloigne de plus en plus du principe, si elle est liée à l'*apeiron* et à la procession, elle est néanmoins, en composition avec la ressemblance, comme son lieu et son milieu, un élément nécessaire et inamissible de l'image, et joue à ce titre un rôle essentiel dans toute manifestation iconique. Elle différencie un être de son principe de telle sorte que ce dernier puisse s'y manifester. L'apparition du principe est une transposition à travers ce qui lui est dissemblable. Mais le néoplatonisme ira au-delà de cette seule réhabilitation de la dissemblance. Si la pensée platonicienne de l'image a formé le préalable d'une herméneutique de l'obliquité, elle n'y introduisait que comme à une tâche. Montrer l'intervention nécessaire d'une dissemblance dans toute image n'est pas encore faire porter tout le poids de la manifestation sur la seule dissemblance. Ce mouvement, né d'une pensée de l'image qu'il ébranlera peu à peu, apparaît dans la méditation de Proclus sur les mythes.

Cette question sur laquelle il y a de très nombreuses études permet de poser le problème de la représentation. L'idole serait l'image ou la représentation en tant qu'elle éloigne du réel. Ce serait finalement un phantasme, une vision, un songe ou encore un fantôme. Par contre l'icône serait la bonne image, celle qui renvoie à une réalité supérieure qui se signifie elle-même et qui ne peut pas s'épuiser dans le sens que lui donne l'homme, c'est-à-dire dans une représentation. Dans le christianisme oriental l'icône est un objet de vénération, car c'est une présence en personne et justement pas une représentation qui a nécessairement une dimension d'absence ; elle est la chose comme n'étant pas là ou plus là. Ce serait également la différence entre un portrait qui cherche à rendre la personne présente et une photographie qui n'aurait qu'une fonction de souvenir. C'est en ce sens qu'un tableau peut être une présence et non une représentation de ce que l'on aurait déjà vu.

Cette référence rapide a juste pour but d'indiquer que le travail de représentation, comme travail de médiation sans lequel il n'y aurait pas de pensée, mais seulement des

intuitions immédiates, comme le rêvait un certain Romantisme, se heurte à plusieurs limites. S'interroger sur les limites de la représentation, c'est s'interroger sur l'essence de la représentation.

Bien des philosophes, et parmi eux Husserl lui-même dans ses articles sur la logique, ont manifesté leur embarras par rapport au terme de représentation, leur désir d'en faire l'économie, et en même temps l'impossibilité de s'en passer. C'est pourquoi, avant d'exposer ce que l'analyse intentionnelle modifie en profondeur dans la question de la représentation il est nécessaire de préciser encore quelles sont les apories liées à la volonté de représentation. Il est possible de distinguer 4 figures de l'irreprésentable, même si un tel découpage n'est pas absolu.

1 La première forme de l'irreprésentable est l'irreprésentable par défaut ; ce qui échappe au pouvoir de donation de sens de la représentation. Si on peut se représenter tel être particulier est-il possible de se représenter le néant ? Tout dépend peut-être ce que l'on entend par néant, néanmoins penser au néant, c'est ne rien penser, puisque la représentation ne peut pas avoir un objet¹. Cela dit, on y reviendra juste après, est-il également possible de se représenter non pas tel être, mais l'être en général, qui est, selon l'expression de Malebranche l'idée la plus légère de toute. De même peut-on se représenter la pure contingence ? Le simple fait est en lui-même irrationnel. Il n'y a pas d'emblée du sens dans les faits et parfois on ne peut pas leur en donner un. Sur ce point il y aurait plusieurs significations à distinguer : un fait peut être insignifiant, il peut n'avoir aucune importance, comme l'âge du capitaine pour calculer la vitesse d'un navire. Mais le fait peut être également absurde, sans raison, et pour cela irreprésentable. Ce qui est contradictoire est aussi irreprésentable, tel le carré-rond. Husserl dans la quatrième des *Recherches logiques* § 14 fait alors une différence entre le non-sens (*Unsinn*) comme énoncé non recevable (du style « vert est ou ») et le contresens (*Widersinn*), qui est l'impossibilité de produire un objet comme le carré-rond. Toute représentation suppose une possibilité de catégorisation.

Dans le même ordre d'idée, il est également possible de penser au mal, si on le comprend de manière classique comme un manque d'être. Bien évidemment, il y a des représentations du mal comme la figure de Faust développée par Goethe. Le mal ou le démoniaque est, selon les descriptions de Kierkegaard, un enfermement en soi ; l'impossibilité de sortir de soi ; on est sa propre prison. Mais on ne peut pas justifier de la possibilité de se représenter le mal par le seul fait qu'il existe des représentations du mal. La philosophie montre que la question est un peu plus complexe. Comme le montre justement Goethe, le mal c'est aussi le soudain, ce qui apparaît et disparaît, ce qui possède mille figures, et donc ne peut jamais se laisser enfermer dans une représentation. Dès lors aucune représentation du mal n'est pleinement satisfaisante, aucune ne peut dire vraiment ce qu'est le mal, car elle

¹ Voir le volume *Le néant*, dirigé par Jérôme Laurent, PUF, 1991.

détermine ce dont toute l'essence est d'être indéterminé et de pouvoir prendre toutes les formes.

2 Il est possible d'envisager une deuxième forme de l'irreprésentable à cause des limites subjectives de nos représentations. Selon l'exemple célèbre de Descartes mon imagination, si on entend par là une conscience d'image, a ses limites et je ne peux pas me représenter une figure à mille côtés. C'est au-delà des capacités de l'esprit humain². Nous savons également que toutes nos représentations sont finies, et c'est pourquoi la science avance par une remise en cause d'une représentation de la nature. L'histoire des sciences est le passage d'une représentation à une autre, par exemple lors de la révolution galiléenne. Avec l'idée que le réel est une Idée qui gît à l'infini. La physique ne sera jamais achevée, et cela par principe ; elle est un travail infini d'objectivation de manière à viser la représentation la plus adéquate possible. En tenant compte de l'historicité de l'esprit humain, on peut dire avec Hegel que nul ne saute par-dessus son époque et que nous sommes toujours pris dans les limites de nos représentations individuelles et collectives. Cette impossibilité d'échapper à son présent fait qu'il est impossible pour nous de nous représenter parfaitement la façon dont les Grecs se représentaient ; non seulement quelle image ils avaient d'eux-mêmes, mais en outre quel était leur rapport avec leur représentation d'eux-mêmes. L'idée même que l'homme a à se représenter lui-même est assez récente et Jean Starobinski³ la fait remonter à Rousseau. Il faut bien reconnaître, dans la même perspective, que les autres cultures nous échappent en partie, qu'il y a quelque chose en elles d'irreprésentable, même pour celui qui effectue tout un travail de compréhension. Il y a donc une expérience de la finitude qui est consubstantielle à la vie théorique et pratique.

3 La troisième forme serait l'irreprésentable par excès. On peut revenir sur ce point aux analyses de Malebranche : si je peux penser à tel ou tel être, c'est bien plus difficile pour moi de penser à l'être indéterminé. C'est presque ne penser à rien. Dans les *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* (OC tome 15, p. 7) il écrit : « Il me semble que quand je pense à l'infini, je ne pense à rien ». En réalité l'être est le perpétuel horizon de notre pensée et non un objet de représentation. L'être est même une condition de toute représentation. Tout ce qui est vu, est vu dans la lumière de l'être. Malebranche écrit dans *La Recherche de la vérité* (3, 2, 8) : « On ne peut subsister un moment sans penser à l'être » ; « on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être ». Cette notion est gravée dans notre esprit et nous ne pouvons pas la perdre. Pour aller très vite : Dieu=être=être infini=être en général. Selon Malebranche la représentation est toujours déterminée, c'est-à-dire finie. Dès lors, Dieu comme Idée n'est pas représenté, mais rencontré. C'est ce qu'il développe dans ce texte très important des *Entretiens sur la métaphysique* :

² Sur l'imagination selon Descartes, voir l'article de Xavier Kieft : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2006_num_104_4_7693

³ *L'œil vivant*, Gallimard.

est toute-puissante. Elle est infiniment sage. Elle renferme une infinité de perfections & de réalités. Elle renferme, par exemple, une infinité de nombres intelligibles. Mais cette étendue intelligible n'a rien de commun avec toutes ces choses. Il n'y a nulle sagesse, nulle puissance, aucune unité dans cette étendue que vous contemplez. Car vous savez que tous les nombres sont commensurables entr'eux, parce qu'ils ont l'unité pour commune mesure. Si donc les parties de cette étendue divisées & subdivisées par l'esprit pouvoient se réduire à l'unité, elles seroient toujours par cette unité, commensurables entr'elles : ce que vous savez certainement être faux. Ainsi la substance divine dans sa simplicité, où nous ne pouvons atteindre, renferme une infinité de perfections intelligibles toutes différentes, par lesquelles Dieu nous éclaire sans le faire voir à nous tel qu'il est, ou selon la réalité particulière & absolue, mais selon la réalité générale & relative à des ouvrages possibles. Cependant tâchez de me suivre : je vas vous conduire le plus près de la Divinité qu'il me sera possible.

III. L'étendue intelligible infinie n'est l'archetype que d'une infinité de mondes possibles semblables au nôtre. Je ne voi par elle que tels & tels êtres, que des êtres matériels. Quand je pense à cette étendue, je ne voi la substance divine | qu'entant qu'elle est représentative des corps, & participable par eux. Mais prenez garde, quand je pense à l'être, & non à tels & tels êtres ; quand je pense à l'infini, & non à tel ou tel infini, il est certain premierement que je ne vois point une si vaste réalité dans les modifications de mon esprit. Car si je ne puis trouver en elles assez de réalité pour me représenter l'infini en étendue, à plus forte raison n'y en trouverai-je point assez pour me représenter l'infini en toutes manières. Ainsi il n'y a que Dieu, que l'infini, que l'être indéterminé, ou que l'infini infiniment infini, qui puisse contenir la réalité infiniment infinie que je voi quand je pense à l'être, & non à tels & tels êtres, ou à tels & tels infinis.

IV. En second lieu, il est certain que l'idée de l'être, de la réalité, de la perfection indéterminée, ou de l'infini en toutes manières, n'est point la substance divine entant que représentative de telle créature, ou participable par telle créature. Car toute créature est nécessairement un tel être. Il y a contradiction que Dieu fasse, ou engendre un être en general ou infini

en toutes manières qui ne soit Dieu lui-même, ou égal à son principe. Le Fils & le Saint Esprit ne participent point à l'Être divin : ils le reçoivent tout entier. Ou pour parler de choses plus proportionnées à notre esprit, il est évident que l'idée du cercle en general n'est point l'étendue intelligible entant que représentative de tel cercle, ou participable par tel cercle. Car l'idée du cercle en general, ou l'essence du cercle représentée des cercles infinis, convient à des cercles infinis. Cette idée renferme celle de l'infini. Car penser à un cercle en general, c'est appercevoir, comme un seul cercle, des cercles infinis. Je ne sçai si vous concevez ce que je veux vous faire comprendre. Le voici en deux mots. C'est que l'idée de l'être sans restriction, de l'infini, de la generalité n'est point l'idée des créatures, ou l'essence qui leur convient, mais l'idée qui représente la Divinité, ou l'essence qui lui convient. Tous les êtres particuliers participent à l'être : mais nul être particulier ne l'égalé. L'être renferme toutes choses, mais tous les êtres & créez & possibles avec toute leur multiplicité ne peuvent remplir la vaste étendue de l'être. |

ARISTE. Il me semble que je voi bien votre pensée. Vous définissez Dieu comme il s'est défini lui-même en parlant à Moïse* *Dieu c'est celui qui est*. L'étendue intelligible est l'idée ou l'archetype des corps. Mais l'être sans restriction, en un mot l'ÊTRE, c'est l'idée de Dieu : c'est ce qui le représente à notre esprit tel que nous le voyons en cette vie.

V. THEODORE. Fort bien. Mais sur tout prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archetype. Il peut être connu, mais il ne peut être fait. Il n'y a que les créatures, que tels & tels êtres qui soient faillables, qui soient visibles par des idées qui les représentent, avant mêmes qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait. Car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même. Car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée

* Exod. 3. 14.

a. (IV) imprime ...dans... corrigé par les Errata, selon (I-III).

sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être. Car l'être n'a point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype qui contienne toute la réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype, & il renferme en lui l'archétype de tous les êtres.

Ainsi vous voyez bien que cette proposition, *Il y a un Dieu*, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, & qu'elle est même aussi certaine que celle-ci, *Je pense, donc je suis*. Vous voyez de plus ce que c'est que Dieu, puisqu'il est Dieu & l'être, ou l'infini, ne sont qu'une même chose.

VI. Mais encore un coup, ne vous y trompez pas. Vous ne voyez que fort confusément, & comme de loin, ce que c'est que Dieu. Vous ne le voyez point tel qu'il est : parce que quoique vous voyiez l'infini, ou l'être sans restriction, vous ne le voyez que d'une manière fort imparfaite. Vous ne le voyez point comme un être simple. Vous voyez la multiplicité des créatures dans l'infinité de l'être incréé, mais | vous n'y voyez pas distinctement son unité. C'est que vous ne le voyez pas tant selon la réalité absolue, que selon ce qu'il est par rapport aux créatures possibles, dont il peut augmenter le nombre à l'infini, sans qu'elles égalent jamais la réalité qui les représente. C'est que vous le voyez comme Raïlon universelle, qui éclaire les intelligences selon la mesure de lumière qui leur est nécessaire maintenant pour le conduire, & pour découvrir ses perfections entant que participables par des êtres limités. Mais vous ne découvrez pas cette propriété* qui est essentielle à l'infini, d'être en même temps un & toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections différentes, & tellement simple, qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle.

Dieu ne communique pas la substance aux créatures, il ne leur communique que ses perfections : non telles qu'elles sont dans la substance, mais telle que la substance les représente, & que la limitation des créatures le peut porter. L'étenduë intelligible, par exemple, représente les corps : c'est | leur archétype ou leur idée. Mais quoique cette étenduë n'occupe aucun lieu, les corps

* Voyez la prem. Lettre touchant la Défense de Mr Arnaud, remarque 18.

sont étendus localement ; & ils ne peuvent être que localement étendus, à cause de la limitation essentielle aux créatures, & que toute substance finie ne peut avoir cette propriété incompréhensible à l'esprit humain, d'être en même temps un & toutes choses, parfaitement simple & posséder toutes sortes de perfections.

Ainsi l'étenduë intelligible représente des espaces infinis ; mais elle n'en remplit aucun : & quoi qu'elle remplisse, pour ainsi dire, tous les esprits, & se découvre à eux, il ne s'en suit nullement que notre esprit soit spacieux. Il faudroit qu'il le fût infiniment pour voir des espaces infinis, s'il les voyoit par une union locale à des espaces localement étendus*.

La substance divine est par tout sans extension locale. Elle n'a point de bornes. Elle n'est point renfermée dans l'Univers. Mais ce n'est point cette substance**, entant que répandue par tout, que nous voyons lorsque nous pensons à des espaces. Car si cela étoit, notre esprit étant fini, nous ne pourrions jamais penser à des espaces infinis. Mais l'étenduë intelligible que nous voyons dans la substance divine qui la renferme, n'est que cette même substance entant que représentative des êtres matériels, & participable par eux. Voilà tout ce que je puis vous dire. Mais remarquez bien que l'être sans restriction, ou l'infini en toutes manières que nous appercevons, n'est point seulement la substance divine entant que représentative de tous les êtres possibles. Car quoique nous n'ayons point des idées particulières de tous ces êtres, nous sommes assurés qu'ils ne peuvent égaler la réalité intelligible de l'infini. C'est donc en un sens la substance même de Dieu que nous voyons. Mais nous ne la voyons en cette vie que d'une manière si confuse & si éloignée, que nous voyons plutôt qu'elle est que ce qu'elle est ; que nous voyons plutôt qu'elle est la source & l'exemplaire de tous les êtres, que la propre nature ou ses perfections en elles-mêmes.

ARISTE. N'y a-t-il point quelque contradiction dans ce que vous me dites ? Si rien de fini ne peut avoir assez | de réalité pour représenter l'infini, ce qui me paroît évident ; n'est-ce pas une nécessité qu'on voie la substance de Dieu en elle-même ?

* Voyez la même Lettre 2. remarque, nomb. 11. & les suivans.
** Ibid. & cy-dessous Ent. VIII.

même. C'est une présence plus qu'une représentation. Ainsi, notre rapport à l'être n'est pas la possession d'une représentation. Dieu ne peut être connu que par lui-même. Il n'y a que Dieu que nous voyons d'une vue immédiate et directe et non par représentation. Autrement dit, il se manifeste par lui-même. En conclusion, pour Malebranche, la source de toute représentation ne peut être manifestée par autre chose. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Emmanuel Levinas reprendra souvent cette phrase de Malebranche selon laquelle l'infini est à lui-même son idée.

Bien sûr il est possible de penser à bien d'autres textes. Il n'est pas possible de se représenter l'éternité et même dans le christianisme la vie éternelle ne peut être pensée à partir de la vie actuelle et est pour cela irréprésentable, même si, encore une fois, on en a tenté quelques représentations. Même Nietzsche, dans sa conception anti-chrétienne du temps, dit bien qu'il n'est pas possible de se représenter l'éternel retour et que l'image du cycle des saisons n'est pas du tout adéquate pour le penser et même bloque l'accès à la vraie pensée de l'éternel retour. D'une façon générale aucune des représentations du temps n'est pleinement adéquate pour de représenter le temps, qui est à la fois succession et continuité. On reviendra sur ce point. Quoi qu'il en soit l'infini qualitatif, l'événement, l'inconscient, etc., semblent être ce qui excèdent par principe le pouvoir de la représentation. Finalement tout ce qui ne se laisse pas constituer en objet est irréprésentable, tout ce qui est une présence même de l'être est irréprésentable. Présence et représentation peuvent ainsi passer pour les deux dimensions fondamentales de la vie de l'esprit ; il suffit que l'une de ses dimensions manque pour que l'on ne pense plus, au sens fort de dire ce qui est.

Emmanuel Levinas montre justement que ce qu'il nomme visage est ce qui dans l'expérience est ce qui échappe à la représentation. Le visage pour Levinas est ce qui n'a pas de sens univoque, et de ce point de vue la « résistance » du visage à toute objectivation n'a rien de commun avec la résistance de l'objet sensible depuis l'infinité de ses esquisses. Le visage est un excès de sens, un phénomène qui ne se laisse pas objectiver, ce qui fait sens par soi-même et non à partir d'autre chose. Le visage est précisément ce que je ne peux pas dévisager, ce qui n'est pas un objet de spectacle, ce que je ne peux pas regarder depuis un point de vue de survol. Dès lors celui qui se représente la couleur des yeux de l'autre manque le visage, ne se laisse pas saisir par lui, et du coup il ne voit rien ou au moins pas grand-chose. Le visage n'est donc pas ce qui serait d'abord caché et que je devrais ensuite dévoiler, mais il est ce qui s'expose de lui-même et du coup me dépasse. Levinas dira qu'il est une parole que je ne peux pas épuiser. Il est alors ce qui se manifeste de soi-même, au-delà de toute condition fixée par le sujet, et il est ce qui me rencontre, ce qui aussi du même coup me requiert, m'oblige. Son absence de signification définie n'est pas une indétermination, mais est une liberté, un avenir toujours ouvert. Certes, on peut se donner un masque, par exemple pour une fonction, mais cela est pleinement objectivable et n'a rien à voir avec le visage. En cela rencontrer le visage d'autrui, c'est savoir que je ne le connais pas, qu'il m'échappe par principe, parce qu'il est une liberté et un avenir absolu. C'est pour cette raison qu'il a toujours quelque chose d'étrange, d'*unheimlich* ; il défait toutes mes représentations que mon « je » a pu produire. On peut même dire qu'il me déstabilise et même remet en cause ma volonté de représentation à partir de cette idée que je ne comprends pas autrui en me le représentant à partir de moi et que seul autrui peut me dire, par sa parole propre, qui il est. Tel est un des fils

conducteurs fondamentaux de la phénoménologie : par rapport à la volonté de représentation qui consiste à toujours mieux ramener le monde à soi afin de mieux le maîtriser, il est possible de penser un autre rapport au monde dans lequel c'est le monde lui-même qui m'apprend ce qu'il est. Encore une fois, ce qu'a montré Levinas avec le « visage » c'est qu'on ne peut pas se représenter le visage, parce qu'au sens strict le visage « n'est pas », mais se manifeste toujours sans cesse dans une renaissance continue. La question ici n'est pas de refuser la représentation comme activité de la conscience objectivante, car cela serait absurde, mais de rappeler que tout le travail de mise en forme du monde, de catégorisation, de stabilisation, ne prend son vrai sens que s'il prend sa source dans ce qui fait la vraie vie de la pensée, à savoir la rencontre avec l'être. Sans l'appel de l'être, sans notre réponse à l'appel de l'être, la représentation ne fait que nous enfermer en nous et n'est en rien une approche du monde. Elle devient un jeu arbitraire de l'esprit qui ne peut conduire qu'au scepticisme, et même, selon Kierkegaard, au désespoir, cette maladie mortelle.

Dans un ordre très différent, mais toujours pour défendre l'idée que la vie est irreprésentable, on peut penser à la conception freudienne des pulsions qui se cherchent des représentations (*Vorstellungen*). Pour Freud l'inconscient n'a pas d'autre choix que de se servir de la conscience afin de se manifester par des lacunes, c'est-à-dire en interrompant le cours habituel de la conscience (les lapsus, certains oublis,...). Ainsi, à la limite de la représentation il y a le concept qui peut sembler un contresens, celui de « représentation inconsciente ». Le philosophe Michel Henry a des phrases très dures sur ce point dans *Généalogie de la psychanalyse*. Selon Freud l'inconscient serait alors une forme de conscience intentionnelle qui serait privée de conscience interne. Il est clair que la pulsion est chez Freud un concept limite entre l'organique et la conscience ; c'est ce qui fait toute sa difficulté : elle est à la fois affect et représentation. Pour les affects on peut penser à l'amour, la haine, le plaisir, l'angoisse, la peur, etc. En réalité, dans l'évolution de sa pensée Freud va s'apercevoir que l'idée d'une représentation inconsciente simplement privée de conscience interne est intenable. Il va alors chercher à montrer que la représentation inconsciente possède un autre mode de fonctionnement que la représentation consciente. Elle est non seulement le représentant de la pulsion, mais est également ce qui libère l'organisme d'une tension. Ainsi la vie pulsionnelle serait une vie primitive, sauvage, animée par le principe de plaisir. Cet inconscient est donc fait à la fois de pulsions et de représentations. Les représentations inconscientes représentent la pulsion et peuvent faire l'objet d'un refoulement. De ce point de vue la névrose obsessionnelle est justement le déplacement vers une autre représentation que celle liée à l'événement traumatisant⁴. La représentation n'est pas ici un « se représenter » de la conscience, mais est la présence même de l'objet dans la mémoire. Deux idées à retenir : on n'accède à l'inconscient que par la conscience et donc c'est à partir des représentations conscientes qu'il est possible de construire l'idée de représentations inconscientes qui ne sont pas une simple absence de réflexion. Ensuite la vie pulsionnelle et inconsciente est toujours en excès par rapport à ce que je peux saisir d'elle.

⁴ Voir sur ce point les articles du *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, PUF, déposés en annexe sur ecampus. Voir aussi les pages du livre de Rudolf Bernet *Force Pulsion Désir*, Vrin, p. 337-346. Pages également en annexe.

« Toute représentation est-elle un se représenter ? » Bien sûr un tel sujet tourne autour de la question du « je », de l'idée développée par Kant et reprise par Husserl qu'il accompagne toute représentation. Selon cette thèse je peux, apriori, toujours prendre conscience d'une représentation comme étant la mienne et ainsi donner une unité à mon flux de conscience et constituer mon unité dans l'unité d'une histoire. Bref on peut montrer avec bien des auteurs que la représentation de soi est la condition apriori de toute représentation. Mais on ne peut donner du relief à une telle question que si on développe aussi l'idée qu'il peut y avoir des représentations qui ne sont pas accompagnées de réflexion. Là il peut y avoir plusieurs idées : soit elles sont difficilement accessibles parce que par exemple très enfouies dans la conscience, tels des souvenirs très anciens. Soit elles ne font jamais l'objet d'une prise de conscience réflexive dans un archaïsme fondamental. Soit on peut penser qu'il y a des représentations qui par principe ne seront jamais accessible directement par la conscience, telle est la thèse de Freud. Pour moduler cette thèse on peut penser à des représentations plus anciennes que toute mémoire. Une telle thèse conduit plus à l'idée d'un moi éclaté qui ne peut pas produire sa propre unité par son seul pouvoir de réflexion.

4 Il serait possible d'envisager une quatrième forme d'irreprésentable, qui tient à la deuxième et à la troisième, avec une nuance qui n'est pas insensible. On peut penser à ce qui échapperait aux capacités apriori de la subjectivité. Par exemple Bergson a pu montrer que l'intelligence humaine cherche toujours la discontinuité, que pour elle se représenter le temps, c'est penser la succession, c'est compter. Par contre l'intelligence humaine a plus de mal à se représenter la continuité, qui appartient aussi à l'essence du temps. Il s'agit là d'un thème très célèbre, mais la durée pure n'est pas représentable, parce qu'elle n'entre pas dans les réquisits de la subjectivité. Il y a de très nombreux textes à lire, mais on peut penser au texte de L'évolution créatrice, p. 155-156 : l'intelligence ne parvient à se représenter que le stable, l'immobile.

elle nous présente des objets extérieurs à d'autres objets et, dans ces objets, des parties extérieures à des parties. Sans doute il nous est utile, en vue de nos manipulations ultérieures, de considérer chaque objet comme divisible en parties arbitrairement découpées, chaque partie étant divisible encore à notre fantaisie, et ainsi de suite à l'infini. Mais il nous est avant tout nécessaire, pour la manipulation présente, de tenir l'objet réel auquel nous avons affaire, ou les éléments réels en lesquels nous l'avons résolu, pour *provisoirement définis* et de les traiter comme autant d'*unités*. A la possibilité de décomposer la matière autant qu'il nous plaît, et comme il nous plaît, nous faisons allusion quand nous parlons de la *continuité* de l'étendue matérielle : mais cette continuité, comme on le voit, se réduit pour nous à la faculté que la matière nous laisse de choisir le mode de discontinuité que nous lui trouverons : c'est toujours, en somme, le mode de discontinuité une fois choisi qui nous apparaît comme effectivement réel et qui fixe notre attention, parce que c'est sur lui que se règle notre action présente. Ainsi la discontinuité est pensée pour elle-même, elle est pensable en elle-même, nous nous la représentons par un acte positif de notre esprit, tandis que la représentation intellectuelle de la continuité est plutôt négative, n'étant, au fond, que le refus de notre esprit, devant n'importe quel système de décomposition actuellement donné, de le tenir pour seul possible. *L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu.*

D'autre part, les objets sur lesquels notre action s'exerce sont, sans aucun doute, des objets mobiles. Mais ce qui nous importe, c'est de savoir où le mobile va, où il est à un moment quelconque de son trajet. En d'autres termes, nous nous attachons avant tout à ses positions actuelles ou futures, et non pas au *progrès* par lequel il passe d'une position à une autre, progrès qui est le mouvement même. Dans les actions que nous accomplissons, et qui sont des

En quoi ils auraient raison, si le point de vue où nous nous plaçons dans le présent chapitre devait être notre point de vue définitif. Nous serions alors dupes d'une illusion comme celle de Spencer, qui a cru que l'intelligence était suffisamment expliquée quand on la ramenait à l'empreinte laissée en nous par les caractères généraux de la matière : comme si l'ordre inhérent à la matière n'était pas l'intelligence même ! Mais nous réservons pour le prochain chapitre la question de savoir jusqu'à quel point, et avec quelle méthode, la philosophie pourrait tenter une genèse véritable de l'intelligence en même temps que de la matière. Pour le moment, le problème qui nous préoccupe est d'ordre psychologique. Nous nous demandons quelle est la portion du monde matériel à laquelle notre intelligence est spécialement adaptée. Or, pour répondre à cette question, point n'est besoin d'opter pour un système de philosophie. Il suffit de se placer au point de vue du sens commun.

Partons donc de l'action, et posons en principe que l'intelligence vise d'abord à fabriquer. La fabrication s'exerce exclusivement sur la matière brute, en ce sens que, même si elle emploie des matériaux organisés, elle les traite en objets inertes, sans se préoccuper de la vie qui les a informés. De la matière brute elle-même elle ne retient guère que le solide : le reste se dérobe par sa fluidité même. Si donc l'intelligence tend à fabriquer, on peut prévoir que ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, et que ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait. *Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé.*

Si l'on passait en revue les facultés intellectuelles, on verrait que l'intelligence ne se sent à son aise, qu'elle n'est tout à fait chez elle, que lorsqu'elle opère sur la matière brute, en particulier sur des solides. Quelle est la propriété la plus générale de la matière brute ? Elle est étendue,

mouvements systématisés, c'est sur le but ou la signification du mouvement, sur son dessin d'ensemble, en un mot sur le plan d'exécution immobile que nous fixons notre esprit. Ce qu'il y a de mouvant dans l'action ne nous intéresse que dans la mesure où le tout en pourrait être avancé, retardé ou empêché par tel ou tel incident survenu en route. De la mobilité même notre intelligence se détourne, parce qu'elle n'a aucun intérêt à s'en occuper. Si elle était destinée à la théorie pure, c'est dans le mouvement qu'elle s'installerait, car le mouvement est sans doute la réalité même, et l'immobilité n'est jamais qu'apparente ou relative. Mais l'intelligence est destinée à tout autre chose. A moins de se faire violence à elle-même, elle suit la marche inverse : c'est de l'immobilité qu'elle part toujours, comme si c'était la réalité ultime ou l'élément ; quand elle veut se représenter le mouvement, elle le reconstruit avec des immobilités qu'elle juxtapose. Cette opération, dont nous montrerons l'illégitimité et le danger dans l'ordre spéculatif (elle conduit à des impasses et crée artificiellement des problèmes philosophiques insolubles), se justifie sans peine quand on se reporte à sa destination. L'intelligence, à l'état naturel, vise un but pratiquement utile. Quand elle substitue au mouvement des immobilités juxtaposées, elle ne prétend pas reconstruire le mouvement tel qu'il est ; elle le remplace simplement par un équivalent pratique. Ce sont les philosophes qui se trompent quand ils transportent dans le domaine de la spéculation une méthode de penser qui est faite pour l'action. Mais nous nous proposons de revenir sur ce point. Bornons-nous à dire que le stable et l'immuable sont ce à quoi notre intelligence s'attache en vertu de sa disposition naturelle. *Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité.*

Maintenant, fabriquer consiste à tailler dans une matière la forme d'un objet. Ce qui importe avant tout, c'est la forme à obtenir. Quant à la matière, on choisit celle qui

convient le mieux ; mais, pour la choisir, c'est-à-dire pour aller la chercher parmi beaucoup d'autres, il faut s'être essayé, au moins en imagination, à doter toute espèce de matière de la forme de l'objet conçu. En d'autres termes, une intelligence qui vise à fabriquer est une intelligence qui ne s'arrête jamais à la forme actuelle des choses, qui ne la considère pas comme définitive, qui tient toute matière, au contraire, pour taillable à volonté. Platon compare le bon dialecticien au cuisinier habile, qui découpe la bête sans lui briser les os, en suivant les articulations dessinées par la nature¹. Une intelligence qui procéderait toujours ainsi serait bien, en effet, une intelligence tournée vers la spéculation. Mais l'action, et en particulier la fabrication, exige la tendance d'esprit inverse. Elle veut que nous considérions toute forme actuelle des choses, même naturelles, comme artificielle et provisoire, que notre pensée efface de l'objet aperçu, fût-il organisé et vivant, les lignes qui en marquent au dehors la structure interne, enfin que nous tenions sa matière pour indifférente à sa forme. L'ensemble de la matière devra donc apparaître à notre ce que nous voudrions, pour le recoudre comme il nous plaira. Notons-le en passant : c'est ce pouvoir que nous affirmons quand nous disons qu'il y a un *espace*, c'est-à-dire un milieu homogène et vide, infini et infiniment divisible, se prêtant indifféremment à n'importe quel mode de décomposition. Un milieu de ce genre n'est jamais perçu ; il n'est que conçu. Ce qui est perçu, c'est l'étendue colorée, résistante, divisée selon les lignes que dessinent les contours des corps réels ou de leurs parties réelles élémentaires. Mais quand nous nous représentons notre pouvoir sur cette matière, c'est-à-dire notre faculté de la décomposer et de la recomposer comme il nous plaira, nous projé-

1. PLATON, *Phédre*, 265 E.

Tout ce qui est vie semble échapper à la représentation, ou alors il faut des images plus sophistiquées comme la boule de neige, mais qui ne sont jamais pleinement satisfaisantes. Lisez également le texte de *Matière et mémoire* sur l'image du cône :

présente, et que les actions subies par nous se prolongent d'elles-mêmes en réactions tantôt accomplies tantôt simplement naissantes, mais toujours plus ou moins appropriées. Habitude plutôt que mémoire, elle joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image. L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place et par conséquent lui marquant sa date, se mouvant bien réellement dans le passé définitif, et non pas, comme la première, dans un présent qui recommence sans cesse. Mais en distinguant profondément ces deux formes de la mémoire, nous n'en avons pas montré le lien. Au-dessus du corps, avec ses mécanismes qui symbolisent l'effort accumulé des actions passées, la mémoire qui imagine et qui répète planait, suspendue dans le vide. Mais si nous ne percevons jamais autre chose que notre passé immédiat, si notre conscience du présent est déjà mémoire, les deux termes que nous avons séparés d'abord vont se souder intimement ensemble. Envisagé de ce nouveau point de vue, en effet, notre corps n'est point autre chose que la partie invariablement renaissante de notre représentation, la partie toujours présente, ou plutôt celle qui vient à tout moment de passer. Image lui-même, ce corps ne peut emmagasiner les images, puisqu'il fait partie des images ; et c'est pourquoi l'entreprise est chimérique de vouloir localiser les perceptions passées, ou même présentes, dans le cerveau : elles ne sont pas en lui ; c'est lui qui est en elles. Mais cette image toute particulière, qui persiste au milieu des autres et que j'appelle mon corps, constitue à chaque instant, comme nous le disions²⁵, une coupe transversale de l'universel

devenir. C'est donc le lien de passage des mouvements reçus et renvoyés, le trait d'union entre les choses qui agissent sur moi et les choses sur lesquelles j'agis, le siège, en un mot, des phénomènes sensori-moteurs. Si je représente par un cône SAB la totalité des souvenirs accumulés dans ma mémoire, la base AB, assise dans le passé, demeure immobile, tandis que le sommet S, qui figure à tout moment mon présent, avance sans cesse, et sans cesse aussi touche le plan mobile P de ma représentation actuelle de l'univers. En S se concentre l'image du corps ; et, faisant partie du plan P, cette image se borne à recevoir et à rendre les actions émanées de toutes les images dont le plan se compose.

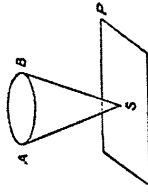


Fig. 4

La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base. Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est, disons-nous²⁶, que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui. D'un côté, en effet, la mémoire du passé présente aux mécanismes sensori-moteurs tous les souvenirs capables de les guider dans leur tâche et de diriger la réaction motrice dans le sens suggéré par les leçons de l'expérience : en cela consistent précisément les associations par continuité et par similitude²⁷. Mais d'autre part les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser,

L'enjeu de toutes les discussions précédentes est de montrer en quoi la conception traditionnelle de la représentation comme intériorité par rapport à une extériorité ne peut conduire qu'à des impasses. La tâche de la phénoménologie n'est pas de refuser la représentation, mais de refuser un certain concept de représentation liée à une métaphysique de la représentation se fondant sur une opposition entre intériorité et extériorité. Si on part de l'idée que la représentation est l'objet pour moi par rapport à la chose en soi, on ne peut pas sortir de cette impasse.

Le cours précédent s'était arrêté sur l'exemple de Bergson, qui est cité ici juste à titre d'exemple afin de montrer en quoi l'expérience est à la fois représentation et intuition. Dans *L'évolution créatrice* l'image de l'élan vital dit également cette impossibilité de penser la vie. Même notre imagination fixe, délimite, la continuité mouvante de la matière et l'hypothèse évoquée dans *Matière et mémoire* d'une « image mouvante » n'est sans doute qu'un idéal inatteignable. Ce qui n'est pas atteignable par la représentation le serait alors par l'intuition. D'une certaine façon pour Bergson il y a intuition quand il n'y a pas de possibilité de représentation. En effet l'intuition dit ce qui est au-delà de l'image : la durée, la vie, le moi, ... Certes, certaines images peuvent servir de point de départ à l'intelligence, mais il s'agit bien de les dépasser afin de penser la continuité. Cette fois l'irreprésentable n'est plus ce qui hors d'atteinte, comme le noumène dans la philosophie de Kant, ou encore la chose en soi dont Husserl dira que c'est un fantôme, car le réel est atteint par intuition. Tout l'enjeu de la critique de la métaphysique de la représentation est de trouver une faille dans le kantisme de par cette expérience qu'est l'intuition, qui à la fois sensible et intellectuelle. La thèse bergsonienne ne consiste pas à revenir à une intuition intellectuelle comme on peut le voir par exemple dans la philosophie de Schelling. Il s'agit plutôt de montrer que le pouvoir même de la représentation suppose un tel contact avec le réel. Au-delà des conditions de l'objectivité, par exemple la recherche d'une causalité, il y a une intuition sans laquelle il n'y a pas de contact avec l'être. Transcender la physique, ce n'est pas y renoncer, mais c'est l'animer à partir d'une expérience première. L'intuition est ce qui sauve la métaphysique, qui n'est pas un simple jeu de construction ; elle est ce qui fait que la métaphysique est également vision. Ne pas être prisonnier de représentations figées, sortir de la caverne, c'est retrouver la source même de l'expérience. Dès lors l'irreprésentable n'est pas l'insaisissable, mais ce qui est saisi autrement et ce qui doit être saisi afin de faire vivre le travail de la représentation qui sans cela est vain. C'est aussi une manière de dire que la représentation n'a jamais lieu seule et qu'elle n'est que l'une des dimensions de l'expérience. La ruine de la représentation, c'est son isolement.

Merleau-Ponty reprend une telle approche p. 35 du *Visible et l'invisible* en soulignant que le physicien avec ses représentations a tendance à oublier le contact avec le monde. Là encore, la vie, le monde vécu, est la source constante de la connaissance représentative. Même en physique il y a ce que Merleau-Ponty nomme une « foi perceptive » dans la certitude d'atteindre ce qui est par le regard objectivant de la représentation. Il y a une nécessité de revenir au monde de la vie, au monde perçu et rencontré. Cette rencontre du monde est préalable à la représentation et sa condition de possibilité. On retrouve ici l'idée que le monde n'est pas une représentation, qu'il est indissociable de ce que je suis, qu'il est une structure de mon être. Le monde pré-donné est le préalable à tous les mondes représentés (le monde de la Chine, etc.) qu'ils soient spirituels, historiques ou physiques. C'est en lui que prend sens

toute l'activité théorique de la représentation, mais également l'activité pratique, éthique et politique. C'est sur le sol du monde de la vie qu'il est possible de rencontrer autrui, de vivre en communauté avec lui, d'élire des représentants, etc. Tout l'enjeu de la question est de ne pas s'enfermer dans l'opposition stérile d'un monde perçu et d'un monde représenté en montrant que toute chose tire sa visibilité du monde.

Plans possibles

Le monde est-il ma représentation ?

1 On peut développer en premier la thèse réaliste, c'est la plus simple. Non le monde n'est pas que ma représentation ; il y a un en-soi irréductible au pour-soi. Cela dit cet en-soi est ce que l'on ne cesse de chercher, puisqu'il est toujours au-delà de nos représentations. Nécessité de quitter la simple représentation subjective. Le monde n'est que l'ensemble des choses.

2 La thèse idéaliste conduit à dire que oui le monde est ma représentation, mais pas au sens d'un simple subjectivisme. Je ne suis pas nécessairement enfermé en moi. Néanmoins tout objet est un être dont le sens est constitué par la conscience. Le monde lui-même n'est pas un « en-soi », mais un sens que la conscience dévoile. Le monde est une structure de la subjectivité, un horizon.

3 La thèse idéaliste peut se corriger en soulignant qu'il y a toujours un monde prédonné, un monde de la vie. C'est depuis ce monde de la vie que mes représentations du monde peuvent prendre sens. Le monde est le « sol » depuis lequel tout acte de la conscience peut avoir lieu.

Représentation et intuition

1 La nécessité de surmonter la simple intuition sensible. Sentir n'est pas connaître. La sensibilité ne m'apprend rien du monde. Penser, c'est alors passer des représentations subjectives et sensibles aux représentations objectivantes de la science, notamment en dégageant des causalités. La vérité se comprend comme une représentation objectivante.

2 Toute intuition sensible n'est-elle pas aussi une intuition catégoriale ? Les concepts de l'entendement ne sont peut-être pas dans le sujet et sont sans doute aussi donnés dans l'expérience. Voir quelque chose, c'est toujours saisir un universel. Dès lors la représentation n'est plus une abstraction et il n'y a plus à opposer intuition et représentation. La vérité est celle d'une donnée adéquate.

3 L'intuition est une épreuve de la vie. Elle est la source de la représentation. Elle est même l'origine de la volonté de représentation. Elle répond à la question « Pourquoi vouloir se représenter ? ». Il y a excès d'intuition par rapport au pouvoir de représentation. Grâce à l'intuition la représentation demeure un acte sans se figer en une simple image.

I Intentionnalité et représentation : Brentano, Bolzano, Meinong, Twardowski et Husserl

Après cette longue introduction qui voulait fixer le cadre d'une interrogation sur la représentation sans lequel la rupture propre à la phénoménologie est incompréhensible, il est possible d'en venir à l'élucidation de l'intentionnalité dont Husserl dit que c'est l'œuvre de toute sa vie. Si on entend par représentation une relation entre le sujet et l'objet dans laquelle l'objet est présent au sujet et le sujet présent à lui-même, alors la phénoménologie va chercher à montrer que ce n'est pas le sujet qui fixe les conditions de la phénoménalité et que l'objet est, le guide transcendantal de sa propre élucidation. La phénoménologie ce n'est pas la fin de la représentation, mais c'est la fin d'une certaine conception de la représentation comme étant un simple produit subjectif, même quand elle cherche à être objective. Husserl va justement montrer avec cette métaphysique de la représentation opposant intériorité et extériorité et se demandant ensuite comment l'une peut entrer en relation avec l'autre, que le monde est une structure d'horizon pour toute subjectivité. Ainsi la description de la genèse des représentations va montrer que cette genèse n'est pas une simple reconstruction après-coup, mais est la présence même de l'objet. Ce changement de sens de la représentation présuppose la disparition de toute idée de chose en soi. En effet, c'est le fantôme de la chose en soi qui réduit la représentation à n'être que la production d'un sujet et même une production de la « volonté » du sujet.

Afin de comprendre ce passage dans l'histoire de la phénoménologie de Brentano à Levinas du primat de la représentation (elle n'est pas dérivée), à sa ruine (ce qui se donne excède le pouvoir de représentation), il faut suivre chaque étape et commencer par le primat de la représentation chez Brentano auquel Husserl va reprendre le terme d'intentionnalité, tout en le modifiant très sensiblement. Le propre de Brentano est d'être au point de départ de philosophies très différentes, et cela tient sans doute à l'ambiguïté de ce qu'il entend par représentation. Dans *La psychologie du point de vue empirique* (Vienne, 1874 ; réimpression 1911), il cherche à décrire les phénomènes psychiques et notamment l'inexistence intentionnelle de leur objet immanent. Le titre peut nous induire en erreur, mais ce qu'il entend par psychologie n'est pas une science expérimentale comparable à une psychologie physiologique. Dès l'avant-propos de 1874 il dit « Mon seul maître est l'expérience » (p. 11). Il s'agit là d'une règle de la méthode qui va être celle de toute la phénoménologie. Il n'utilisera que plus tard (1880) l'expression de « psychologie descriptive ». En mettant entre parenthèses les questions physiologiques, il s'agit de répondre à la question « Qu'est-ce qu'un phénomène psychique ? » Brentano comprend sa psychologie descriptive comme une « anatomie de l'âme » qui effectue une classification des phénomènes psychiques et qui élucide quels sont les éléments de base à partir desquels se forment les phénomènes plus complexes. Brentano

a distingué 3 classes fondamentales d'activité psychique dans lesquelles l'intentionnalité est l'élément commun. C'est l'intentionnalité qui est absente des simples phénomènes physiques. Le phénomène psychique se caractérise par une relation propre à son objet : en lui je suis dirigé vers un objet (je vois ceci, je crois cela, etc.) Ces objets intentionnels ont un statut ontologique particulier lié à leur « inexistence intentionnelle » ; « in-existence » signifiant ici « exister dans ». Ces objets existent intentionnellement dans un acte du sujet. Le phénomène psychique est ainsi caractérisé par une perception interne qui possède un caractère d'évidence (Je ne peux pas douter que j'entends un son). Cette perception est la seule véritable perception ; elle est une *Wahr-nehmung*, ce que je tiens pour vrai.

des phénomènes partiels d'un phénomène unique où ils sont contenus et comme une seule réalité synthétique. Quelle est la raison qui nous y force ? Nous l'exposerons en détail plus loin, en insistant même sur divers autres points qui se rapportent au même sujet. La question que nous venons d'effleurer n'est rien d'autre que ce que l'on appelle le problème de l'unité de la conscience, un des faits les plus importants mais encore des plus contestés de la psychologie.

§ 9. Récapitulons, pour conclure, les résultats de nos discussions relatives à la différence entre les phénomènes psychiques et physiques. Nous avons d'abord illustré par des *exemples* la particularité des deux classes. Nous avons ensuite défini les phénomènes psychiques comme des *représentations* ou des phénomènes reposant sur des *représentations*, tous les autres phénomènes étant des phénomènes physiques. Puis nous avons parlé de l'*étendue* où certains psychologues ont vu le caractère propre de tous les phénomènes physiques, cette étendue étant censée absente de tous les phénomènes psychiques. Mais cette opinion s'est heurtée, nous l'avons vu, à des contradictions, et il faudra d'autres recherches pour tirer la chose au clair. Tout ce qui a pu être établi jusqu'ici, c'est que tous les phénomènes psychiques apparaissent réellement comme inétendus. Nous avons ensuite trouvé, comme particularité distinctive de tous les phénomènes psychiques, l'*inexistence intentionnelle*, le rapport à quelque chose à titre d'objet. Aucun des phénomènes physiques ne présente rien de tel. Nous avons encore défini les phénomènes psychiques comme étant exclusivement l'*objet de perception interne* ; seuls ils sont, en conséquence, perçus avec une évidence immédiate ; ils sont même, au sens rigoureux du mot, les seuls perçus (*wahrgenommenen*). En conséquence de quoi nous avons ajouté qu'on pouvait les définir comme les seuls phénomènes qui possèdent, outre l'existence intentionnelle, une *existence effective*. Nous avons enfin souligné comme caractère distinctif que malgré toute leur multiplicité, nous percevons *toujours comme unité* les phénomènes psychiques, tandis que les phénomènes physiques, perçus en même temps, nous apparaissent tous, de façon différente, comme des phénomènes partiels d'un unique phénomène.

Ce qui caractérise le mieux sans aucun doute les phénomènes psychiques, c'est ce caractère d'inexistence intentionnelle. En y joignant les autres particularités indiquées, nous pouvons considérer maintenant que les phénomènes psychiques sont nettement définis par rapport aux phénomènes physiques.

Nécessairement, nos explications des phénomènes psychiques et physiques contribueront à éclairer les définitions que nous avons données

de la science psychique et de la science de la nature. Nous avons dit en effet que les sciences de la nature étaient l'une la science des phénomènes physiques et l'autre celle des phénomènes psychiques. Il est facile de reconnaître à présent que ces définitions impliquent toutes deux tacitement certaines restrictions.

C'est surtout vrai de la définition qui concerne les sciences de la nature. En effet, elles ne traitent pas de tous les phénomènes physiques ; elles ne traitent pas de ceux qui se présentent dans l'imagination, mais uniquement de ceux qui se manifestent dans la sensation. Et, même pour ces derniers, elles ne fixent leurs lois que pour autant qu'ils dépendent de l'excitation physique des organes des sens. On pourrait définir ainsi l'objet scientifique des sciences de la nature : un effort pour expliquer la succession des phénomènes physiques correspondant à des sensations normales et pures (c'est-à-dire qui ne sont pas influencées en partie par des états et des processus psychiques particuliers), en admettant que nos organes des sens subissent l'action d'un monde à trois dimensions comme l'espace et à direction *unique* comme le temps¹. Sans expliquer la nature absolue de ce monde, les sciences ainsi définies se contenteraient de lui attribuer des forces capables de produire les sensations et d'influer réciproquement sur leur action, et elles détermineraient pour ces forces les lois de coexistence et de succession. Grâce à ces lois elles établiraient ensuite indirectement celles qui concernent la succession des phénomènes physiques des sensations quand, faisant scientifiquement abstraction de toutes ses conditions psychiques secondaires, on admet qu'elles se produisent à l'état pur et sans altération de la sensibilité. — Telle est par conséquent l'interprétation assez compliquée qu'il faut donner à l'expression « phénomènes physiques », si on la prend comme synonyme de sciences de la nature².

Nous avons vu cependant que l'expression « phénomène physique » est parfois abusivement appliquée aux forces dont on vient de parler. Et comme il est normal de dire que l'objet d'une science est ce dont elle fixe

1. Cf. Überweg (*System der Logik*), dont nous ne pouvons, il est vrai, approuver l'exposé sur tous les points. Il a tort, en particulier, quand il dit que le monde des causes extérieures s'étend de façon spatiale et temporelle, au lieu de dire que ce monde s'étend d'une façon qui apparaît comme spatiale et comme temporelle.

2. Cette explication n'est pas absolument telle que Kant l'aurait exigée, mais elle se rapproche autant que possible de ses propres explications. À certains égards, elle est également assez proche des idées de J. Stuart Mill (*Contre Hamilton*, chap. 11), sans toutefois concorder sur tous les points essentiels. Ce que Mill appelle possibilités permanentes de sensation (*Permanent possibilities of sensation*) est étroitement apparenté à ce que nous avons appelé forces. Dans quelle mesure nous nous rapprochons du point de vue d'Überweg, sur quel point essentiel nous nous séparons de lui, on l'a vu dans la note précédente.

Brentano distingue (après Descartes) trois classes de phénomènes psychiques en fonction des modes de conscience possible d'un objet : la représentation, le jugement et les émotions (les phénomènes de l'amour et de la haine). Il s'agit de trois modes de la vie intentionnelle. La représentation est la relation la plus pauvre à l'objet primaire ; c'est la simple présence à la conscience d'une sensation. Le jugement lui est plus complexe comme affirmation d'une vérité ou rejet d'une erreur. Ainsi tout acte psychique est soit une

représentation, soit est fondée sur une représentation (ou des représentations). Voir p. 93-94.

sentiment défini. Et chaque fois que nous désirons quelque chose [...], nous pensons ce que nous désirons¹. »

Mais Herbart va plus loin. Il réduit tous les autres phénomènes à certains états représentatifs, qu'il est possible de déduire d'autres représentations. C'est là une opinion contre laquelle différents auteurs, et Lotze tout spécialement, ont à plusieurs reprises fait valoir des raisons décisives. Entre autres J. B. Meyer en a tout récemment pris le contre pied dans un assez long passage de son ouvrage consacré à la *Psychologie de Kant*. Mais il ne s'est pas contenté de réfuter que les sentiments et les désirs puissent être déduits de représentations; il a soutenu que des phénomènes de cette espèce pouvaient également exister sans aucune représentation². Meyer croit même que les animaux inférieurs n'ont que des sentiments et des désirs, sans représentations, que la vie des animaux supérieurs et des hommes commence également par de simples sentiments et de simples désirs, tandis que la représentation ne s'y ajouterait qu'à un degré plus avancé de développement³. Il semble ainsi s'opposer également à notre propre assertion.

¹⁴ Cependant, si je ne m'abuse, la contradiction est plus apparente que réelle. D'après plusieurs de ses déclarations Meyer me semble attribuer à la notion de représentation un sens plus étroit que nous n'avons fait, alors qu'il élargit dans la même mesure la notion de sentiment. « La représentation commence, dit-il, là où la modification que nous éprouvons dans notre propre état peut être considérée comme la conséquence d'une excitation extérieure, même si cet acte ne s'exprime d'abord que par notre effort incessant pour découvrir par la vue ou le toucher un objet extérieur. » Si Meyer entendait par représentation la même chose que nous, il ne pourrait s'exprimer de la sorte. Il comprendrait qu'un état tel que celui qu'il nous décrit comme le début de l'acte représentatif contient déjà une grande quantité de représentations, par exemple des représentations de succession temporelle, de juxtaposition spatiale, de cause et d'effet. S'il faut déjà la présence de tout cela dans l'âme pour qu'il se forme une représentation dans le sens de Meyer, il est évidemment clair qu'une telle représentation ne peut être le fondement de toute autre manifestation psychique. Mais la présence (*Gegenwärtig-sein*) même de tout ce qu'on vient d'énumérer,

1. *Psychologie als Wissenschaft*, II^e partie, section 1, chap. 1, § 103. Voir également Drobisch, *Empirische Psychologie* <nach naturwissenschaftlicher Methode, Leipzig 1842>, p. 38 et 348, et d'autres philosophes de l'École de Herbart.

2. *Kants Psychologie*, Berlin, 1870, p. 22 sq.

3. *Ibid.*, p. 94.

constitue déjà une représentation (*Vorgestellt-sein*) au sens que nous donnons à ce mot. Or cette présence est présupposée par tout phénomène conscientiel: qu'on considère quoi que ce soit qui apparaisse à la conscience, avec haine, amour ou indifférence; qu'on l'accepte ou qu'on le rejette ou qu'on réserve entièrement son jugement, on ne peut mieux s'exprimer qu'en disant qu'on se représente cet objet. Dans le sens que nous donnons au mot *représenter*, être représenté est synonyme d'*apparaître*.

Que tout sentiment, même le sentiment le plus vulgaire de plaisir et de déplaisir, soit conditionné par une représentation entendue en ce sens, Meyer le reconnaît lui-même; mais, comme il use d'une terminologie différente de la nôtre, il ne parle plus de représentation, mais déjà de sentiment. C'est ce qui me semble du moins ressortir du passage suivant: « Entre le sentir et le non-sentir, il n'y a pas de moyen terme. [...] La forme la plus simple de la sensation suppose seulement que nous sentions le changement, qui résulte d'une excitation quelconque, dans notre corps ou dans une partie de ce corps. Les êtres dotés d'une sensation de ce genre n'auraient alors qu'un sentiment de leur propre état. Ce sentiment vital de ce qui se passe sous notre propre peau pourrait bien être lié directement à une excitabilité différentielle de l'âme à l'égard des changements qui lui seraient utiles ou nuisibles, quand bien même cette excitabilité nouvelle ne résulterait pas simplement de ce sentiment; [...] et une telle âme pourrait avoir, à côté de la sensation, des sentiments de plaisir et de déplaisir...¹. » Nous le voyons donc: ce qui, à notre avis, mériterait seul le nom de sentiment se présente, d'après Meyer lui aussi, comme une seconde manifestation après une première qui appartient au concept de représentation telle que nous l'entendons et constitue la condition indispensable de la seconde manifestation. Traduite dans notre langue, l'opinion de Meyer ne paraît donc plus s'opposer à la nôtre.

¹¹⁶ Il en va peut-être de même pour d'autres psychologues qui pensent comme Meyer. Pour certaines sensations de plaisir ou de douleur, nous admettons bien qu'on puisse nier l'existence d'une représentation au sens où nous l'entendons. On est, en tout cas, tenté de le faire. Cela s'applique

1. *Kants Psychologie*, p. 92; J.-B. Meyer semble donner au mot de sensation le même sens qu'Überweg dans sa *Logique*, I, § 36 (2^e éd. p. 64): « La perception diffère de la simple sensation [...] en ceci: dans la sensation, la conscience est attachée seulement à l'état subjectif, mais, dans la perception, elle s'attache à un élément qui est perçu et [...] s'oppose donc comme un objet étranger à l'acte de percevoir. » Même si Überweg avait raison de distinguer ainsi la sensation de la perception, il n'en resterait pas moins que la sensation impliquerait une représentation au sens où nous entendons ce mot. Nous montrerons plus loin pourquoi nous estimons sa conception erronée.

Brentano ajoute (p. 93): « Rien ne peut être jugé, mais rien non plus ne peut être désiré, rien ne peut être espéré ou craint, qui n'ait d'abord été représenté »; puis (p. 98) « Nous pouvons considérer comme indubitablement correcte cette définition des phénomènes psychiques: ce sont bien des représentations, ou bien ils ont pour fondement des représentations ». Par rapport aux autres classes d'actes, la représentation est indépendante; elle est aussi simple et universelle. Passer de la représentation au jugement, c'est passer d'une relation à l'objet à une autre. La représentation est donc l'acte par lequel quelque chose nous apparaît et il faut bien que quelque chose soit donné pour qu'il puisse faire l'objet d'un jugement ou d'une émotion. C'est donc le mode premier de l'intentionnalité par lequel il y a objet. Il y a un primat intellectualiste de la représentation, qui est pour Brentano le seul acte objectivant et qui sera pour Husserl le fondement des autres actes objectivants, notamment les actes affectifs et volitifs. La perception, l'attitude théorique, la perspective gnoséologique; voilà le mode privilégié de la relation à l'objet. C'est avec cela que Levinas va vouloir rompre en disant que l'éthique est une philosophie première.

La définition de la représentation n'engage rien moins que la définition de la conscience elle-même. En effet dans cette nouvelle compréhension de la conscience qui s'ouvre avec la phénoménologie, la représentation n'est pas ce qui donnerait accès (plus ou moins bien) à l'objet et elle est cette fois l'objet lui-même en tant qu'il est apparaissant, et c'est cette nouvelle perspective que Husserl va radicaliser. L'intentionnalité marque que la conscience est ouverte sur le monde, qu'il y a un donné, même si l'expression d'« expérience interne » demeure un présupposé métaphysique que Husserl va remettre en cause. Ici la psychologie est encore philosophie première ; elle est la condition des autres disciplines. Le plus important est de bien voir que cette thèse qui fait de la représentation l'apparaître même de l'objet porte en elle rien moins que le dépassement de l'alternative idéalisme/réalisme qui est une impasse philosophique. L'objet n'est ni purement dedans, ni purement dehors, puisqu'il se donne à la conscience et que la conscience n'est pas autre chose que cette ouverture à l'objet. La représentation n'est donc pas un double, une simple image mentale de ce qui serait déjà donné extérieurement, mais elle est la présence même de l'objet dans laquelle il devient phénomène.

Dans ce chemin vers la compréhension de la représentation comme phénomène, Husserl va également hériter de Bolzano dans *La théorie de la science*, qui lutte lui également contre l'idée que le monde ne serait que ma représentation et que la représentation ne serait que psychologique. Tout le travail de Bolzano est de faire la différence entre les représentations purement subjectives (les pensées) et la représentation « en soi (*an sich*) » d'étoffe objective. P. 144-145 Bolzano montre que la représentation subjective est tout ce qui dépend du sujet (sens large habituel) et que la représentation objective est, elle, unique et indépendante des sujets. Voir les articles sur Bolzano indiqués sur ecampus. Ainsi Bolzano veut accéder au sens étroit de la représentation conceptuelle ; le sens d'un objet étant alors ce qui se donne à toute subjectivité. Par exemple « le rouge » ou « le rien ». Ces représentations conceptuelles sont des parties de proposition. Il s'agit donc bien de penser une représentation qui ne soit pas un simple contenu mental, mais qui soit un contenu objectif et indépendant des actes de représenter. On voit en quoi cela prépare l'intentionnalité selon Husserl.

Dès lors, selon Bolzano, il peut y avoir des représentations sans objet comme « montagne d'or » ; néanmoins elles se dirigent toujours vers un objet, elles le visent. Il en va de même pour « rien », « carré rond » ou encore « vertu verte ». Ce sont des représentations contradictoires ou des non-sens et aucun objet ne peut leur correspondre. Néanmoins, même dans cette situation limite il y a un sens qui est visé. La thèse de Bolzano est tout de même qu'il y a des vérités en soi connaissables et qui sont indépendantes des vécus subjectifs. En effet, la vérité première en soi est que j'ai des représentations. La limite est donc la représentation sans objet, qui n'a pas de matière, pas de consistance. Sur ce point Husserl sera marqué par Bolzano par l'intermédiaire de Twardowski (élève de Brentano) qui distingue, dans *Les objets intentionnels*, 3 aspects de la représentation :

1. L'acte psychique
2. Son contenu
3. L'objet sur lequel l'acte est dirigé

Il est possible à la subjectivité intentionnelle de se donner des représentations d'objets qui en réalité n'existent pas. Tel est le paradoxe de la représentation sans objet et c'est ce paradoxe qui conduit au renouvellement de l'idée d'intentionnalité et à l'idée husserlienne de noème, ce que Twardowski nommait un contenu de représentation. La théorie du noème est une réponse au paradoxe de la représentation lié à l'écart entre la chose apparaissant et transcendante et le vécu immanent. Husserl va montrer comment l'être transcendant est constitué par la conscience. Ce bref historique vise à montrer que la conception husserlienne de l'intentionnalité qui met fin à l'ancienne métaphysique de la représentation et à ses impasses est une réponse aux apories de la représentation comme séparation entre le vécu et le donné transcendant. L'objet intentionnel n'est pas du tout l'image mentale d'une chose transcendante, c'est bien au contraire la chose même en tant qu'elle apparaît à partir des actes de la subjectivité. Tout objet est une synthèse et rien n'est hors de la conscience.

Ainsi, pour reprendre le paradoxe, une représentation comme « montagne d'or » peut n'avoir aucune réalité existante, c'est néanmoins un objet intentionnel, un sens formé par la conscience, visé par elle. Il y a une séparation entre l'objet de la représentation et l'existence de cet objet. Dès lors, ce que Husserl retient de Twardowski, c'est que l'objet intentionnel n'est en rien une « copie » d'une réalité naturelle. Être pour l'objet, c'est être constitué par la conscience, et comme le dira le § 49 des *Idées directrices pour une phénoménologie*, en dehors de cela il n'est rien. La représentation sans objet est bien alors ce qui permet d'étudier la distinction entre :

1. L'acte de représenter (ou juger)
2. L'objet immanent ou intentionnel.
3. Ce qui se tient en face. L'objet transcendant visé.

Ainsi on peut reprendre la thèse que toute représentation a un objet, même si cet objet est comme le « vertu verte » un non-sens, ou comme le « carré rond » une contradiction. Il y a toujours un quelque chose qui est pensé. Même « carré rond » conserve un ultime reste de position. On peut donc dire qu'il y a au moins 3 types d'objets :

1. Les objets réels. La table que je vois.
2. Les objets intellectuels. Le cercle que toute subjectivité pense et qui n'a d'être que dans la représentation.
3. Les objets contradictoires comme carré rond.

Cette distinction est notamment celle réalisée par Meinong en 1904 dans *Théorie de l'objet*. Tout cela est dirigé contre la distinction du représentant et du représenté, qui conduit Husserl à dire qu'il serait sans doute préférable de se passer du terme de représentation, car il semble porter en lui une telle séparation. Mais en même temps il semble bien impossible de se passer du terme de représentation. C'est pourquoi la représentation va prendre un autre sens et devenir une véritable donation par rapport à laquelle ce qui est antérieur est pré-donné (sensations, rétentions, etc.). Sur cette hésitation de Husserl à propos du terme de représentation voir le texte des *Articles sur la logique* p. 132-133 :

Berkeley combat avec tant d'ardeur sous ce nom) sont des représentations de propriétés; elles ne peuvent pas être représentées séparément de leurs supports et elles ne peuvent pas non plus exister sans eux; elles ne peuvent que faire l'objet d'une attention pour elles-mêmes. Dans leur *Logique*, Höfler et Meinong ajoutent encore que l'impossibilité d'exister séparément constitue une évidence.

Il me semble que toutes ces définitions et celles qui sont analogues souffrent du défaut d'opérer avec des expressions aussi vagues et prêtant autant à malentendu que « représenter pour soi-même », « représenter séparément », sans délimiter d'une manière bien tranchée leur signification et sans distinguer nettement leurs marques caractéristiques. Pour autant qu'elles visent quelque chose de juste, elles ne peuvent manifestement rien vouloir dire d'autre que ce que nous avons essayé de préciser plus haut. Je dois aussi objecter à Berkeley qu'il n'est pas psychologique de recourir aux choses existantes. J'ai d'ailleurs évité, pour de bonnes raisons, de parler de *représentations* abstraites et concrètes. Je pense que c'est un bon principe d'éviter, partout où c'est possible, un nom aussi équivoque que « représentation ». On a opposé que abstrait et concret sont des termes qui ne peuvent être employés que pour des représentations, mais pas pour des choses représentées (1). Pour des choses, certainement pas; mais pourquoi pas pour des contenus? Les choses ne sont pas les contenus effectifs de nos représentations, mais des unités objectives, donc des contenus présumés (*vermeintliche*), simplement intentionnés (*intendirt*).

La raison de la distinction entre le concret et l'abstrait est cherchée souvent, sinon presque toujours, dans le mode du représenter, plus précisément : dans le mode de l'activité psychique par lequel l'un et l'autre viennent à être remarqués particulièrement. C'est

[167]

[166] (1) A. MEINONG, Phantasievorstellung und Phantasia, *Z. f. Philos.* u. phil. Kr., 95 Bd. (1889), p. 202.

de la transposition est claire : si les contenus de concept et les objets étaient donnés effectivement, les rapports concernés pourraient alors eux aussi être connus intuitivement; et puis en règle générale nous n'avons aucun savoir explicite du caractère imparfait de la représentation re-présentative (*des repräsentativen Vorstellens*), la transposition n'est même pas remarquée.

Un contenu partiel qui, au moyen de son rapport au tout, sert à déterminer celui-ci ou bien est appelé à servir à cela, reçoit le nom de marque distinctive (*Merkmale*) de ce tout. Il y a des marques distinctives abstraites et des marques distinctives concrètes, et même des concrètes au sens absolu (par exemple le monument qui sert de symbole (*das Wahrzeichen*)^a à une ville).

[166]

§ 3. Remarques critiques

On définit parfois la différence entre représentations concrètes et représentations abstraites, en disant que les premières peuvent être représentées pour elles-mêmes, alors que les dernières ne peuvent être que remarquées pour elles-mêmes. De la polémique que Berkeley a menée contre Locke, on peut dégager ce qui suit comme étant sa conception propre : des représentations concrètes sont des représentations de choses ou de parties de choses. Elles se caractérisent par ceci qu'elles peuvent être représentées séparément des choses ou des parties auxquelles elles sont liées : par exemple une tête, un nez pour eux-mêmes, séparément de l'homme auquel ils étaient représentés appartenir à l'origine. Les objets et les parties de cette sorte pourraient aussi exister séparément de tous ceux auxquels ils sont liés. Les représentations abstraites (mais naturellement pas celles que

[165]

^a Ce mot allemand n'a pas de correspondant exact en français. Il désigne en tête un un édifice qui sert généralement d'emblème à la ville où il se trouve ; par exemple la Tour Eiffel pour Paris, la Tour penchée pour Pise, la statue de la Liberté pour New York, la place Rouge pour Moscou, etc.

II La genèse des représentations selon Husserl

On a vu que Husserl n'aime pas, au moins dans ses premières œuvres, le terme de représentation qu'il juge équivoque. Il précise même que pour éviter cette obscurité on ajoute souvent des déterminations comme représentation « subjective », « objective », « réaliste », etc. mais que cela ne semble qu'ajouter encore de l'indétermination, car on serait toujours dans une impasse en opposant forme et contenu. Husserl, comme Hegel avant lui, veut dénoncer ce contresens représentatif qui consiste à opposer réalité donnée et réalité pensée. Dans le texte de 1894 issu des *Articles sur la logique* dont on vient de parler il dit bien que parler de représentations concrètes et abstraites brouille l'idée même de représentation. Il est impossible de dire qu'il y a d'un côté des choses représentées et de l'autre des représentations intérieures. Toute la pensée de l'intentionnalité va montrer que ce sont les contenus eux-mêmes qui apparaissent selon leur propre mode de donnée. Le mode de cette donnée ne dépend pas du sujet, mais de l'objet lui-même. Dès lors, « abstrait » et « concret » ne sont pas des modalités de la conscience, et ce sont les objets eux-mêmes qui se donnent soit comme concrets, soit comme abstraits. Un objet immanent se donne d'une manière absolue à la conscience ; une chose sensible se donne par esquisses. Il est ainsi possible de faire la différence entre l'image d'une maison et la perception d'une maison. Ainsi Husserl s'oppose à toute la conception classique de la donation en montrant qu'il y a une complexité et une diversité de la donation, alors que pour la théorie classique au contraire tout se donnait de la même façon et c'était le travail de la représentation que de faire des différences, par exemple celle du concret et de l'abstrait. L'effet de rupture de Husserl est de montrer que le concret et l'abstrait ne sont pas conçus, ils sont perçus. Le rouge n'est pas abstrait par un acte intellectuel de l'objet rouge ; il est perçu comme un moment dépendant de cet objet, comme pouvant en être séparé (l'objet pourrait être bleu) ; donc il est perçu comme une abstraction. Dès lors, l'abstraction n'est pas ce qui vient après l'expérience, mais ce qui est au cœur de l'expérience. C'est une façon de dire que l'intuition est la seule et unique source de la réalité. En conséquence la différence entre l'objet réel et l'objet imaginaire va porter sur le mode de donnée.

Dans la troisième des *Recherches logiques* (II, 2, p. 21 de la traduction) Husserl réitère sa méfiance envers le terme de représentation : « Ce qu'exprime ici le mot de représenter est plus nettement indiqué par celui de penser », mais au-delà de cela il énonce une proposition décisive : « Ce que nous ne pouvons penser ne peut pas exister, et ce qui ne peut pas exister, nous ne pouvons pas le penser ». Le premier moment énonce une règle logique classique qui consiste à dire que ce qui n'est pas pensable ne peut pas être, mais le second moment marque que la pensée, justement quand elle n'est pas une simple représentation subjective, quand elle est une représentation au sens fort, est ce qui s'ajuste à la donnée de la chose ; elle suit sa manifestation. Jamais une pensée ne peut se réduire à n'être qu'une simple représentation

subjective et elle ne prend sa consistance que par rapport au réel, à ce qui se donne de la chose. Ainsi, et tel va être la nouveauté de l'analyse phénoménologique, c'est l'objet lui-même qui fixe la possibilité de sa connaissance. On est avec Husserl dans une ontologie concrète⁵.

Dès lors si les choses physiques sont « représentées » par la subjectivité, elles ne sont pas de simples représentations. De même je me représente l'autre moi (Husserl parlera d'apprésentation), mais il n'est pas une représentation. La chose physique ou l'autre moi sont là devant nous, en chair et en os, donnés. Certes je peux toujours me tromper sur ce qui se donne, je peux mal interpréter la donnée, mais il y a une certaine indubitabilité de la donnée. Ce caractère indubitable est ce qui atteste que ce qui se donne ne saurait être une simple représentation, au sens d'une image mentale indépendante de toute existence de l'objet. Husserl s'oppose ici au « représentationnalisme », parce qu'il développe une nouvelle compréhension du phénomène. Il y a donc deux thèses qu'il ne faut pas opposer :

1. La chose n'est pas une représentation au sens d'une hallucination subjective.
2. Son être est lié à des jugements, son sens est constitué. Notamment dans la science. Toute science est un système de représentations.

Or montrer comme Husserl le fait que tout objet est à la fois donné et visé, c'est la plus profonde réfutation du phénoménisme. Ainsi il y a une évidence qu'il y a quelque chose de donnée, même s'il n'y a pas d'évidence adéquate de la donnée : tel est le mode de donnée de la chose sensible. Comprendre que l'objet est à la fois une donnée de soi-même et la visée d'un sens par la conscience, c'est ne plus manquer l'intentionnalité de la conscience. L'intentionnalité signifie que le rapport à l'objet n'est rein d'extérieur à la conscience et que l'objet résiste à ma visée. Penser ou se représenter, ce n'est donc pas être dans une intériorité par rapport à une extériorité. L'intentionnalité est pour la conscience une manière d'être dehors ; ce qui n'est pas incompatible avec l'idée que la conscience est une sphère d'être close sur elle-même. De cette façon se trouve brisée la conception classique de la représentation comme simple intériorité. En effet, l'impasse représentative, c'est toujours l'opposition brutale de l'intériorité et de l'extériorité. Dès lors l'intentionnalité n'est pas le rapport de la conscience à ce qui est extérieur à elle, mais elle est la présence de la conscience à l'apparaître de l'objet. Tout l'enjeu est de comprendre que c'est l'intentionnalité elle-même qui est le principe de l'apparaître des choses. Cela permet d'en finir avec une conception mentaliste de la conscience comme fermée sur elle-même, comme intériorité close. La conscience n'est que dans son rapport à ce qui se donne à elle et qu'elle vise. Husserl pourra dire que tout objet est un objet intentionnel, un noème. Il n'y a donc pas deux objets : l'objet en moi (la représentation subjective) et l'objet hors de moi (la chose en soi). Sur ce point il est essentiel à Husserl de rompre avec Brentano en particulier et en générale avec toute la métaphysique de la représentation. Certes je peux viser des objets qui n'existent pas, comme Zeus, ou dont l'existence n'est que présumée, mais il s'agit encore d'un mode de l'intentionnalité. L'objet n'est pas pour autant dans la conscience ; il est ce que Husserl nomme une transcendance intentionnelle. D'une manière générale l'objet n'est pas non plus au-delà de la conscience et il est l'idéal d'une évidence adéquate. Toute la rupture avec l'attitude naturelle consiste à se

⁵ Sur cette question voir l'ouvrage de J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997, p. 167.

délivrer de l'opposition spontanée entre la chose elle-même et sa représentation. Il n'y a pas de représentation « mentaliste » ; il n'y a pas non plus de représentation « réaliste » et dans ces deux thèses on manque l'intentionnalité de la conscience.

Dans la cinquième des *Recherches logiques* Husserl reprend l'idée que l'obscurité du terme de représentation tient à ce qu'il signifie parfois l'acte, parfois la matière de l'acte. Cela le conduit à une autre définition de la représentation dans le § 33 (II, 2, p. 269) : « Comprendre sous la détermination de représentation tout acte dans lequel quelque chose s'objective ». Husserl peut alors reprendre l'idée que tout acte qui n'est pas lui-même une représentation doit être fondé dans une représentation. Il peut alors distinguer par leur mode de donnée la perception, le souvenir, l'attente et l'imagination. C'est bien la fin de toute conception d'une représentation-image. La représentation est tout entière la relation à quelque chose qui s'objective. Ainsi sur la perception qui est toujours une aperception se fonde le souvenir qui lui-même rend possible l'imagination qui est une modification de neutralité du souvenir. On pourrait ajouter la présence d'autrui, l'appréhension. Il s'agit de 4 modes de la donnée qui sont liés entre eux.

La proposition que *tout vécu intentionnel ou bien est lui-même une (simple) représentation, ou bien a une représentation pour base*, ainsi qu'il résulte des recherches précédentes, se révèle comme une *pseudo-évidence*. L'illusion repose sur l'ambiguïté signalée à l'instant du mot de représentation. Dans sa *première partie*, cette proposition, si on la comprend bien, parle de la représentation au sens d'une certaine *espèce d'actes*; dans sa *seconde partie*, elle en parle au sens de la simple matière de l'acte (avec les compléments indiqués plus haut)¹. Cette *seconde partie, prise en elle-même, c'est-à-dire la proposition tout vécu intentionnel a une représentation pour base, serait, pour autant qu'on interprète la représentation comme une matière complétée², une évidence authentique*. La proposition devient fausse et nous la combattons si l'on interprète la représentation, dans ce cas également, en en faisant un *acte*.

A ce point toutefois surgit une difficulté qui nous invite à la circonspection. N'y a-t-il qu'une manière d'interpréter la « représentation » comme un *acte*? La proposition en question n'autorise-t-elle pas peut-être d'autres interprétations qui échapperaient à nos objections? En ce cas, notre exposé serait sans doute tout à fait correct en ce qui concerne le concept de l'acte de représenter qu'il présuppose conformément à l'explication courante de ce mot; mais il ne le serait pas relativement à d'autres concepts de représentation et aux nouvelles interprétations qu'ils rendent possibles de cette proposition chargée d'une multiplicité de sens.

§ 33. RÉHABILITATION DE CE PRINCIPE GRACE A UN NOUVEAU CONCEPT DE REPRÉSENTATION NOMMER ET ÉNONCER

La question se pose donc de savoir si cette proposition ne peut être intégralement maintenue si l'on s'appuie sur un autre concept de représentation.

A l'unité de l'acte correspond, dans chaque cas, l'unité objective

qui lui appartient, l'unité de l'objectivité (entendue ici dans son sens le plus large), à laquelle cet acte se rapporte « intentionnellement ».

Or, nous avons trouvé que la proposition qui fait l'objet de notre analyse était discutable en tant qu'elle entendait par représentation un certain acte qui devait se rapporter à cette unité objective tout entière de chaque acte et lui servir de base : l'état de choses qui est présumé dans le jugement, désiré dans le souhait, supposé dans la supposition, etc., serait nécessairement un état de choses représenté et représenté dans un acte original de « représentation ». Le terme de représentation désignerait, dans cette interprétation, la « simple » représentation, une espèce d'acte que nous avons explicité et illustré par l'exemple de la simple compréhension de mots détachés du contexte, ou encore par la simple compréhension de propositions énonciatives entendues, par rapport auxquelles « nous nous comportons d'une manière totalement neutre ». Mais cette proposition acquiert aussitôt un sens nouveau et indiscutable, quand nous introduisons sous le terme de *représenter* un nouveau concept, précisément celui qui s'impose particulièrement parce que c'est à lui que nous sommes amenés quand nous parlons *des noms en tant qu'expression de représentation*. Alors, sans doute, nous n'avons plus le droit d'exiger que cette représentation embrasse intentionnellement dans chaque acte l'unité objective tout entière. Nous pouvons, dès lors, *comprendre sous la dénomination de représentation tout acte dans lequel quelque chose s'objective pour nous dans un certain sens étroit*, par exemple en vertu des perceptions et des intuitions parallèles qui appréhendent d'un seul coup et tiennent l'objet sous un seul rayon intentionnel (*Merkmingsstrahl*)¹, ou aussi en vertu des *actes non diversifiés² posant le sujet dans des énoncés catégoriques³, des actes de simple supposition*, figurant comme prémisses dans des actes d'énonciation hypothétique, etc.

Nous avons ici en vue la distinction suivante qui est de la plus haute importance du point de vue descriptif :

Quand nous effectuons un *jugement*, un acte de prédication se

Husserl cherche à sortir de l'obscurité le terme de représentation et pour cela il est nécessaire de se libérer de toute idée de la représentation-image. La seule façon d'y parvenir est de s'attaquer à ce qui en est la source, à savoir la contradiction de l'attitude naturelle. Cette contradiction est celle de toute philosophie de la représentation jusqu'à maintenant. Il est possible de formuler ainsi cette contradiction :

- Dans la perception je n'ai affaire qu'au perçu, dans le souvenir qu'au souvenu, dans l'attente à ce qui est attendu. Il y a là une certitude : je ne peux pas douter de ma perception, de mon souvenir et de mon attente.
- Je pose également qu'à ces vécus correspondent des objets réels, que la perception de cet arbre renvoie à l'existence de cet arbre. Or il n'y a là aucune certitude sur cette position d'existence.

La thèse de Husserl est que je n'ai affaire qu'à des phénomènes. C'est en s'en tenant purement et simplement au phénomène que la représentation change de sens et qu'elle n'est plus l'unification extérieure par une image de la donnée des sensations. Une telle modification de la compréhension de la représentation n'est en rien une chute dans le subjectivisme, puisque la représentation devient un mode de donnée de l'objet à la conscience. Le souvenir est une représentation, c'est-à-dire la façon dont un événement passé est présent à la conscience toute en étant absent. Le passé n'existe pas en dehors du souvenir. Le souvenir n'est donc pas une simple reproduction « psychique » de ce qui aurait été vécu.

Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl met en évidence comment la mélodie se constitue dans la rétention (ou souvenir primaire), puis dans le souvenir. Tout objet, telle la mélodie, est une représentation, c'est-à-dire une synthèse temporelle. On a déjà dit que la représentation engage la définition de la conscience, mais justement selon Husserl la conscience est toujours une synthèse, mais pas au sens de Kant. Au nouveau concept de représentation correspond un nouveau concept de synthèse. Il ne s'agit plus d'unifier par une triple synthèse le divers de la sensation et c'est cette fois l'objet lui-même qui se donne comme une synthèse ; la synthèse est l'apparaître même de l'objet. Pour Kant il y a les données sensibles, puis un acte de synthèse, puis une représentation ; selon Husserl la perception est en elle-même une synthèse et donc une représentation. Dès lors, pour reprendre la question du souvenir, les choses passées ne sont pas vues en elles-mêmes, puisqu'elles sont passées, mais elles sont vues en ce qu'elles demeurent présentes dans ma mémoire. Mon enfance est ce que j'en raconte et la représentation doit assurer la présence du passé et pas seulement son absence. Contre Brentano il ne s'agit plus d'unifier de l'extérieur, par l'imagination, le passé et le présent, car dans ce cas le passé serait définitivement perdu. En effet, dans la perception d'une mélodie la perception, le souvenir et l'attente ne sont nullement séparés, mais ont bien lieu dans l'unité d'un même acte intentionnel. Une telle présence du passé est assurée par l'acte (involontaire) de la rétention. Une telle rétention permet de comprendre que le son demeure identique dans la continuité des changements d'une mélodie. Par elle le passé n'est pas transformé en simple fiction, mais il est ce qui demeure plus ou moins en lien avec le présent. Ainsi le souvenir est bien une présence en personne et non une simple image du passé. Cette rétention donne lieu au souvenir secondaire ou ressouvenir et ce qui est important c'est que si le passé (J'ai fait ceci hier) est bien donné comme passé, le souvenir, lui, est bien présent. Le propre du souvenir (par rapport à la rétention) d'une mélodie, c'est qu'elle est présente comme absente. En conséquence, cette nouvelle présentation n'est pas un simple double de la première ; c'est au contraire un autre mode de donnée du même objet. Tout l'enjeu de ces analyses est de gagner l'idée que le ressouvenir n'est pas une fiction, qu'il n'est pas purement subjectif, mais qu'il est la présence du passé sur le mode

de l'absence. Un événement n'est donné comme passé que dans le ressouvenir. D'une manière générale tout objet est un objet temporel immanent, et cela fait qu'il n'y a pas d'objet, ni de monde, sans représentation. Même un orage, ou encore un éclair, est une certaine durée. C'est donc bien dans la représentation que quelque chose se donne comme identique dans le temps. On peut dire alors que le monde est une re-présentation continue, une manière de réévaluer le sens de ce qui se donne à partir du présent. Dès lors, la re-présentation, ce n'est pas autre chose que la vie de la conscience intentionnelle.

On voit là à quel point le renversement de l'attitude naturelle et de sa thèse directrice, à savoir que l'évidence du monde serait apodictique, remet en cause toute la conception de la représentation liée à la compréhension de la vérité comme adéquation de la représentation avec ce qu'elle représente. Selon Husserl, la détermination cartésienne de la représentation demeure mondaine, d'où le souci de l'accord de la représentation avec le donné transcendant. En substituant l'intentionnalité à la représentation, Husserl souhaite partir, lui, de la présence vivante de la conscience à elle-même. Le monde ne va être ni une chose, ni une Idée, mais l'horizon de toute conscience. En montrant que l'évidence du monde n'est pas apodictique, Husserl déplace la question par rapport à la perspective cartésienne. Autrement dit, l'idéalisme transcendantal fait échapper au problème de la vérité objective de la représentation, justement en conduisant à l'idée limite d'une conscience sans monde.

Dans le célèbre § 49 des *Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl montre non seulement que l'expérience peut n'être qu'un rêve cohérent, mais en outre qu'il est toujours possible que l'expérience ne parvienne pas à s'unifier et qu'il n'y ait plus de monde, qu'il disparaisse. L'idée limite consiste à imaginer qu'il n'y ait dans l'expérience que des simulacres et non des objets constants qui se confirment. Dès lors il n'y aurait plus de représentation, car rien ne se donnerait à voir. En effet, la représentation suppose toujours une synthèse dans laquelle il y a quelque chose qui se donne. On peut très bien imaginer que l'expérience se réduise à un ensemble désarticulé d'esquisses d'où aucun sens ne se dégagerait, puisqu'aucune synthèse n'aurait lieu. Par exemple, je peux n'entendre que du bruit, un chaos sonore, qui ne s'unifie pas en une musique. Cette absence d'unité ne tient pas nécessairement à la finitude du sujet, mais peut également tenir à l'objet qui ne parvient pas à se donner dans une synthèse. Le monde peut donc disparaître (comme phénomène !) sans que cela porte atteinte à la donnée de la subjectivité à elle-même. L'expérience se réduirait alors à un flux d'apparences dans lequel plus rien n'apparaîtrait, aucun objet identique. On se trouve bien ici dans un idéalisme radical pour lequel toute chose se trouve constituée par la conscience.

Ainsi en proposant un tout autre concept de perception, qui n'est plus une simple sensation accompagnée de conscience, mais un acte qui donne quelque chose, Husserl peut montrer que la représentation n'est pas une deuxième conscience de la sensation, mais est un acte qui donne quelque chose à voir, un acte objectivant. La différence fondamentale est alors entre la perception (ce qui est donné en personne) et la re-présentation (ce qui est donné sur le monde de l'absence). La représentation n'est plus désormais une simple présentation (perception) dégradée, et doit être cette fois comprise comme un mode de relation à l'objet. Il s'agit alors de montrer que le souvenir n'est pas une perception dégradée, mais est l'acte de donner sens au passé et de me le rendre présent selon un autre mode. On peut étudier sur ce point le § 17 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* :

présent et passé, ils sont du type de ces « perceptions d'un objet temporel » dont nous avons décrit en détail la remarquable constitution d'appréhension. Des objets temporels doivent se constituer ainsi. Cela veut dire : un acte qui prétend donner un objet temporel en personne doit contenir en lui des « appréhensions de maintenant », des « appréhensions de passé », etc., et ce sur le mode d'appréhensions originellement constituantes.

Si nous mettons à présent en rapport le terme de perception avec les différences dans les façons de se donner qu'ont les objets temporels, l'opposé de la perception est alors le souvenir primaire et l'attente primaire (rétention et protention), qui entrent ici en scène, en sorte que perception et non-perception passent continuellement l'une dans l'autre. Dans la conscience qui saisit par intuition directe un objet temporel, par exemple une mélodie, est perçu la mesure, ou le son, ou la partie de son que l'on entend présentement, et non perçu ce qui est dans l'instant intuitionné comme passé. Les appréhensions passent ici continuellement les unes dans les autres, leur dernier terme est une appréhension qui constitue le maintenant, mais qui n'est qu'une limite idéale. C'est une continuité d'accroissement vers une limite idéale ; tout comme le continuum des espèces de rouge converge vers un rouge pur. Mais dans notre cas nous n'avons pas, parallèlement aux nuances individuelles de rouge, des appréhensions individuelles qui pourraient être données en elles-mêmes ; au contraire, nous n'avons toujours, et nous ne pouvons avoir, d'après l'essence de la chose, que des continuités d'appréhensions, ou plutôt un continuum unique, qui se modifie en permanence. Si nous divisons d'une manière quelconque ce continuum en deux parties contiguës, celle qui englobe le maintenant, autrement dit qui est capable de le constituer, se distingue de l'autre et constitue le maintenant « épais », qui se divise aussitôt à son tour en un maintenant plus mince et en un passé dès que nous poussons plus loin la division, etc.

La perception est donc ici un caractère d'acte qui rassemble une

continuité de caractères d'acte, et qui se signale par la possession de cette limite idéale. Une continuité toute pareille sans cette limite idéale est simple souvenir. Au sens idéal, la perception (l'impression) serait alors la phase de la conscience qui constitue le pur maintenant et le souvenir, toute autre phase de la continuité. Mais ce n'est là précisément qu'une limite idéale, quelque chose d'abstrait qui ne peut rien être en lui-même. Il reste au demeurant que même ce maintenant idéal n'est pas quelque chose de différent *to to caelo* du non-maintenant, mais au contraire en commerce continuuel avec lui. Et à cela correspond le passage continuuel de la perception au souvenir primaire.

§ 17. LA PERCEPTION COMME ACTE QUI DONNE EN PERSONNE PAR OPPOSITION A LA REPRODUCTION

A la perception comme ce qui donne en personne le présent, qui a son corrélat dans le passé donné, s'oppose maintenant de façon nouvelle le souvenir, le souvenir secondaire. Dans le ressouvenir un maintenant nous « apparaît », mais il « apparaît » en un tout autre sens qu'en celui où apparaît le maintenant dans la perception (1). Ce maintenant n'est pas « perçu », c'est-à-dire donné en personne, mais re-présenté. Il représente un maintenant qui n'est pas donné. Et de même l'écoulement de la mélodie dans le ressouvenir représente un « tout juste passé », mais il ne le donne pas. Dans la simple imagination également, chaque individualité possède une certaine extension temporelle, elle a son maintenant, son avant et son après, mais le maintenant, l'avant et l'après sont simplement imaginés, tout comme l'objet dans son ensemble. C'est donc un tout autre concept de la perception qui se trouve ici en question. La perception

(1) Cf. Supplément II : Re-présentation et imagination. Impression et Imagination.

est ici l'acte qui place quelque chose sous les yeux comme *lui-même en personne*, l'acte qui *constitue originellement* l'objet. Le contraire est *re-présentation* (Vergegenwärtigung, Re-präsentation) (1) en tant qu'acte qui ne place pas un objet en personne sous les yeux, mais précisément le re-présenté, le place pour ainsi dire en image sous les yeux, même si ce n'est pas précisément sur le mode d'une conscience d'image proprement dite. Il n'est absolument pas question ici d'une *conci- liation continue de la perception avec son contraire*. Jusqu'ici la conscience du passé — j'entends la conscience primaire du passé — n'était pas une perception parce que la perception était prise comme l'acte constituant originellement le maintenant. Mais si nous nommons perception l'acte en qui réside toute origine, l'acte qui constitue originellement, alors le souvenir primaire est perception. Car c'est seulement dans le souvenir primaire que nous voyons le passé, c'est seulement en lui que se constitue le passé, et ce non pas de façon re-présentative, mais au contraire présentative. Le tout-juste-passé, l'avant par opposition au maintenant, ne peut être directement intuitionné que dans le souvenir primaire; c'est son essence que d'apporter cet élément nouveau et spécifique à l'intuition primaire, directe, exactement comme c'est l'essence de la perception du maintenant que d'apporter le maintenant directement à l'intuition. Au contraire le ressouvenir, comme l'imagination, nous fournit seulement une re-présentation; c'est « quasi » la même conscience que l'acte créateur-de-temps, l'acte-du-maintenant ou l'acte-du-passé (*der Zeitschaffende Jetztakt und Vergangenheitsakt*), « quasi » la même, mais modifiée pourtant. Le maintenant imaginé représente un maintenant, mais il ne donne pas lui-même un maintenant, l'avant et l'après imaginés ne font que représenter un avant et un après, etc.

(1) Nous faisons figurer ici le texte allemand entre parenthèses, car l'apposition qu'il contient justifie pleinement le choix effectué par Henri Dussort depuis le début, de traduire Vergegenwärtigung par re-présentation. Même le tiret est dans Husserl. (G.G.)

§ 18. LA SIGNIFICATION DU RESSOUVENIR POUR LA CONSTITUTION DE LA DURÉE ET DE LA SUCCESSION

Quelque peu différemment se présente la signification constitutive des souvenirs primaire et secondaire, quand nous avons en vue, au lieu de la donnée des *objectivités qui durent*, celle de la *durée et de la succession elles-mêmes*.

Supposons que A se produise comme impression origininaire et continue à durer un moment, et qu'à un certain stade du développement, en même temps que la rétention de A, B se produise et se constitue comme B qui dure. La conscience est alors, pendant tout ce « processus », conscience du même A « tombant dans le passé », du même A dans le flux de ces façons de se donner, du même A dans sa « durée », forme d'être appartenant à la teneur de son être, dans tous les points de cette durée. Il en va de même pour B et pour l'intervalle des deux durées, et donc pour celui de leurs instants. Mais il apparaît ici en plus quelque chose de nouveau : B succède à A; est donnée une succession de deux *data* qui durent, avec une forme temporelle déterminée, une extension temporelle qui enveloppe le « l'un-après-l'autre ». La conscience de succession est une conscience donatrice origininaire, c'est une « perception » de ce « l'un-après-l'autre ». Nous considérons à présent la modification reproductrice de cette perception, à savoir le souvenir. Je « répète » la conscience de cette succession, je me la re-présente en me souvenir. Cela, je le « peux », et même « aussi souvent que je veux ». *A priori* la re-présentation d'un vécu se trouve dans le domaine de ma « liberté ». (Ce « je peux » est un « je peux » pratique, et non une « simple représentation ».) Comment se présente donc la re-présentation de la succession des vécus, et qu'est-ce qui appartient à son essence ? On dira d'abord : je me représente en premier lieu A, et ensuite B; si j'avais originialement A-B, j'ai maintenant (si l'indice ' signifie le souvenir) A'-B'. Mais c'est insuffisant, car cela signifierait que j'ai maintenant un

Le but de ce § 17 est de faire la différence entre perception et reproduction de façon à renouveler à la fois le concept de perception et celui de représentation, qui ne va plus être une reproduction imaginaire, mais un autre mode de donnée. La représentation n'est pas du tout une reconstruction après-coup. Le représenté (par exemple le passé) possède lui aussi un être. Il ne s'agit pas pour Husserl de faire la différence entre le présent et le passé (qui peut être perçu dans la rétention), mais entre le perçu et le non-perçu. Il n'y a là aucune dévalorisation de la représentation par rapport à la présentation. Certes, c'est bien la perception qui est originairement donatrice et sans elle il n'y aurait pas quelque chose qui se donnerait dans l'expérience, néanmoins c'est la discontinuité/continuité entre la perception et la représentation qui est constitutive du temps et donc de l'objet.

Il y a quelque chose qui est donné dans le ressouvenir, mais ce qui est alors donné ne se donne pas de soi-même et on peut parler d'une donnée indirecte. Dans le ressouvenir, le maintenant (hier j'étais au cinéma) est donné comme non-donné. Le maintenant passé se donne comme un non-maintenant. Cette fois c'est le souvenir qui est une donnée en personne et non pas ce dont on se souvient.

L'imagination est elle aussi une forme de présentification, mais bien plus libre par rapport à la perception. Ce qui s'y trouve donné est donné en image et non pas en personne. On voit qu'élucider ce qui différencie le souvenir et l'imagination, c'est accéder au cœur de la question de la représentation, à une distinction structurelle de la conscience. Husserl le précisera dans le § 19 en écrivant : « Ne pas donner en personne est précisément l'essence de l'imagination ». On a donc là deux modalités très différentes de la représentation, puisque c'est la différence entre ce qui n'est plus perçu (le souvenir) et ce qui n'est pas perçu (l'imagination). Si toute représentation au sens large est un acte objectivant, au sens étroit elle est un acte dans lequel ce qui se donne ne se donne pas directement en personne.

Perception (Impression et rétention)	ressouvenir	imagination
Une donnée en personne de l'objet	Une donnée indirecte de l'objet. Il n'est plus perçu.	Une donnée d'un objet qui n'est pas perçu
passivité	Liberté partielle	Liberté totale
réel	réel	possible
<i>Gegenwärtigung</i>	<i>Vergegenwärtigung</i>	<i>Vergegenwärtigung</i>

Avec ce nouveau concept de perception (qui n'est donc plus une sensation accompagnée de conscience), Husserl marque que la rupture dans l'expérience passe entre la perception et la représentation. Il ne s'agit pas d'une différence de contenu, mais d'une différence phénoménologique, d'une différence de mode de donnée. Toute perception est originairement donatrice d'un objet et c'est pourquoi elle est le seul lieu véritable de la nouveauté. La représentation est, elle, soit une donnée indirecte (le ressouvenir), soit une donnée en image (l'imagination) ; ce qui signifie que la chose est donnée comme absente. Tout se joue donc entre le souvenir primaire (la rétention) comme présence du passé et le ressouvenir comme présence d'une absence. Ce n'est donc pas la représentation qui est l'origine du temps, c'est le souvenir primaire dans lequel quelque chose s'éloigne dans le passé tout en demeurant lié avec le présent. La souvenir de la mélodie est « quasi » la même perception, le « quasi » indiquant qu'il n'y a pas vraiment de différence de contenu entre la mélodie que je perçois et celle dont je me souviens ; par contre il y a une différence de mode de donnée. Dans la représentation (souvenir et imagination), rien de nouveau ne se donne. Souvenir et

imagination ne sont que des répétitions sur le mode de l'absence. Néanmoins, le ressouvenir est tout de même aussi un acte créateur de mon passé, au sens où à partir du présent je donne sens à ce passé.

Le § 20 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, intitulé (titre de Edith Stein) *La liberté de la reproduction*, développe une dimension tout à fait essentielle de la représentation qui est précisément sa liberté. Dans la perception je subis la contrainte de la donnée et dès lors une mélodie se déroule selon son propre rythme sans que je puisse aller plus vite ou plus lentement, même si parfois je voudrais que cela passe plus vite, quand je m'ennuie, ou quand je voudrais que cela aille plus lentement, qu'un instant de bonheur dure le plus possible. Or il n'y a que dans la représentation que je puisse parcourir la mélodie soit plus vite, soit plus lentement, et cela est une liberté propre de la représentation.

§ 20. LA « LIBERTÉ » DE LA REPRODUCTION

Entre les écoulements, originaire et reproduit, de la « retombée », apparaissent des différences remarquables. L'apparition originaire, et le flux originaire des modes d'écoulement dans l'apparition, est quelque chose de bien fixé, dont nous avons conscience par une « affection », sur lequel nous pouvons seulement porter notre regard (quand nous usons d'une façon générale de la spontanéité de l'attention). Au contraire la re-présentation est quelque chose de libre, c'est un libre acte de parcours, nous pouvons accomplir la représentation « plus vite » ou « plus lentement », plus clairement et plus explicitement ou plus confusément, d'un trait vif comme l'éclair ou en démarches articulées, etc. La représentation est en cela elle-même un événement de la conscience interne et a comme tel son maintenant actuel, ses modes d'écoulement, etc. Et dans la même extension temporelle immanente, en qui elle se produit effectivement, nous pouvons « en toute liberté » loger des fragments plus grands ou plus petits du processus re-présenté avec ses modes d'écoulement, et ainsi le parcourir plus vite ou plus lentement. En ceci restent inchangés les modes relatifs d'écoulement des points re-présentés de l'extension temporelle (en présupposant que se poursuit toujours le recouvrement identificateur). Je ne cesse de me re-présenter toujours la même chose, toujours la même continuité des modes d'écoulement de l'extension temporelle, toujours celle-ci en personne dans un certain mode. Mais quand je reviens toujours à nouveau au même point de départ et à la même succession d'instant, ce même point de départ retombe pourtant sans cesse lui-même, continûment, plus loin.

Husserl ne cessera par la suite de développer cette thèse. On voit donc que la considération de l'intentionnalité modifie les concepts de perception et de représentation et ainsi Husserl met fin à la métaphysique de la représentation qui pose toujours l'existence absolue du monde par-delà sa présence phénoménale et donc dégrade le représentatif par rapport au perceptif et au conceptuel et manque toujours la créativité et la liberté de la représentation. Mettre fin à ce concept traditionnel de représentation, c'est voir que l'être d'une chose est toujours un être que la conscience pose dans ses propres expériences. Il s'agit bien de quelque chose d'identique dans le divers des apparences. Toute chose « réelle » est un sens relatif à une activité de la conscience et la réalité est un mode de donnée par rapport à l'irréalité. C'est la fin du réalisme et du subjectivisme qui sont hélas telle l'hydre de

l'Herne dont les têtes repoussent toujours. Quoi qu'il en soit de cette lutte sans fin contre l'attitude naturelle qui engendre ces deux conceptions erronées de la représentation, c'est bien le critère de l'évidence apodictique qui conduit à rompre avec le réalisme et le subjectivisme d'une pensée de la représentation réduite à un mode dégradé de la conscience. Cette radicalité de la perspective de Husserl, bien des élèves de Husserl l'ont manquée, y compris Merleau-Ponty dans certains passages de *La phénoménologie de la perception*.

L'imagination est une représentation dans laquelle il n'y a pas de position d'existence ; je ne pose pas comme existante la maison que j'imagine. Pourtant la maison imaginée est bien un vécu et le vécu qui imagine cette maison est bien une *cogitatio* actuelle, mais sans que la maison soit donnée comme existante ici et maintenant. Ainsi la maison imaginée est bien un phénomène qui se trouve sur un autre mode que celui de la perception et du souvenir. Cette compréhension phénoménologique de la représentation-image permet de ne plus comprendre l'image comme une perception dégradée. Cela permet à Husserl de dire que la liberté de l'imagination, de cette libre représentation, est le moteur de la science eidétique. Certes, l'imagination n'est pas totalement sans rapport avec le ressouvenir et donc avec une perception et l'imagination demeure une modification de neutralité du souvenir. Néanmoins Husserl veut montrer que l'imagination est en elle-même libératrice et permet de passer du fait à l'essence, puisque tel est l'acte philosophique.

Cette thèse se trouve dans plusieurs textes de Husserl, néanmoins il est particulièrement traité par le § 70 des *Idées directrices pour une phénoménologie*. Husserl y montre que dans l'imagination libre le monde est présent sur le mode du « comme si » ; autrement dit, l'imagination est l'expérience d'un possible. Il s'agit de l'expérience d'un objet qui pourrait être donné, mais qui ne l'est pas. En effet, la représentation imaginative porte sur un objet possible, c'est-à-dire pensable, et non simplement probable. Le probable demeure toujours déterminé par rapport à la facticité, alors que le pensable est libre de toute facticité. Dès lors, la maison imaginée n'est ni un mode dégradé de la maison perçue, ni un simple phénomène psychique ; c'est un phénomène qui a son apparaître propre et qui se constitue en moi comme un objet sur lequel je porte des jugements. Certes, tant que l'imagination en reste à des singularités individuelles comme le centaure, cela ne donne pas lieu à une connaissance rationnelle, mais justement l'imagination peut devenir un élément essentiel de la connaissance rationnelle en donnant accès à des formes-limites ; en cela, notamment en mathématiques, elle permet par exemple des jugements sur l'essence du cercle. Dans toutes les sciences eidétiques l'imagination rend visible les essences. Il y a par elle un accès à la rationalité de l'être.

§ 70. LE RÔLE DE LA PERCEPTION
DANS LA MÉTHODE DE CLARIFICATION
DE L'ESSENCE. LA POSITION PRIVILÉGIÉE
DE L'IMAGINATION LIBRE.

Faisons encore ressortir quelques traits particulièrement importants de la méthode de saisie de l'essence.

[130] Il appartient à l'essence générale de la saisie immédiatement intuitive de l'essence qu'elle peut être accomplie (nous avons déjà insisté sur ce point¹) sur la base de *simples présentifications* de cas singuliers exemplaires. Or la présentification, par exemple l'imagination, peut être si parfaitement claire qu'elle rend possibles, comme on vient de l'expliquer, des saisies et des intuitions évidentes parfaites de l'essence. En général, la *perception originellement donatrice* a ses privilèges face à tous les types de présentifications ; en particulier naturellement la perception externe. Cela, non simplement comme acte d'expérience pour des constats d'existence (*Dasein*) qui ne sont assurément pas en cause ici, mais comme base pour des constats d'essence phénoménologiques. La perception externe prête sa clarté parfaite à tous les moments de l'objet qui sont effectivement parvenus en elle à l'état de donné sur le mode de l'originarité^a. Mais elle offre aussi — éventuellement sous l'effet conjoint de la réflexion qui fait retour sur elle — des illustrations particulières, claires et stables, pour des analyses eidétiques générales de type phénoménologique, plus précisément même pour des analyses d'actes. La colère peut s'évanouir en fumée sous l'effet de la réflexion, se modifier rapidement dans son contenu. Elle n'est pas non plus toujours disponible comme la perception, on ne peut la produire à tout moment par un dispositif expérimental facile à réaliser. L'étudier réflexivement dans son originarité, cela signifie étudier une colère en train de s'évaporer ; ce qui n'est, certes, nullement dénué d'importance, mais qui n'est peut-être pas ce qu'on devait étudier. La perception externe, en revanche, tellement plus accessible, ne « s'évapore » pas sous la réflexion, nous pouvons en étudier l'essence générale,

1. Cf. § 4, p. [12] sqq. (*N.d.A.*)

a. *A Add.* : Et conformément au degré de complétude avec lequel ils le sont.

ainsi que l'essence des composantes et des corrélats eidétiques qui lui appartiennent en général, dans le cadre de l'originarité, sans déployer d'efforts particuliers pour produire la clarté. Dira-t-on que les perceptions aussi ont leurs différences de clarté, par référence aux cas de perception dans l'obscurité, dans la brume, etc. ? Nous ne nous engagerons pas ici dans un examen approfondi pour savoir si ces différences seraient tout à fait comparables à celles dont on vient de parler. Il suffit que la perception, à l'état normal, ne soit pas embrumée, et que la perception claire, telle qu'elle est requise, soit à tout moment à notre disposition.

Si les privilèges de l'originarité étaient méthodologiquement très importants, nous aurions à entrer maintenant dans l'examen de la question de savoir où, comment et dans quelle mesure elle est réalisable dans les différents types de vécus ; quels sont les types de vécus particulièrement proches, à cet égard, du domaine si privilégié de la perception sensible — et autres questions semblables. De tout cela, nous pouvons néanmoins faire abstraction. Il y a des motifs pour lesquels, en phénoménologie comme dans toutes les sciences eidétiques, des présentifications et, plus exactement, de *libres imaginations* acquièrent une position privilégiée par rapport aux perceptions ; et ce, même dans la phénoménologie de la perception elle-même ; à l'exception, naturellement, de celle des data de sensation.

L'activité intellectuelle du géomètre, dans ses recherches, s'exerce incomparablement plus dans l'imagination que dans la perception de la figure ou du modèle ; et cela vaut pour le « pur » géomètre lui aussi, c'est-à-dire celui qui renonce à la méthode algébrique. Dans l'imagination il doit, il est vrai, s'efforcer d'obtenir de claires intuitions, dont le dispensent le graphique et le modèle. Mais dans la production effective du graphique et du modèle il est lié ; en imagination il a l'incomparable liberté de reconfigurer à volonté les figures, de parcourir des configurations possibles qu'il modifie continuellement, donc de produire une quantité innombrable de nouvelles figures ; liberté qui, surtout, lui ouvre l'accès à l'immense étendue des possibilités d'essences, avec leurs horizons infinis de connaissances eidétiques. C'est pourquoi normalement les graphiques *suivent* les constructions

a. A Et lignes suivantes, jusqu'à « en considérant la figure », Marg. : N.B.

cohérence sans lacunes de la motivation, elles l'emportent hautement sur les productions de notre propre imagination ; et, de plus, la puissance de suggestion que détiennent les moyens artistiques d'exposition fait qu'elles se changent avec une particulière facilité, pour qui en saisit le sens, en des imaginations parfaitement claires.

C'est ainsi qu'on peut effectivement dire, si l'on aime les paradoxes, et dire en toute vérité — à condition de bien comprendre le sens ambigu de la formule — que la « fiction » forme l'élément vital de la phénoménologie, comme de toute science eidétique, que la fiction est la source à laquelle s'alimente la connaissance des « vérités éternelles »¹.

Ce § 70 fait donc l'éloge de l'imagination en lui accordant des qualités que d'habitude on lui dénie, notamment la « clarté » de l'imagination. Il y a une supériorité de l'image libre sur la perception, notamment en géométrie. A la condition, bien sûr, de dissocier le pur acte d'imagination du dessin qui demeure lié à la facticité. L'imagination, elle, est totalement libre et sa marque est l'arbitraire, ce qui ici possède la signification positive d'une absence de contraintes liées au monde de fait. Je peux penser à une infinité de nouvelles figures. Ainsi le géomètre a besoin des représentations libres de l'imagination afin de réfléchir sur les formes-limites. En conséquence, la situation classique s'inverse et ce sont les perceptions qui ne sont

imaginatives et la pensée eidétiquement pure qui s'exerce sur cette base. Ils servent principalement à fixer des étapes du processus déjà accompli auparavant et à le présentifier à nouveau plus aisément par ce moyen. Même là où l'on « réfléchit » en considérant la figure, les nouveaux processus de pensée qui s'y rattachent sont, quant à leur base sensible, des processus imaginatifs, dont les résultats sont fixés par les nouvelles lignes tracées dans la figure.

Pour le phénoménologue, qui a affaire à des vécus réduits et à des corrélats qui leur appartiennent par essence, la chose ne se présente pas, dans ses grandes lignes, autrement. Les configurations eidétiques phénoménologiques sont, elles aussi, en nombre infini. Des secours qu'offre l'être-donné originaire, lui aussi ne peut faire qu'un usage limité. Il a certes à sa libre disposition, à l'état de donné originaire, tous les types principaux de perceptions et présentifications, comme exemplifications « perceptives » pour une phénoménologie de la perception, de l'imagination, du souvenir, etc. De même, il dispose dans la sphère de l'originarité, pour les traits les plus généraux, d'exemples de jugements, de conjectures, de sentiments, de volitions. Mais pas, cela va de soi, pour toutes les configurations particulières possibles ; pas plus que le géomètre ne dispose de graphiques et de modèles pour le nombre infini des types de corps possibles. En tout cas, ici aussi, la liberté de la recherche eidétique exige nécessairement^a que l'on opère dans l'imagination.

Par ailleurs, il s'agit naturellement (et encore une fois à l'instar de la géométrie, où ce n'est pas pour rien qu'on attache, depuis quelque temps, une grande valeur aux collections de modèles, etc.)

[132] d'exercer abondamment l'imagination à produire la clarification parfaite ici exigée, à reconfigurer librement les données imaginatives — après, toutefois, qu'on l'a fécondée par les observations les plus riches et les meilleures possible, pratiquées dans l'intuition originaire : fécondation qui ne veut naturellement pas dire que l'expérience, comme telle, ait fonction de justification de la validité. Il y a un profit extraordinaire à tirer des données offertes par l'histoire ; dans une mesure plus grande encore, par l'art et, en particulier, par la poésie ; certes, ce sont des fictions ; mais, pour l'originalité dans l'invention des formes, l'abondance des détails, la

a. A Sur « nécessairement », Marg. : N.B.

que des illustrations, de pures possibilités. La fiction, méthodiquement mise en œuvre, n'est plus ici ce qui quitte le réel, mais est ce qui permet une pure vue de l'essence. Il n'y a pas d'accès possible à l'universel sans l'imagination. C'est par elle que l'apriori devient accessible à l'intuition. L'essence, l'universel, l'apriori, c'est ce qui résiste à la libre variation imaginative, ce que je ne peux pas perdre sans perdre l'objet lui-même.

Cette « variation imaginative » est la méthode qui demande de partir d'un exemple quelconque et ce caractère arbitraire de l'exemple est ce qui libère de la facticité. Elle s'accompagne nécessairement du etc. On voit alors que l'imagination possède à la fois un pouvoir destructeur de la singularité, elle défait les représentations sensibles particulières, et un pouvoir de libération de la représentation de l'universel. Par exemple en faisant librement varier les représentations singulières de l'homme peut être donnée à voir l'essence de l'homme, qui résiste à la variation et par rapport à laquelle chaque homme particulier peut apparaître comme une singularisation de cette essence. Cette variation imaginative n'a donc rien à voir avec une simple rêverie et suppose des conditions : être arbitraire, être ouverte à l'infini et pouvoir garder en mémoire la multiplicité totale de la variation. Elle est donc une rupture profonde dans l'histoire de la philosophie car elle consacre la fin de l'opposition entre le conceptuel et le représentatif.

Avec cette imagination libre, on peut dire que cette représentation est non seulement un mode de l'intuition (de la donnée), mais qu'elle est dans sa forme libre et volontaire, dont la géométrie est exemplaire, une intuition catégoriale. La force de la représentation imaginative ne se trouve plus dans la concordance de l'expérience, comme c'était le cas pour le souvenir dans lequel l'individu se maintient comme le même tout en variant, mais dans sa capacité à donner accès à l'apriori. En cela elle libère la connaissance, mais également l'action. On peut même dire que l'imagination devient la condition de la philosophie comme science rigoureuse. Une telle représentation pure ne s'enferme plus dans une subjectivité particulière et donne accès au monde en dévoilant l'apriori des choses. Cette méthode propre à la philosophie suppose tout de même de pouvoir passer de l'imagination liée à l'imagination libre. L'imagination liée est celle qui demeure dépendante de son point de départ, par la perception de telle maison ; ce qui fait que l'on ne dégage que les possibles de cette maison. Or le passage à l'imagination libre peut être très complexe et Husserl en a bien conscience. Dans la 4^{ème} des *Méditations cartésiennes* il se demandera si je peux passer de mon *ego* à l'intuition de l'*eidōs ego* sans présupposer l'intersubjectivité. Est-il possible également d'accéder à l'*eidōs* de toutes les cultures à partir de la variation des cultures existantes ? On ne peut que répondre à la fois oui et non. Oui, parce que la philosophie consiste à apprendre à se libérer d'une certaine facticité, afin de ne plus confondre une représentation particulière du monde avec la vérité éternelle de la philosophie. En retour, qui peut être certain de voir l'apriori universel de la philosophie en étant totalement libre de la facticité de son présent historique et des préjugés qui lui sont liés ? En s'éloignant de Husserl on pourrait se demander si une libre variation sur les religions permettrait de donner à voir l'essence de la religion. Qu'il y ait une essence de la religion ne va nullement de soi et il ne suffit pas de dégager empiriquement quelques caractères dans beaucoup de religions pour voir l'essence de la religion. Ne risque-t-on pas d'absolutiser une religion particulière comme Kant comprenant le christianisme comme la norme de toute religion.

Quoi qu'il en soit, il y a bien une ambivalence de l'imagination qui quand elle n'est faite que de représentations singulières peut aussi m'enfermer dans un monde imaginaire, dans le monde du rêve, mais qui peut aussi, quand elle est volontaire et méthodique, me libérer d'une image de moi issue de mes souvenirs, ou me libérer d'une image du monde, pour me faire accéder soit à des possibles liés, soit à des possibles purs.

Or cette capacité d'imaginer une perception fictive est aussi ce que Husserl nomme fantaisie (qu'il distingue alors de la conscience d'image) et cette fantaisie est nécessaire pour l'expérience d'autrui : en imagination je me transporte dans une autre conscience par principe inaccessible directement. C'est moi qui me transporte librement et qui m' imagine comme si j'étais un autre. Cette représentation libre devient alors la condition de l'intersubjectivité ! Je ne fais que m'imaginer analogiquement la vie d'une autre conscience dans cette représentation d'une conscience étrangère et cette représentation libre ne prend pas appui sur le souvenir d'autrui. L'autre « je » m'est donné dans l'intentionnalité et en cela il n'est pas une simple représentation au sens de *Vorstellung* ; il n'est pas un simple produit de mon imagination. L'autre « je » est bien là en chair et en os et il relève d'une *Vergegenwärtigung* et non d'une *Vorstellung*. Ces deux termes étant les deux possibilités de la représentation autour desquelles gravitent toutes les questions. Je n'ai cependant pas d'accès direct à lui et donc il ne m'est pas présent comme je suis présent à moi-même. Le terme d'apprésentation que Husserl utilise dans la 5^{ème} des *Méditations cartésiennes* est ce qui lui permet de montrer que la donnée d'autrui, c'est plus que la représentation de l'autre en moi. L'autre m'apparaît cependant indirectement à partir de moi, comme un reflet ou un analogon. Comme il ne s'agit pas d'une donnée immédiate on peut bien parler de représentation qui est un mode de l'intuition d'autrui, de sa présentification. Il y a bien alors une double donnée de l'autre « je » : il est à la fois un reflet de mon *ego* et une transgression de mon propre moi. Ainsi la question de la donnée de l'autre « je » permet de pousser le plus loin possible la question de la représentation, car il s'agit pour Husserl de la transcendance première en soi (§ 49 des *Méditations cartésiennes*) ; la transcendance qui permet de penser les autres transcendances. Autrui n'est pas un simple fantasme, et c'est pourquoi il ne se réduit pas à ma représentation subjective (ma *Vorstellung*) et il possède sa façon propre de se rendre présent. Autrui est l'être qui se donne originairement comme excédant toute saisie originaire, c'est pourquoi Husserl parle de co-présentification ou encore d'apprésentation. Il y a là un mode propre de l'intentionnalité. Si autrui n'était pas donné en chair et en os, s'il ne m'était donné qu'en image, il ne serait tout simplement pas là ; ce serait une pure absence. Autrui est également bien plus qu'un simple possible de moi-même. Certes, il y a bien une donnée originaire, celle de son corps (*Körper*) et une apprésentation de sa chair (*Leib*), avec l'impossibilité de principe d'une donnée originaire de sa chair. La conscience d'autrui n'est donc ni une simple présentation, ni une simple représentation au sens d'une conscience d'image. Dès lors l'apparaître d'autrui est indissociable de la présence à moi-même : il n'y a d'*alter ego* que pour un *ego* dont il est l'*alter*. Il apparaît dans mon champ de perception comme corps et par un transfert aperceptif je le saisis comme un autre « je ». Attention, l'analogie n'est pas ici un raisonnement, mais est un mode de l'intuition, un mode de la donnée d'autrui. Dans le § 51 des *Méditations cartésiennes*, Husserl fait de la *Paarung*, de la donnée en couple, le mode de la présentification d'autrui. Le sens autrui éveille le sens moi et réciproquement. Mais, encore

une fois, dire qu'autrui est appréhété, c'est dire qu'il ne peut pas être présenté. Il faut bien reconnaître la résistance irréductible du phénomène d'autrui : il se donne comme ne se donnant pas. (Cela va être le point de départ de Levinas). C'est toute la difficulté et tout l'intérêt de l'aperception analogisante qui n'est que l'indication de ce qui est originairement inaccessible (et non un simple signe). La représentation d'autrui n'est donc pas purement immanente, elle dépend de l'autre, de son apparaître, de la façon dont il se confirme d'une manière cohérente ou non. Si ce n'était qu'une image il n'y aurait pas d'expérience de l'altérité. La présentification, qui n'est pas une simple image, est ici à la fois proximité et distance.

Dans le § 52 des *Méditations cartésiennes*, Husserl distinguera alors ressouvenir et appréhété. Dans le ressouvenir je conserve toujours un lien intuitif avec le passé, même si l'événement dont je me souviens est très ancien. C'est d'ailleurs ce lien intuitif qui me permet de parler de « mon » passé ; sans lui le pronom possessif n'aurait pas de sens. La transcendance du passé est ainsi différente de la transcendance d'autrui. Avec la transcendance d'autrui il s'agit d'une autre forme de présentification dans laquelle il n'y a pas de lien intuitif. Le « je » appréhété est bien un autre « je », une modification intentionnelle de moi-même. Pour le dire d'une manière plus synthétique en utilisant une expression qui est le titre d'un ouvrage de Paul Ricœur⁶, l'appréhété, c'est moi comme un autre, et non pas moi autrement. L'expérience d'autrui suppose une altération radicale qui n'a pas lieu entre le « je » présent et le « je » passé. Néanmoins, ce n'est pas l'imagination qui peut assurer à elle seule le transfert aperceptif, sinon, encore une fois, on perdrait toute idée d'une altérité radicale et l'autre « je » ne serait rien d'autre qu'un possible de moi-même. Pour que la représentation d'autrui ne soit pas une réduction de l'autre au même, pour utiliser un vocabulaire de Levinas, il faut garder l'idée qu'autrui est à la fois celui que je pourrais être et celui que je ne serais jamais. Autrui est un co-sujet et non un autre moi-même ou un simple possible de moi. L'autre « je » n'est pas une « je » fictif, mais un autre « je » effectif parce qu'il est irréductible à moi. Plus précisément, autrui se donne comme l'être qui, dans sa transcendance, est aussi celui qui excède les pouvoirs de mon imagination. Il faut donc dire qu'autrui est bien aussi donné ; il n'est pas seulement représenté comme un souvenir. L'expérience d'autrui est cet entrelacs de présentation et d'appréhété.

Pour conclure provisoirement sur ce point, on peut dire que la représentation véritable est un acte objectivant et Husserl a pu distinguer phénoménologiquement les différentes formes de la représentation, qui ne sont pas autres choses que les différentes formes de la relation à l'objet.

- La perception
- Le souvenir
- L'imagination
- La représentation catégoriale
- L'appréhété.

⁶ *Soi-même comme un autre*, Seuil.

Or justement la conception traditionnelle de la représentation qui ne voit en elle qu'un acte psychique indépendant de ce qui se donne était incapable de saisir cette diversité, cette pluralité des formes de l'expérience, et elle nivelait tout et perdait la richesse du réel. La conception intentionnelle de la représentation a permis de mettre fin à un tel nivellement en montrant que la représentation tient à la fois au mode de donnée de l'objet en question et au pouvoir du sujet. La différence entre *Vorstellung* et *Vergegenwärtigung* (représentation subjective et présentification) est ce qui met un terme aux apories des métaphysiques de la représentation. La distinction qui traverse cette fois toute l'expérience est celle des représentations perceptives et des présentifications intuitives.

Tout cela n'est pas sans conséquences éthiques et on pourra se demander si nous sommes responsables de nos représentations.

III La responsabilité à l'égard des représentations selon Husserl

Pour Husserl, la crise de la modernité est d'abord celle d'une crise du sens ; c'est une crise de la raison et donc une crise de la philosophie. Le philosophe doit se considérer comme responsable de cette crise. Pour lui, c'est un impératif. Or une telle crise vient de l'oubli de l'essence de la philosophie quand elle se trouve réduite à n'être qu'une simple représentation du monde au lieu de la comprendre comme une science rigoureuse. L'idée que la philosophie ne soit qu'une représentation est la thèse de ceux qui sont restés dans la caverne et qui n'ont pas su se hisser à la hauteur de la réflexion transcendantale. Pour Husserl il s'agit vraiment du mode déficient de la philosophie qui menace en permanence. Une représentation du monde ne peut être que subjective, contingente et historique, et dès lors dire qu'il n'y a que des représentations du monde est une grande source de violence, car la culture se réduit alors au choc des représentations. Pour Husserl, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, défendre l'idée que la philosophie est une science rigoureuse (thèse qu'il défend depuis 1911 avec *La philosophie comme science rigoureuse*) est la seule réponse philosophique possible à la crise politique de 1936 qu'il interprète comme une crise du sens. Il n'y a que la philosophie qui puisse faire en sorte que l'histoire soit autre chose que la domination d'une représentation par une autre. Elle seule peut donner un sol sur lequel il puisse y avoir quelque chose comme un dialogue entre les cultures. Pour le dire autrement, il n'y a que l'universel que tente d'atteindre la philosophie qui puisse libérer de la particularité des représentations.

Il serait par exemple facile de réduire l'histoire des sciences à celle des représentations, chaque science étant elle-même un système de représentations. Néanmoins on retrouve là le même dilemme : la représentation a-t-elle alors la signification négative d'une image construite, est-elle une pure production de l'entendement, ou bien est-elle la façon dont un objet se donne ? Il y a un enjeu politique à cette question : le relativisme est ce qui engendre le scepticisme qui est à la fois la fin de la philosophie et de l'humanité. La tâche du philosophe par rapport à une telle crise de la représentation est de caractériser métaphysiquement l'histoire sans se contenter d'une observation empirique qui ne peut donner aucune réponse à la crise. Notamment la « modernité » n'est pas simplement une représentation historique, mais c'est une figure de la pensée qui apporte quelque chose de propre. Tenter de voir ce qu'il y a d'unique dans ce phénomène est l'un des tâches que se propose Husserl. Cette modernité est également un point de départ permettant de caractériser le présent. Une compréhension métaphysique de l'histoire passe par la mise en évidence d'une finalité, ce qui a été très critiqué par ceux qui voulaient marquer la discontinuité des époques. Mais, d'une part, la finalité envisagée par Husserl est intentionnelle et vise à se ressaisir d'une intention, l'intention philosophie, qui traverse l'histoire, et elle n'est pas un destin qui se jouerait dans le dos des individus. D'autre part, le refus de toute finalité conduit inévitablement à l'idée que

la philosophie se réduit à une suite de représentations subjectives bien séparées et c'est la disparition de l'idée de vérité.

Contre l'historicisme, Husserl montre que la mathématisation des sciences n'est pas la production d'une image de plus, mais est un véritable accès au monde. Dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, publié de façon posthume à Prague en 1939, l'éditeur ayant rassemblé différents textes, Husserl dit que la science est la grande affaire de la modernité, qu'elle est ce qui peut la perdre et ce qui peut la sauver. Certes, la science ne commence pas avec la modernité, mais c'est avec elle qu'elle devient l'idée directrice de toute une époque. La modernité est précisément une époque pendant laquelle la raison doute d'elle-même et c'est pourquoi elle est par essence une crise de la représentation : elle n'a pas assez réfléchi sur ce que signifie « se représenter ». Le propre de cette époque, c'est que la raison y est consciente de ses propres possibilités et c'est pourquoi elle est aussi l'époque pendant laquelle l'humanité se sent responsable de son devenir historique. Ainsi c'est avec la modernité que l'humanité doit se considérer comme responsable de ses représentations et ne pas faire que les subir.

Selon le § 9 de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Galilée est le nom-titre de la mathématisation de la nature et en cela il est « l'origine des temps modernes » (p. 67). Cette fois la représentation n'est pas purement subjective, car elle est le résultat d'une idéalisation de la nature. Elle permet de passer de la considération du monde à celle de la « pure nature » comme objet produit par le sujet connaissant. Ce n'est pas un simple acte d'imagination, car on peut cette fois réfléchir sur un autre type d'objets : **les objets non-sensibles infinis**. Certes, historiquement, cette idéalisation a commencé dès le début des mathématiques avec Thalès et Pythagore, mais avec la modernité cela devient le mode des objets de toute la science. Toutes les sciences doivent accéder à des représentations non subjectives qui portent sur des objets idéaux. Il n'est plus du tout question ici d'images qui ne sont que des représentations subjectives d'objets empiriques. Ces objets purs que cherche la science sont des formes-limites et c'est la quantification et la mesure qui transforment la chose donnée dans l'expérience sensible en un objet pensé par le sujet. Dans cette époque de la pensée qui est celle de la représentation, être objet, c'est être mesurable par la conscience. Même si Husserl aborde peu l'histoire comme science, on peut dire que là aussi il s'agit d'évaluer l'importance d'un événement. Il parle plus de la physique puisque la représentation consiste en physique à déterminer logiquement son objet à partir des exigences de la raison. L'idéalisation n'est donc pas une abstraction et elle ne reconduit pas à une représentation abstraite ; l'objet ne se donne vraiment que dans sa re-présentation à partir des aprioris de la physique ; avant il est invisible. La représentation dans sa signification positive, c'est donc le monde qui devient objet, qui s'objective. Galilée est celui (comme nom-titre de toute une époque ; il n'est pas le seul !) est celui qui, au-delà des représentations sensibles, nous a fait voir la totalité infinie d'objectivités idéales qui sont cette fois **universelles**.

Il y a des représentations universelles par la méthode même qui détermine à l'avance ce qui est cherché. Tout ce qui apparaît d'objectif, apparaît alors par la mesure et **la mesure est la forme a priori de toute représentation universelle**. Cette seconde venue en présence

est alors la véritable venue en présence. Notamment la causalité devient la méthode apriori de toute science. Un phénomène n'est vraiment donné que quand il est représenté selon une causalité, et cela en physique comme en histoire. Cela dit, cela demeure une représentation et le danger serait de confondre la nature idéalisée avec la nature réelle. Ces considérations permettent de distinguer sans les confondre les différentes représentations ; par exemple :

- La représentation de l'espace perceptif.
- La représentation de l'espace géométrique.
- La représentation de l'espace de la physique.

Il s'agit bien de 3 modes de donnée différents de l'espace et de 3 formes de représentation : la représentation subjective, la pure représentation idéale, la représentation objectivante et théorique, qui sont trois formes de la synthèse. Même si pour Husserl les représentations perceptives demeurent celles à partir desquelles on peut construire les représentations des mathématiques et celles de la physique. Il est clair que cette représentation de la science est ce qui donne à voir en faisant abstraction de tous les prédicats pratiques (le beau, le bon, l'utile, etc.). A cette idéalisation de l'objet correspond une idéalisation du sujet qui se représente lui-même comme un pur sujet théorique. L'histoire des sciences n'est que la représentation théorique de la nature toujours remise en cause.

La philosophie elle-même n'est pas une « représentation intérieure » comme le voulait l'historicisme de Dilthey, mais est une élucidation du sens d'être du monde, y compris dans sa dimension téléologique. Derrière toutes les représentations du monde, la tâche de la philosophie est d'élucider ce que signifie faire l'expérience du monde. L'horizon est justement la représentation universelle du monde comme monde. La méditation sur soi du philosophe est ce qui lui permet d'accéder à la structure historique de toute existence de manière à s'affranchir de représentations naturalistes de l'homme, voire zoologiques, afin d'accéder à sa donnée véritable.

Après avoir exposé la nature de la représentation objectivante par rapport à la représentation purement subjective, Husserl peut souligner quel est le danger de la modernité : oublier ce qui a donné lieu aux représentations. C'est ce qui se passe quand les mathématiques dégénèrent en pur jeu opératoire d'enchaînements symboliques ou quand la science devient subordonnée à la technique afin d'étendre sa mainmise sur le monde. La crise de la représentation est liée à l'oubli de la subjectivité et à l'oubli de sa responsabilité à l'égard du sens du monde. Le danger est que les représentations soient coupées de leur source vivante, qu'elles soient de pures constructions de l'esprit et non plus des synthèses, passives et actives, d'un donné. Le philosophe est donc celui qui se reconnaît une responsabilité première par rapport à la représentation, c'est-à-dire par rapport au processus de culture : faire en sorte que l'homme ne s'enferme pas dans des représentations finies pour vivre selon des Idées infinies. Le grand danger de la modernité, de l'époque de la représentation, est d'absolutiser une représentation relative pour en faire la norme de toute chose. Tel est ce qui conduit à l'ethnocentrisme.

Michel Henry, dans *La barbarie* (Grasset, 1987), ira encore plus loin que Husserl en défendant la thèse que la barbarie, c'est la culture quand elle se vide de tout contenu

véritable, quand elle s'attache à l'insignifiant, à des représentations vides ; quand par exemple on communique pour communiquer. Ce ne sont pas les exemples qui manquent pour montrer qu'il y a un nivellement par des images toutes faites et que c'est contre cela que lutte la philosophie. La représentation est alors pour Michel Henry la maladie de la vie, ce qui conduit à la mort de la culture. Et c'est pour cela que même la philosophie disparaît au profit des représentations des sciences humaines. Tel est notre aujourd'hui.

effet qu'à en chercher une ailleurs. Toutes celles des sciences de la nature s'offrent à elles d'un coup, et il n'y en a pas d'autres. Voilà pourquoi les sciences humaines procèdent à l'image des sciences de la nature et singent leurs façons de faire.

Et du même coup leurs objets. Car si ce n'est plus la réalité qui dicte son mode d'approche et le définit, reste à inverser leur relation, à définir des objets par des méthodes, à créer des objets nouveaux comme les points d'application potentielle de toutes ces méthodes empruntées. Ainsi l'objet « opinion publique » est-il créé par la fabrication de sondages, c'est-à-dire l'application d'une grille mathématique et statistique à ce qui ne se découvre qu'en elle : ladite « opinion » non pas sous une forme générale et imprécise mais au contraire comme un échantillon de pensées dont la compréhension est délimitée par le contenu des « questions-réponses » et dont l'extension fait l'objet d'un décompte rigoureux — « pensées » bien sûr qui n'ont jamais existé dans aucun esprit mais seulement à l'intérieur de cette grille et dont le compte, si détaillé soit-il, n'a pour cette raison aucune importance, si l'on excepte celle de constituer « l'objet » d'une science nouvelle, la politologie.

Jusqu'où peuvent aller la carence référentielle, l'indigence ontologique des sciences humaines aujourd'hui ? Si insignifiant, arbitrairement découpé, « abstrait » que soit l'objet soumis au traitement mathématique, ne faut-il pas, si la science dont il est l'objet doit conserver un rapport quelconque avec l'homme et son humanité, qu'il porte en lui ne serait-ce que la trace ou l'ombre de la vie ? Des catégories transcendantales appartenant à celle-ci et puisant en elle la plénitude de leur contenu ne sont-elles pas présentes et agissantes partout où, sous le plus objectif de tous les phénomènes, se cache quelque chose comme l'« homme », comme un comportement humain, comme une signification humaine ? Le moment n'est-il pas venu alors de réfléchir plus avant sur le terme d'« objectif » ou d'« objectivité », lequel, s'il désigne primitivement l'état naturel en même temps que sa condi-

tion, finit par inclure en lui tout autre chose, la vie justement et son auto-affection ?

Que celle-ci s'accomplisse indépendamment de l'ekstase et avant elle, et ne soit jamais constituée par elle, n'empêche pas sa représentation possible dans un monde, de telle manière, on l'a dit, que cette représentation n'est qu'une simple représentation, qu'elle ne nous donne pas accès à l'être réel et vivant de la vie (laquelle délimite seule un tel accès comme accès à soi-même et comme Soi) mais seulement à quelque chose qui vaut pour elle, qui la signifie, qui la « représente » — comme la photo de Pierre représente Pierre quand il n'est pas là. En quoi consiste cette représentation de la vie ? Elle est une objectivation, l'auto-objectivation de la vie, non pas au sens d'une objectivation réelle comme si c'était la vie elle-même qui entrait dans l'objectivité et s'apportait ainsi devant soi, se donnant à soi dans cette objectivité et par elle. Irréelle bien plutôt, l'auto-objectivation de la vie l'est en ce sens que ce qui est posé et porté devant n'est jamais la vie elle-même, laquelle s'affecte seulement en soi, mais sa représentation vide, une signification, la signification d'être la vie ou d'être de la vie. La représentation phénoménologique dans un corrélat intentionnel de ce qui est vivant et contient ainsi en soi l'essence de la vie n'est que la saisie d'une essence idéale, la saisie de l'essence transcendante de la vie, laquelle ne se recouvre pas avec son essence originellement vivante, à savoir l'actualité phénoménologique de son auto-affection, mais la suppose simplement. Toute signification visant la vie ou se référant à elle d'une manière quelconque se constitue par un emprunt, elle est une traite tirée sur la vie transcendante et l'implique à titre de présupposition. Un tel « emprunt » n'est autre que l'auto-objectivation de la vie sous la forme d'une signification irréelle.

Pour irréelle que soit la représentation de la vie, elle n'emplit pas moins la totalité du monde de la représentation et le détermine de fond en comble. Déjà l'étant naturel, dans ce monde, n'est pas séparable de la signification « vie ». Dans son appartenance à la Nature, il n'est jamais qu'en tant que sensible ou corps-propre. Mais la

Cela dit, pour revenir à Husserl, la philosophie elle-même risque de se figer en une série de tableaux historiques quand le *telos* de la philosophie est perdu. La philosophie n'est plus alors qu'une vision du monde historique et contingente, qui n'est plus animée par l'idée d'une élucidation rationnelle totale du monde. Une bonne représentation est donc celle qui ne se fige pas, qui demeure animée par l'Idée et se trouve ainsi portée par une correction permanente. La seule réponse possible à la crise du sens est de se ressaisir de la fin de l'histoire pour l'homme de science, comme pour le philosophe. Ceux qui réduisent la philosophie à une vision du monde font que la lumière qui s'est allumée en Grèce, à savoir l'idéal d'une vie selon la raison, risque de s'éteindre. Ainsi la représentation n'est vivante que par une méditation historique sur le sens de l'histoire. La crise du sens est là : la raison est devenue un jeu avec le formalisme et la représentation n'est plus qu'une image et non plus un acte objectivant dans lequel quelque chose se donne. Même la géométrie n'est vivante que par une histoire

transcendantale dans laquelle le géomètre se ressaisit du *telos* de la géométrie en héritant d'une tradition. L'historicisme mettait toutes les visions du monde sur le même plan et du coup manquait la générativité vivante du sens par le sens.

Ainsi on ne peut élucider ce qu'est la représentation qu'en ne passant pas à côté de ce qui fait la vie de l'esprit. Une typologie des visions du monde manque toujours la genèse des représentations et abolit toute idée de validité absolue et de vérité éternelle. Une vision du monde n'est qu'une idée finie, l'esprit d'une époque, alors que la philosophie est une idée infinie. Telle est la mutation culturelle propre à la philosophie : l'homme n'est pas simplement pris dans des représentations, mais il est animé par une idée infinie qui n'est pas historique et que toute subjectivité, quelles que soient son époque et sa culture, peut reprendre. C'est une idée transnationale et non historique qui seule peut animer les représentations.

Pour Husserl, le national-socialisme n'est que l'une de ces représentations zoologiques désastreuses de l'homme, mais finalement il ne fait qu'ériger en doctrine politique ce qui se trouve déjà dans notre objectivisme spontané. Le biologisme n'est qu'une conséquence de l'oubli de la subjectivité, et c'est pourquoi le philosophe est celui qui se considère comme responsable de l'existence même d'une telle représentation. Ainsi Husserl peut montrer dans la conférence de Vienne, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, que le nazisme n'est ni une fatalité, ni un accident, mais que le philosophe peut le comprendre comme ce qui résulte de l'échec des philosophies à montrer que les personnes et les cultures sont des réalités spirituelles. Certaines représentations sont de pures expressions de la barbarie, mais c'est parce que nous n'avons pas su philosopher avec rigueur qu'elles existent. La maladie de l'Europe est un enfermement dans des représentations mortifères. Certes, toute nature est une représentation, c'est-à-dire un sens donné à un moment présent, mais la tâche de la philosophie est de fonder les représentations de la science en élucidant les conditions apriori de la vie de l'esprit. Or si ce sont des représentations qui unissent les hommes (et non le climat par exemple), seules des représentations universelles peuvent vraiment unir les hommes. La naissance grecque de la philosophie est une rupture avec les représentations mythico-pratiques finies et c'est le passage à l'attitude théorétique. Il s'agit de penser des objets qui ont une valeur absolue et universelle et cette idéalisation de la vie est la seule chose qui puisse sauver l'humanité. Ainsi, passer des représentations présocratiques aux représentations scientifiques est une révolution de l'historicité rendant l'homme capable de vivre pour des tâches infinies. Il s'agit là d'un renversement complet de la façon de se représenter et non du simple passage d'une représentation à une autre. Entrer en philosophie, c'est se représenter comme libre par rapport à tout intérêt pratique. Le désintéressement devient l'essence de la représentation. Un tel changement dans la façon de se représenter suppose une libre décision qui doit avoir lieu « au moins une fois dans sa vie » et qui ensuite peut être réactualisée. Il s'agit de vouloir vivre selon des représentations universelles, ou encore selon des valeurs absolues ou des principes inconditionnés. On passe alors d'une communauté humaine fondée sur des intérêts finis à une communauté d'intérêts purement idéaux dont la communauté des philosophes et des savants est le modèle. Mais pour cela il faut développer une attitude critique universelle par rapport à toutes les représentations finies. Même pour les représentations religieuses il y a un processus d'universalisation qui fait passer du polythéisme au monothéisme. Dieu se donnerait plus dans son essence avec le monothéisme, car selon

son essence il ne peut se dire qu'au singulier. Ce Dieu est un dieu idéalisé, une représentation universelle, ce que Husserl nomme une Idée infinie, comme porteur du logos absolu.

La responsabilité du philosophe, sa fonction « archontique » dit Husserl, est alors de libérer des représentations finies pour rendre à la saisie de l'essence. Il donne à voir, si voir, c'est voir l'universel. Il y a donc une inquiétude structurelle du philosophe qui ne peut pas se reposer dans une représentation. Mais c'est bien le philosophe qui voit bien le danger de la représentation quand elle n'est qu'une image finie. Elle peut toujours dégénérer en cela quand elle n'est plus animée par la recherche de l'Idée infinie. Si je ne choisis pas toujours mes représentations, je peux toujours décider de leur sens ; je peux les refuser, je peux chercher aussi à constituer des représentations toujours plus adéquates et plus libres.

IV Heidegger Présence et représentation

De la philosophie médiévale à la philosophie moderne on est passé d'une pensée de l'image à une pensée de la représentation. L'image n'avait pas le même degré ontologique que la réalité, néanmoins même comme être dégradé elle avait une consistance ontologique. Il y avait une dimension positive de l'image liée à la compréhension de l'homme comme image de Dieu. Le monde lui-même était un reflet de Dieu ; il disait le créateur. Bref, une image demeure une réalité qui renvoie à une autre réalité et tout est image en dehors de l'être absolu.

Tout change avec la théâtralisation de l'existence, avec l'idée que le monde est un théâtre et que l'homme s'y met en scène. La représentation n'est pas ce qui renvoie à autre chose, mais elle devient un substitut du réel. Elle est le réel présent en moi, tel justement que je me le représente. Ainsi la représentation dans sa dimension théâtrale, c'est la façon dont je mets en scène le monde à partir de moi et en vue de moi. Le monde n'est pas ailleurs que dans ma représentation qui construit un objet possédant les caractères du visible. C'est en ce sens qu'on peut dire que la philosophie de la représentation ne commence qu'avec la « modernité » et qu'elle n'a pas lieu avant. Jamais un homme de l'Antiquité ou du Moyen-âge n'aurait parlé de sa représentation du monde, car cela ne pouvait faire aucun sens pour lui. Il n'y a que l'homme moderne qui interroge sa représentation du monde et pour lequel l'objet de sa pensée est précisément une représentation. Ce passage d'une pensée de l'image à une pensée de la représentation est bien évidemment lié à la naissance du sujet qui se réalise à partir du 14^{ème} siècle et s'accomplit au 18^{ème} siècle selon des étapes qui sont maintenant très étudiées par les historiens. Il y a bien une philosophie de l'image chez saint Augustin, mais pas de la représentation, et c'est bien plus tard que l'on pourra dire que l'homme est l'être qui se représente lui-même tout en se représentant le monde, ce qui est totalement autre chose que de se comprendre comme image. En effet, se comprendre comme image revient à se comprendre comme un être qui est relatif à un être absolu qui nous donne d'être. Tout au contraire, se comprendre comme représentation, c'est se comprendre comme étant la source de son propre être, comme un être absolu, même si cette thèse n'a pris son plein développement que dans l'idéalisme allemand. Cela dit on peut dire qu'une telle pensée émerge déjà avec Descartes et Malebranche. Le sujet est celui qui trouve en lui le principe de son être, qui n'est plus le reflet d'autre chose, qui ne se comprend plus par rapport à autre chose, mais par rapport à son pouvoir de se mettre lui-même en scène, de tenter de construire en pensée son « moi », ce que fait Rousseau d'une manière exemplaire dans *Les Confessions*. Rousseau dans ses confessions ne parle que de lui, il se représente, alors que saint Augustin ne parlait que de Dieu et ne cherchait en aucune façon à se représenter. D'une certaine façon l'autobiographie devient dans la modernité le modèle de la présence à soi et le problème n'est plus de savoir si cette représentation est déformante ou non, puisque le moi c'est la représentation elle-même. Rousseau n'est pas ailleurs que dans le récit qu'il fait de lui-même,

dans son auto-explication avec lui-même comme dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Dès lors, tout le travail de représentation devient une recherche de transparence à soi dans une lutte avec tous les obstacles internes et externes. Voir les travaux de J. Starobinsky sur Rousseau. Sans vouloir entrer dans la complexe pensée du moi chez Rousseau, il suffit d'indiquer qu'elle n'a pu avoir lieu que dans ce passage d'une définition de l'homme comme image de Dieu à la définition de l'homme comme capacité a priori de se représenter. Cette définition purement athée de l'homme a pour conséquence la séparation de l'anthropologie et de la théologie, l'anthropologie devenant indépendante de la théologie. C'est un tel renversement qui va conduire à la mort de Dieu, qui n'est plus alors l'être absolu, mais est une représentation forgée par l'homme, par exemple celle du dieu moral que Nietzsche dénonce. L'homme se comprend lui-même comme une capacité de représentation ; cela définit son rapport au monde et son rapport à lui-même. Être, c'est être représenté par une conscience qui devient le seul être absolu.

Dans un texte de 1938 intitulé *L'époque des conceptions (ou plutôt des images) du monde*, qui se trouve dans l'ouvrage *Chemins qui ne mènent nulle part* (Très mauvaise traduction de *Holzwege*), Heidegger souligne le lien d'essence entre représentation et technique. La technique est l'expression même de la métaphysique de la représentation, dans la mesure où elle est une manière de produire, de poser devant soi ce qui apparaît. Par la technique tout apparaît comme à disposition de nous et l'on parle de ressources naturelles ou humaines. Telle est la modernité : tout apparaît à l'homme comme disponible, y compris l'homme lui-même. On comprend alors que l'homme ne rencontre que lui-même dans cette époque de la représentation.

Heidegger va donc mettre en lumière ce lien d'essence entre le fait que l'homme se comprenne comme représentant, qu'il domine le monde par la technique et qu'il se soucie de présenter l'ensemble de l'étant en un « système » du monde.

On parle en effet de la « conception moderne du monde » par rapport à la représentation antique et on ne se prive pas de dire que chaque époque, chaque culture a sa conception du monde. Néanmoins, si l'on veut bien respecter la différence des époques de la pensée, c'est uniquement pour nous « les modernes » qu'il y a une conception/représentation du monde. En effet les hommes du Moyen-Âge ne se pensaient pas et n'agissaient pas selon des représentations, par exemple ce que l'on nomme aujourd'hui des valeurs. Heidegger montre dans ce texte que l'homme moderne, celui qui se représente en représentant toute chose, n'est pas simplement celui qui possède une image du monde double ou décalque d'une réalité. L'homme moderne qui se représente met devant lui la totalité de ce qui est et organise tout cela en un système. La philosophie elle-même s'est toujours voulue rationnelle, mais ce sont les philosophies de la représentation, surtout l'idéalisme allemand, qui a fait du système le nom même de la philosophie. Saint Thomas d'Aquin quand il écrit au XIII^{ème} siècle *La somme de théologie* et *La somme contre les Gentils* n'a pas du tout l'idée de proposer un système. La philosophie du système est une ontologie de la présence à soi absolue dont Hegel

est sans doute l'un des accomplissements⁷. Ainsi la représentation du monde n'est pas une simple idée du monde, mais est l'organisation du monde selon un principe d'ordre venant du sujet lui-même. Dans la pensée représentative, c'est l'homme qui détermine ce qui est, et c'est bien autre chose que de s'en faire une plus ou moins pâle copie. Selon cette perspective, ce qu'est la chose est cherché et trouvé dans la représentation. Au sens strict, on n'est donc pas passé d'une représentation antique du monde à une représentation médiévale du monde, puis à une représentation moderne du monde. En réalité il n'y a de représentation du monde que moderne : il n'y a que dans cette époque de la pensée qu'être c'est soit être représenté, soit se représenter. L'homme grec lui ne se représente pas, il s'élève à la contemplation de l'être en allant au-delà des apparences. L'homme médiéval ne se représente pas non plus : il se comprend comme une image de Dieu et se tourne vers l'*Idipsum*. Par contre l'homme moderne représente tout en se représentant, parce qu'il est celui qui ne se définit que par lui-même et qui par conséquent réduit le réel au sens et le sens à une représentation du sujet qui se met lui-même en scène. Ainsi l'homme ne se comprend plus par rapport aux Idées, ni par rapport à Dieu compris comme être absolu ; il est l'être absolu qui se représente comme une volonté libre ne pouvant être tenue qu'aux obligations auxquelles cette volonté a consenti.

L'homme devient alors le représentant (au sens actif) du monde constitué en objet devant lui-même. Ainsi il répond du monde en répondant de sa représentation et notamment de ses valeurs. Agir en fonctions de valeurs, c'est agir en fonction de représentations, d'idéaux qui sont issus des jugements du sujet. Il y a là un lien d'essence à envisager entre le sens ontologique du représentant et le sens politique du représentant. Ce n'est que dans le monde moderne que le citoyen a des représentants. La représentation politique est indissociable de la conception du moi se représentant lui-même, et ce n'est pas un hasard si Rousseau est un penseur des deux figures de la représentation : égologique et politique. Rousseau défend que seule l'obligation réciproque peut fonder l'obligation de chacun : seul celui qui est souverain comme citoyen peut être obligé comme sujet. Ce n'est pas seulement un engagement envers soi, ni simplement entre deux volontés, mais c'est une obligation réciproque de chacun envers tous. Pour le dire vite, seul un sujet qui se représente comme autonome peut entrer dans le contrat social. On passe ainsi de la métaphysique à la politique avec la personne qui se représente elle-même comme se déterminant absolument elle-même et pouvant ainsi déléguer sa volonté à un autre sujet qui devient son représentant.

Les « temps nouveaux » (*Neuzeit*), c'est la représentation non comme simple acte intellectuel, mais comme un mode du rapport à soi, du rapport au monde et de la vie sociale. Le propre de la modernité est en outre de proposer toujours de nouvelles représentations, avec un véritable culte de ce qui est nouveau. C'est par exemple le rôle des utopies politiques : individualisme et communautarisme sont, entre autres, des représentations.

⁷ On peut lire sur cette question l'ouvrage de Philippe Grosos, *Système et Subjectivité*, Vrin, 1996.

est déjà. Ce n'est que là où l'homme est déjà, par essence, sujet, qu'est donnée la possibilité de l'aberration dans l'inessentiel du subjectivisme au sens de l'individualisme. Mais ce n'est également que là où l'homme reste sujet que la lutte expresse contre l'individualisme et pour la communauté en tant que champ et but de tout effort et de toute espèce d'utilité a seulement un sens.

L'entrelacement, décisif pour l'essence des Temps Modernes, de ces deux processus : que le monde devienne image conçue, et l'homme sujet, jette du même coup une lumière sur le processus — presque absurde à première vue — mais non moins fondamental de l'Histoire moderne. En effet, plus complètement le monde semble disponible comme monde conquis, plus objectivement l'objet apparaît, plus subjectivement, c'est-à-dire plus péremptoirement, se dresse le sujet, et plus irrésistiblement la considération du monde, la théorie du monde se change-t-elle en une théorie de l'homme — l'anthropologie. Ne nous étonnons donc pas de voir commencer le règne de l'humanisme seulement là où le monde devient image conçue. Et de même qu'une chose telle qu'une « conception du monde » était impossible à la grande époque grecque, de même un humanisme ne pouvait absolument pas y faire apparition. L'humanisme, au sens historique du mot, n'est donc rien d'autre qu'une anthropologie esthétique-morale. Ce terme d'anthropologie n'entend nullement ici une exploration scientifique de l'homme. Il n'entend pas non plus le dogme théologique de l'homme créé, déchu et sauvé. Il veut désigner cette interprétation philosophique de l'homme qui explique et évalue la totalité de l'étant à partir de l'homme et en direction de l'homme (10).

L'enracinement de plus en plus exclusif de l'interprétation du monde dans l'anthropologie, qui débute au xviii^e siècle, s'exprime dans le fait que la position fondamentale de l'homme face à l'étant dans sa totalité se détermine comme vision du monde (*Weltanschauung*). C'est d'ailleurs depuis l'époque citée que le mot est employé. Dès que le monde devient image conçue, la position de l'homme se comprend comme vision du monde. Il est vrai que l'expression de vision du monde prête à malentendu : il pourrait peut-être ne s'agir là que d'une placide et inactive contemplation du monde. Aussi a-t-on insisté à bon droit, dès le xix^e siècle, sur le fait que « vision du monde » signifie aussi, et même avant tout : vision et conception de la vie. Que malgré cela, l'expression « vision du monde », en tant que nom pour la situation de l'homme au milieu de l'étant, se soit maintenue, voilà qui atteste combien résolument le monde est devenu image conçue, sitôt que l'homme a amené sa vie

en tant que *subjectum* au centre de tout rapport. Ceci signifie : l'étant n'est censé être que dans la mesure où il est rapporté à cette vie et réfléchi à partir d'elle, de sorte qu'on puisse le vivre dans l'expérience vécue. Aussi inapproprié que pouvait être tout humanisme à l'Hellade, aussi impossible que pouvait être une vision du monde médiévale, aussi insensée est une vision du monde catholique. Il est nécessaire et normal que toute chose doive devenir expérience vécue pour l'homme moderne, dans la mesure où il s'empare plus délibérément de la conformation de son essence; mais il est aussi certain que les Grecs n'ont jamais « vécu » la célébration de leur Fête Olympique au titre d'une expérience à vivre.

Le processus fondamental des Temps Modernes, c'est la conquête du monde en tant qu'image conçue. Le mot image signifie maintenant la configuration (*Gebild*) de la production représentant. En celle-ci, l'homme lutte pour la situation lui permettant d'être l'étant qui donne la mesure à tout étant et arrête toutes les normes. Étant donné que cette situation s'assure, s'articule et s'énonce comme vision du monde, le rapport moderne à l'étant devient, dans son déploiement décisif, confrontation des visions du monde; et non pas de visions du monde quelconques, mais uniquement de celles ayant déjà recouvré les situations fondamentales extrêmes de l'homme, et avec la dernière détermination possible. Pour cette lutte entre visions du monde, et conformément au sens de cette lutte, l'homme met en jeu la puissance illimitée de ses calculs, de ses planifications et de sa culture universelle. La science en tant que recherche est une forme indispensable de cette installation spontanée dans le monde, une des voies sur lesquelles les Temps Modernes foncent, à un train insoupçonné des intéressés, vers l'accomplissement de leur essence. C'est avec cette lutte entre les visions du monde que les Temps Modernes entrent seulement dans la phase décisive de leur avènement, phase dont on peut présumer qu'elle se révélera comme la plus capable de durée (11).

Un signe de ce processus : que partout, et sous les formes et travestissements les plus divers, le gigantesque fasse son apparition. Du même coup, le gigantesque s'annonce aussi bien dans la direction du toujours plus petit : nous n'avons qu'à songer aux chiffres de la physique nucléaire. Avec cela, le gigantesque s'impose sous une forme qui semble précisément vouloir le faire disparaître : ainsi l'annihilation des grandes distances par l'avion, la représentation produisible à loisir de mondes inconnus et lointains dans leur quotidieneté, par une simple manipulation du poste de radio. Cependant, c'est

Dans ce texte de Heidegger (p. 84-85 de la première édition Gallimard), Heidegger rappelle que la naissance du sujet et celle de l'objet sont corrélatives, et cela peut donner lieu au subjectivisme comme au réalisme. Deux idées fondamentales se dégagent au début du texte :

- Le monde devient ce que l'homme conquiert, ce qu'il s'approprie et domine ; c'est le monde réduit à son usage.
- La philosophie se réduit à l'anthropologie, notamment avec Kant (toujours selon Heidegger !) dans la mesure où la question Qu'est-ce que l'homme ? contient toutes les autres questions. Il s'agit de l'anthropologie au sens philosophique, c'est-à-dire une prise en compte du monde par l'homme et pour l'homme. Heidegger ne parle pas ici de la science de fait, mais de ce qu'elle implique toujours concernant l'homme et concernant ce qu'est une science. Dans la philosophie réduite à l'anthropologie, c'est toujours l'homme qui fixe les conditions a priori de la connaissance et non les choses mêmes. Tel est le sens de la révolution copernicienne.

Heidegger peut alors enchaîner sur l'idée que l'humanisme ne peut être que moderne, dans la mesure où il s'agit d'une représentation esthétique-morale du monde, notamment quand l'homme est considéré comme la fin dernière de la nature. On peut ajouter que cette représentation « humaniste » du monde est celle de la belle âme qui se bat pour des valeurs universelles, qu'elle pense parfois absolues, cependant ces valeurs, encore une fois, n'ont que la relativité d'une représentation. Rejoignant ici Hegel, Heidegger développe l'idée que l'humanisme sous des aspects très généreux ne défend pas l'homme réel dans son histoire concrète, mais ne fait que défendre ce qu'il estime être une représentation universelle et anhistorique de l'homme. Ainsi l'anthropologie est ce qui étudie l'homme en présupposant toujours que la définition de l'homme est évidente, qu'elle va de soi. Dans une telle abstraction on ne voit pas que l'humanisme demeure gouverné par une représentation historique qui se trouve abusivement absolutisée et universalisée. Il tombe dans le piège de la représentation en oubliant son propre acte de représentation. On peut ajouter que l'ethnocentrisme est une conséquence inévitable de cette non interrogation de la définition même de l'homme et de cette non interrogation de l'essence de la représentation. La philosophie de Kant (qui ne la confond pas avec l'anthropologie) à Heidegger est ce qui tente d'être autre chose que la lutte des représentations, que ce *Kampfplatz* dont parle Kant, en cherchant à accéder à ce qui est antérieur à toute représentation, le je transcendantal pour Kant ou Husserl (même si ce n'est pas dans le même sens) ou le *Dasein* selon Heidegger.

Quoi qu'il en soit, la représentation est liée à un nouveau concept d'expérience, dans lequel toute chose devient une expérience vécue. Une « expérience » dans le cadre d'une philosophie de la représentation, c'est justement ce qui se constitue à partir des exigences du sujet, par exemple *l'alter ego* à partir de *l'ego* : on ne pourrait accéder à *l'alter ego* qu'à partir de *l'ego* dont il est *l'alter*. C'est pourquoi Levinas refusera à la fois le terme de représentation et celui d'expérience et même celui de phénomène pour décrire l'effraction d'autrui dans la conscience. Tel est le sens du dernier § du texte : dans la représentation l'homme devient la mesure de toute chose et c'est pourquoi c'est *l'ego* qui finit par répondre à la question « qui

est autrui ? » et non pas autrui lui-même, et c'est le sujet théorique qui en physique construit l'objet théorique par abstraction. La science devient alors elle-même une vision du monde contre d'autres représentations du monde, celles qui sont dites préscientifiques ou non scientifiques. Dès lors, les temps modernes sont bien ceux de la lutte des représentations, du choc des cultures. Au moins c'est comme cela que nous le vivons « nous-européens », au sens non géographique du terme, car toute culture ne se pense pas sous le mode de la représentation. Il y a peut-être là déjà de l'ethnocentrisme. Cela dit on ne peut que constater une européanisation des cultures qui ont de plus en plus tendance à se représenter. Cette mondialisation de cette volonté de représentation est déjà la victoire de la représentation la plus puissante.

Plus radicalement sans doute que Husserl, Heidegger remet en cause la classique relation sujet-objet comme objet théorique construit par un sujet théorique, comme la mise en présence de l'objet en fonction des exigences du sujet, avec l'idéal d'une présence totale de l'objet à la conscience et l'idéal d'une présence totale du sujet à lui-même dans une transparence parfaite.

S'éloigner des métaphysiques de la représentation et d'un tel idéal de transparence ne peut se faire qu'en remettant en cause l'antériorité de l'attitude théorique en dévoilant un rapport au monde plus originaire, le rapport à l'*Umwelt* quotidien, ce que fait Heidegger dans son ouvrage célèbre *Être et temps* (1927) qui a eu un effet de rupture en philosophie. Heidegger y explique longuement que la chose n'est pas d'abord rencontrée sous le mode de ce qui est devant moi (*Vorhandenheit*), mais comme ce dont j'ai ou non l'usage (*Zuhandenheit*). Le monde n'est pas d'abord ma représentation (*Vorstellung*), ce qui est devant moi, mais il est ce dans quoi je séjourne, j'habite. Ainsi dans le § 12 d'*Être et temps* il développe l'idée qu'être au monde, c'est se préoccuper du monde. Justement le *Dasein*, c'est l'homme en tant qu'il est auprès du monde et justement pas le sujet qui se représente d'abord pour ensuite se représenter le monde. Si la pierre est sans monde, l'homme lui est toujours au monde, car il est saisi ou atteint, lui, par le monde. Le *Dasein* exposé au monde est tout le contraire du sujet inatteignable depuis son surplomb de spectateur. La préoccupation ou le souci n'a ici aucun sens psychologique (comme avoir des soucis), mais c'est un mode d'être pour l'homme. Dès lors l'unité du monde ne va plus tenir à ma représentation, mais à tout un système interne de renvois. Ainsi le monde n'est plus réduit à la représentation intérieure d'un sujet ; il n'est ni objectif ni subjectif. Encore une fois, il est ce dans quoi vit le *Dasein*, là où il existe. Ce monde n'est pas un monde particulier, comme le monde du mathématicien, qui lui demeure une représentation. Heidegger cherche à retrouver l'idée grecque de cosmos qui n'est pas un en-face, mais une détermination essentielle de l'homme. Il s'agit donc de revenir à une expérience première du monde, antérieure à la représentation théorique, dans laquelle c'est l'usage qui détermine le sens des choses. Toute chose est d'abord pour moi un ustensile et un outil n'est jamais isolé, mais appartient à un système de renvois. Ainsi, comprendre le monde, c'est saisir toute chose dans sa maniabilité. La première expérience est toujours une expérience pratique déterminant le proche et le lointain, la plage est le lieu où je me promène, et c'est ensuite, par un acte théorique, que je peux porter un regard désintéressé comme celui du géographe.

Même autrui n'est pas d'abord une représentation, car il est toujours déjà présent dans mon monde ambiant. Le monde est d'emblée le monde commun, et c'est pourquoi autrui est rencontré dans la sollicitude, dont l'indifférence est l'un des modes possibles. Tout cela pour dire trop rapidement en quoi la critique de la représentation chez Heidegger tient à la détermination de la représentation comme ce qui fait venir devant soi l'objet, de la part d'un sujet d'abord présent à lui-même. C'est une façon de dire qu'il y a une autre présence au monde que celle qui reconduit l'être à l'homme, qui fait de l'homme la mesure de l'être, puisque tout représenter est d'abord un « se représenter ». Toute la tâche de Heidegger est de décrire un accès plus originaire au phénomène, dans lequel c'est en quelque sorte lui qui a l'initiative. Ce renversement suppose de remettre en cause non seulement la représentation, mais surtout la volonté de se représenter, de voir. Le monde n'est pas d'abord donné comme un spectacle, il est donné à être ; c'est là où j'ai quelque chose à faire que je peux être moi-même. Même au-delà de la volonté de se représenter l'homme a à être ; telle est son ipséité. C'est en cela qu'il a un avenir et pas simplement un passé. Selon cette perspective, l'avenir n'est pas lui-même n'est pas ce que je me représente dans une anticipation des possibles, mais ce qui m'advient hors de toute attente et ainsi me transforme et me temporalise. Penser, ce n'est donc pas simplement se représenter en faisant tomber sous des catégories ce qui se donne dans l'expérience, mais c'est aussi et en premier lieu répondre à l'appel de l'être. C'est l'écoute de cet appel qui permet à la représentation de demeurer en rapport avec l'être.

Dans *L'origine de l'œuvre d'art*, Heidegger explique que penser ce n'est pas « produire », c'est-à-dire donner à voir ce qui demeurerait d'abord en retrait. Comme on l'a vu la représentation est liée à la technique, au fait d'exposer le monde comme un ensemble de biens utilisables et à disposition. L'homme devenant lui-même un produit et se représentant comme celui qui utilise la nature. Dans cette possession l'homme se perd lui-même et perd le monde en ne voyant dans le monde que le reflet de sa propre activité. Dès lors, c'est l'œuvre d'art qui nous délivre de la représentation et nous rend à ce que nous avons à faire dans le monde. L'homme n'est plus alors cette figure effrayante du maître de la terre et il devient le « berger de l'être ». Dans ce texte, Heidegger veut sortir l'art du domaine de la représentation en montrant que l'œuvre d'art n'est pas une image renvoyant à autre chose qu'elle. L'œuvre d'art est le chemin d'elle-même : elle ne représente pas, elle met en présence. Le renversement effectué par Nietzsche et repris par Heidegger consiste à devenir attentif au logos de l'art, dans la mesure où c'est l'art qui nous apprend à ne plus définir la pensée comme une volonté de représentation, pour arriver à cette définition plus haute, à la fois très ancienne et toute nouvelle : elle est la mémoire de l'événement de l'être. Heidegger ne cesse de l'expliquer dans *L'origine de l'œuvre d'art*, l'art ne représente pas, il ouvre un monde. En conséquence, l'artiste n'est pas celui qui produit une belle représentation, mais celui qui laisse la vérité du monde se montrer. L'artiste n'est donc ni un créateur, ni un producteur et l'œuvre n'est pas le produit de l'artiste, mais ce qui se manifeste malgré lui. Dès lors regarder une œuvre d'art (cela peut être écouter un poème), ce n'est pas tourner son attention vers l'artiste, ce n'est pas non plus se regarder, mais c'est être présent à ce qui s'annonce en elle ; c'est être à l'écoute de ce à quoi elle est à l'écoute. Or selon Heidegger, jamais l'histoire de l'art, ni l'esthétique rationnelle, ne pourront expliquer ce qu'est l'art dans l'œuvre d'art, ni bien sûr ce qu'est la représentation, justement parce qu'elles sont prises dans la

représentation et ne peuvent pas avoir accès à ce qu'est le penser propre à l'art. Elles ne font de l'art qu'une des modalités possibles de la représentation et du coup manquent son rapport propre à la vérité du monde. Voulant renverser toute cette perspective traditionnelle Heidegger veut montrer que l'œuvre d'art est événement, révélation, et non représentation. C'est pourquoi, à la différence des choses d'usage, il est impossible de distinguer en elle la forme et la matière. Une telle distinction convient à un produit, non à une œuvre. C'est pourquoi l'œuvre ouvre à ce qui n'était pas encore vu. Il ne s'agit donc pas de rencontrer des œuvres d'art afin de voir autrement ce qui était déjà aperçu (comme par exemple en physique par rapport à la perception) ; il ne s'agit pas de retrouver un monde déjà donné, ni même prédonné et en cela Heidegger s'éloigne sensiblement de Husserl. L'œuvre d'art est la révélation même du monde qui ne peut pas être rencontré et donc pensé sans l'art. C'est donc par l'œuvre d'art que nous sommes au monde, par-delà le prisme de nos besoins et de notre subjectivité. Il y a une parole du monde qui se dit à l'homme comme « mortel » et non comme je éternel au-dessus de tout.

La métaphysique de la représentation conduit inévitablement à la confusion de l'être et de l'étant et s'en affranchir ne signifie pas quitter l'étant pour arriver à l'être, mais cela revient à penser sans cesse comment l'être et l'étant se différencient. C'est ce souci constant qui fait que la représentation ne devient pas un voile posé sur le monde, ou encore un habit de mots. Le retrait (la réserve) de l'être donne à l'étant son espace de manifestation. Ainsi *Antigone* de Sophocle n'est pas une œuvre qui appartient simplement à la représentation grecque du monde ; elle n'est pas une représentation du droit de la famille et du droit de l'Etat comme le voulait Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit* ; Ce texte donne à voir et à vivre ce conflit irréductible qu'on ne peut comprendre sans cette œuvre. Lire ou regarder cette œuvre, c'est voir une vérité s'annoncer : *Antigone* dit le tragique de l'existence, son caractère agonique. Elle ne dit donc pas une vérité sur quelque chose d'autre, mais laisse une vérité s'annoncer en elle. On peut également prendre appui sur toute l'analyse que Heidegger propose du temple grec, que je ne peux que résumer trop brutalement ici. La statue du dieu se trouve en retrait, elle ne se laisse pas voir et pourtant dans ce retrait elle se manifeste à travers la colonnade extérieure. Ainsi elle ouvre un espace de présence et non de représentation qui est l'espace sacré lui-même. A partir de cette présence du dieu le monde prend corps, il s'organise et il n'a pas le caractère infini de l'espace de représentation. L'unité et le sens de la vie humaine apparaissent également à partir du temple. C'est à partir de lui que l'homme grec peut se voir car il n'est plus dans un espace indifférent. On ne peut pas séparer la proximité du dieu et la proximité à soi. La statue du dieu n'est en rien une représentation, une image du dieu ; elle n'est pas non plus un simple symbole ou un signe ; elle est le dieu lui-même, sa présence réelle. Elle est le dieu se manifestant lui-même.

Dire que l'œuvre d'art ouvre un monde, ce n'est pas dire qu'elle l'invente, ce qui serait encore produire une représentation, mais qu'elle donne accès à l'unité propre du monde en tant qu'il est « inobjectif », en tant qu'il n'est pas constituable en objet par un sujet. En ce sens le monde est « l'ouvert » ; il excède toute représentation et surtout il a un sens verbal : il devient monde, il existe au sens fort du terme. Même si ne nous sommes pas Grecs, *Antigone* et le temple nous apprennent comment le monde devenait monde pour un Grec. Au lieu de vouloir représenter, il s'agit d'être résolu à être ouvert au sens du monde, à son étrangeté que

manque toujours la représentation ramenant l'inconnu au déjà connu, au « bien connu ». Notre tâche est donc de ne pas tout réduire à un fond d'exploitation (la plage est plus qu'un lieu de détente) et ne pas tout déplacer hors de sa propre essence dans l'unique considération de l'utilité. Le monde est à la fois ce qui parle de soi-même (le phénomène de monde) et ce qui me résiste toujours, ce qui résiste à mon pouvoir de connaître et d'agir. Au-delà de l'exhibition par le pouvoir scientifico-technique, par les catégories et le calcul, qui transforment tout en bases de données, en informations, il y a une lumière propre aux êtres à laquelle il s'agit de devenir attentif. Autrui, le monde, Dieu, moi-même, sont ce que je ne peux pas simplement poser en face de moi et ce qui se révèle toujours plus riche que l'image que je peux m'en faire. Ce qui de soi-même se rend visible, conserve toujours sa part d'invisibilité et cet invisible, comme le montrera Merleau-Ponty, n'est pas l'opposé du visible, mais son excès. Ne pas s'en tenir à la représentation, c'est refuser de simplement utiliser afin de respecter ce que l'on rencontre. C'est ce respect du poète pour les mots, du sculpteur pour le bois, que chaque homme doit apprendre en ne ramenant pas l'Autre au Même. Ce respect suppose de se libérer de ses représentations finies, de cet enfermement en soi, afin de revenir à l'épreuve de l'étrange dont vit la pensée. L'homme n'est pas un sujet se représentant, mais celui qui est requis par la vérité : il reçoit son être de ce qui se manifeste. Notamment, au lieu de se représenter autrui, il s'agit de le rencontrer au-delà de l'image que je peux me faire de lui en le renvoyant à son être, à ce qu'il a à faire, à l'exercice de sa liberté. Comme le dira Levinas, l'homme est le gardien de l'être et de son frère.

V. Merleau-Ponty et la question de la représentation

Merleau-Ponty est très marqué par la phénoménologie : il lit Husserl dès 1933-1934 ; il lit également Fink, le dernier assistant de Husserl et la thèse de Levinas *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Surtout il dispose de la traduction Levinas-Peiffer des *Méditations cartésiennes* ; traduction clé pour toute la philosophie française.

Quand Merleau-Ponty écrit la *Phénoménologie de la perception* (1945), il lit Husserl comme une philosophie de la science et donc de la représentation. Plus tard il sera attentif à d'autres dimensions, comme celle de la passivité. Ce texte est assez particulier car il s'intéresse à la rencontre de la psychologie et de la phénoménologie, mais sans reprendre l'interdit anthropologique de Husserl, ce qui fait qu'on peut penser qu'il retombe dans l'attitude naturelle sans vraiment passer du fait à l'essence. Pour lui la phénoménologie ne se réduit pas à la question de l'objectivité et il cherche à dépasser l'empirisme comme l'idéalisme. En 1939 Merleau-Ponty va aux Archives Husserl et consulte les inédits les plus célèbres, notamment *L'origine de la géométrie*. Mais cela le conduit à vouloir développer une autre voie que celle de l'égologie transcendantale et de la philosophie de l'évidence. Dès le départ la question de l'historicité est très importante pour lui afin de montrer que le « sens » échappe toujours à mon pouvoir de représentation. La représentation doit être autre chose qu'une image subjective et autre chose qu'un produit de l'intellect.

Dans le célèbre texte *Le philosophe et son ombre* que l'on trouve dans l'ouvrage *Signes*, Merleau-Ponty dit (p. 224-225) qu'il y a deux voies dans la phénoménologie, une qui remonte vers l'ego constituant et une autre qui descend vers ce qu'il nomme la Nature, l'être sauvage. Il ne faut pas croire que la phénoménologie ait été bien reçue avec sa nouvelle compréhension de la représentation et par exemple Lévi-Strauss parle dans *Tristes tropiques* (1955) d'une « philosophie de midinette » parce qu'elle revient au vécu. Encore aujourd'hui elle est très critiquée et cela à partir d'une profonde mécompréhension de son projet philosophique qui n'est en rien une apologie de la représentation subjective. Vincent Descombes dans *Le Même et l'Autre* (1979) parle du côté « bateleur » de Merleau-Ponty... Je mentionne juste ces expressions de mépris qui au-delà de l'anecdote indiquent que la nouvelle ontologie proposée peu à peu par Merleau-Ponty a souvent été mal comprise précisément parce qu'elle déplace les rapports classiques du sujet et de l'objet, et donc la compréhension de la représentation.

Sartre et Merleau-Ponty

Le dialogue avec Sartre est essentiel pour Merleau-Ponty et notamment avec *L'être et le néant* (1943). Les deux auteurs ont le même projet qui est de rompre avec une métaphysique qui opposerait esprit et chose. Une subjectivité est un « rien », un « vide » et pour Sartre ce néant n'est pas une absence, mais une possibilité de tout recevoir. C'est précisément le vide de la subjectivité qui appelle le plein du monde. Concevoir la subjectivité comme un vide, c'est dire qu'elle n'est pas un élément du monde, mais qu'elle est un être au monde. Ce vide de la subjectivité est pour Sartre l'origine de la manifestation du monde. Pour surmonter la « philosophie idéaliste » identifiée à celle qui oppose l'en

soi et le pour soi (ce qui convient mal à Husserl) il s'agit d'envisager un rapport dialectique dans lequel chacun est ouvert à son autre. Ainsi pour Sartre comme pour Merleau-Ponty le monde est irréductible aux représentations de la conscience ; il est toujours plus et autre que notre représentation. La chose repose en elle-même, elle est « en soi » et pas seulement « pour soi ». Sartre radicalise l'opposition de la conscience et du monde, sans revenir à une position réaliste. Tout est hors du sujet, y compris le moi empirique. Le sujet est donc bien néant, c'est-à-dire la possibilité de prendre conscience de toute chose. La conscience comme néant est ainsi l'intentionnalité elle-même.

Merleau-Ponty est très proche de Sartre et en même temps ne partage pas cette opposition de l'être et du néant, et c'est pourquoi il va surtout insister sur l'engagement du sujet dans le monde, sans revenir à une position réaliste qui consiste à expliquer le sujet, et donc la représentation, par le monde. De la question de la perception de la chose sensible à celle de l'expérience d'autrui, il va tenir à la fois que le sujet est une origine et qu'il a toujours déjà une relation pré-originale au monde. Donc si Sartre comme Merleau-Ponty veulent tous les deux dépasser aussi bien l'idée de représentation subjective et l'idée de représentation réaliste, ils ne le font pas de la même manière. Selon Merleau-Ponty la dialectique sartrienne ne dépasse pas assez la dualité de la représentation et ne remonte pas assez à une relation plus originale dans laquelle il n'y a pas encore de représentant et de représenté. La philosophie de Sartre resterait (selon Merleau-Ponty) une philosophie de la représentation animée par un idéal de transparence et ne serait pas capable de revenir à l'expérience première du sentir antérieur à la représentation, qui doit être le véritable point de départ de la philosophie. Il va développer l'idée d'une opacité irréductible de l'expérience faisant que la représentation objectivante et pas simplement subjective qui maintient l'idéal d'une chose pleinement observable est une abstraction. Il y aura toujours une absence dans la présence qui sera une condition de la manifestation.

Merleau-Ponty veut donc écarter l'idée d'une présence pure de la conscience à elle-même afin de montrer que l'on se voit toujours aussi à travers le monde et à travers autrui. Il semble surtout faire un usage négatif du terme de « représentation » soit comme subjective, soit comme pure objectivation par le sujet. Il veut écarter même ce second sens de la représentation en élucidant l'engagement de la conscience dans l'existence. C'est pourquoi il va dégager un « irréfléchi » qui est bien autre chose que ce qui n'a pas encore été objectivé ou représenté. Cet irréfléchi qu'il ne s'agit pas de résorber mais d'en comprendre la nécessité va être le sol de tout acte de conscience, de toute représentation. Comme il l'écrit page 424 de *La phénoménologie de la perception*, il s'agit de retrouver « un logos plus fondamental que celui de la pensée objective ». Tout monde représenté est construit sur le monde perçu. Dès lors, le sens n'est ni dans la chose, ni dans le sujet, mais est ce qui surgit de la rencontre de l'homme et du monde. Pour reprendre un titre d'une œuvre importante de Merleau-Ponty il y a toujours un entrelacs du sens et du non-sens dans l'expérience. L'entrelacs est aussi un concept fondamental de la phénoménologie de Merleau-Ponty.

L'avant-propos de *La phénoménologie de la perception*.

Ce texte propose une nouvelle compréhension du retour au vécu par rapport à Husserl, même s'il poursuit l'idée qu'il faut éviter l'enfermement dans la représentation subjective pour pouvoir être attentif aux choses mêmes. Encore une fois, il ne s'agit pas de faire de la psychologie, ou d'établir une causalité entre le monde et le sujet. Encore une fois, le monde vécu est le sol de toutes les représentations de la science qui sont construites. L'homme est d'abord un existant exposé au monde, et c'est pour cela que nous rencontrons d'abord le monde dans l'expérience du paysage, qu'il s'agit d'une communication immédiate avec le monde ; c'est en effet sur ce sol, sur ce sens toujours déjà là pour nous du monde que les différentes représentations objectivantes de la géographie peuvent se construire.

Dans sa critique de la représentation, Merleau-Ponty fait donc la critique de l'idéalisme qu'il identifie rapidement dans cet avant-propos à Descartes et Kant. Certes, le point fort de cet idéalisme est de montrer que l'épreuve que le sujet fait de lui-même est la condition de toute représentation du monde ; c'est l'acte de liaison, le pouvoir de synthèse, qui fait que le sujet peut avoir quelque chose en face de lui ; des objets, un monde. Le cogito cartésien et l'aperception transcendantale kantienne sont regroupés juste afin d'indiquer que toute représentation est le résultat de l'activité d'un « je » et que du coup toute représentation est une « reconstruction ». Selon Kant la représentation du monde dépend des facultés du sujet : la sensibilité, l'entendement et l'imagination (la fameuse triple synthèse). Mais du coup on n'a pas à faire avec les choses mêmes, mais seulement avec leur représentation dans l'esprit. Merleau-Ponty va attaquer cette thèse kantienne et notamment l'idée qu'il y ait d'abord une pluralité de sensations qui sont reliées après coup par l'activité du sujet. Toute *La phénoménologie de la perception* va montrer que la totalité est la donnée elle-même et non pas ce qui vient après.

Il est très intéressant que Merleau-Ponty reprenne dans ce texte l'idée que Husserl reprend à saint Augustin à la fin des *Méditations cartésiennes*, selon laquelle le chemin vers le monde passe par l'intériorité. Merleau-Ponty ne veut pas d'une intériorité en retrait du monde, qui le contemplerait depuis une position de survol. L'intériorité n'est ni hors du temps et de l'histoire, ni hors du monde. Il n'y a pas de « subjectivité invulnérable » qui pourrait ne pas être touchée par le monde. Si Kant développe une méthode régressive qui remonte à un « je pense » accompagnant toutes mes représentations, Merleau-Ponty refuse la conception d'un tel cogito en défendant la thèse que Kant n'est pas remonté assez loin, jusqu'à l'irréfléchi. Ainsi, la réflexion n'est pas hors sol, et il s'agit de décrire plutôt que de représenter (au sens de construire) en remontant à une pensée qui a toujours déjà commencé. Il y a une perception avant la représentation, avant les actes catégoriaux, avant la synthèse d'identification. Je sais toujours déjà que je suis dans le monde et que je ne rêve pas. Même les représentations imaginaires ont lieu à partir de cette première épreuve du monde : ce qui est perçu se donne comme n'étant pas impossible avec le monde. Dès lors, le réel n'est pas d'abord ce que je construis, ce que je représente, mais il est ce « tissu solide » qui se donne. Il faut donc s'arracher à la représentation du monde comme objet plus englobant contenant tous les autres objets, pour découvrir le monde comme « le milieu ou le champ » de toute pensée. On a beaucoup reproché à Merleau-Ponty ce vocabulaire métaphorique en y voyant une simple coquetterie d'expression qui rompait avec le style d'un Léon Brunschvicg ; l'autorité universitaire de l'époque, mais on retrouve une difficulté centrale que Hegel a beaucoup méditée dans *La phénoménologie de l'esprit*, notamment dans la préface, et dont Merleau-Ponty se souvient sans doute : rompre avec la pensée de la représentation, c'est rompre aussi avec son langage. Or notre langage est pétri par cette pensée représentative. Toute l'ambition du texte est alors de décrire un « sujet voué au monde », c'est-à-dire qui ne trouve sa vocation que depuis son engagement dans le monde.

Merleau-Ponty est à la fois très fidèle à Husserl en montrant que tout dépend de la réduction mise en œuvre et qu'il ne faut pas cesser d'interroger le sens de la réduction, mais en même temps il s'en éloigne en reprochant à Husserl d'avoir limité le réel à ce que l'objectivation opérée par le sujet peut en manifester. Il veut être plus fidèle que Husserl lui-même au refus de tout subjectivisme et au retour au phénomène au-delà de nos représentations subjectives. Il va par exemple montrer que la rencontre d'autrui est autre chose que la constitution de l'alter ego par l'ego en montrant que mon corps et celui d'autrui co-naissent. Merleau-Ponty conteste la méthode même de la cinquième des *Méditations cartésiennes* et cette idée que l'on puisse décrire le phénomène d'autrui, son mode propre, en dehors de toute histoire, hors de toute facticité, de toute opacité irréductible de l'autre. Husserl ne serait pas sans réponse à ces critiques, mais l'important est de marquer ici la perspective que veut ouvrir Merleau-Ponty : autrui n'est pas sans haecceité, sans place, sans corps, et la rencontre

d'autrui ne peut se décrire à partir de l'apparition d'autrui dans ma sphère propre (§ 50 des *Méditations cartésiennes*), mais à partir de l'expérience du dialogue. Il y a une dimension dialectique dans ces analyses qui vient cette fois de Hegel. Ainsi, Merleau-Ponty rompant avec l'ordre des Méditations cartésiennes montre que l'intersubjectivité est première et qu'il n'est pas possible de partir de la sphère solipsiste. Cela signifie que je ne me réduis pas à la représentation de moi-même ; que je suis plus et autre que ce que je me représente de moi ; autrement dit, je ne peux me comprendre qu'à partir du monde et à partir d'autrui. S'il y a un archi-fait du cogito, il y a également un archi-fait du monde et d'autrui. Perdre l'une de ces deux dimensions, c'est dédaigner le réel pour la représentation, pour paraphraser Lafontaine (lâcher la proie pour l'ombre).

Cet avant-propos souligne bien que nos représentations nous enferment dans notre monde familier, le bien connu comme disait Nietzsche, alors que le monde réel est toujours étrange et sujet d'étonnement. Plus encore, le réel est paradoxal ; il est toujours ce que je n'attends pas. C'est pourquoi la fin du passage souligne bien qu'avant de se représenter, et pour ne pas se laisser enfermer dans les représentations, il faut « voir jaillir les transcendances ». C'est l'expérience fondamentale et inaugurale de la pensée. Il y a là une dimension existentielle de la réflexion sur la représentation que l'on ne trouvait pas dans les textes de Husserl.

Merleau-Ponty s'offre le luxe d'une confrontation avec le positivisme logique de l'école de Vienne afin de défendre l'idée que la signification dérive déjà de l'expérience et présuppose l'expérience. Toute doctrine pure des significations ne s'appuyant par sur l'expérience ne peut donc être qu'une construction abstraite, voire un jeu de l'esprit, au pire un vêtement de mot masquant le réel. Il cite alors la célèbre phrase de Husserl défendant la thèse que la phénoménologie qui revient à telle chose même comme elle se donne et telle qu'elle se donne est le seul véritable positivisme et que tout le reste n'est qu'abstraction. Les concepts ne sont pas de simples créations de l'esprit et parler c'est toujours déjà, d'une certaine façon, répondre au monde ; il y a, selon le titre d'une autre œuvre de Merleau-Ponty, une « prose du monde ». Le monde n'est donc pas une simple représentation, parce qu'il est donné avant toute thématization et avant toute séparation de l'entendement et de la sensibilité.

Merleau-Ponty reprend alors la question de la distinction classique du rêve et de la réalité en montrant qu'il faut changer de perspective et trouver un autre critère de la réalité que celui de la cohérence de nos représentations par rapport à celle du rêve. La distinction même entre le réel et l'imaginaire ne surgit pas de rien et j'ai toujours déjà une expérience du monde, donc un savoir du réel et une idée de la vérité. Encore une fois, le « réel » avant d'être le résultat d'une synthèse, d'une objectivation, est ce qui me saisit dans l'irréfléchi. Il y a une dimension pré-réflexive du réel que tout l'ouvrage va chercher à élucider. En conséquence, se demander si ce que je perçois est conforme ou non au monde, c'est déjà être prisonnier d'une conception représentative du rapport au monde, c'est déjà être dans la séparation du monde en soi et du monde pour moi. Fidèle en cela à Husserl, il refuse toute idée de chose en soi et dès lors la perception est le seul chemin vers la vérité, celui qui conduit à la vision des essences.

L'évidence du monde ne relève donc pas de l'évidence adéquate ou de l'évidence apodictique, puisque « le monde est ce que je vis » ; il n'est pas ce que je place devant moi, il est ce à quoi je suis ouvert. Il y a sans doute là une réminiscence de Heidegger, mais Merleau-Ponty n'a pas vraiment compris *Être et temps*. Cependant il insiste sur le « il y a le monde », à savoir que le monde est de l'ordre de l'événement, du surgissement. Être au monde, c'est habiter le monde, et pas simplement y avoir une place, et en reprenant ce thème de Heidegger il veut montrer que le monde dans son « il y a » est une structure de notre être. La représentation objectivante ne peut vivre que de cet événement inattendu, de cet « il y a », sinon elle n'est qu'une abstraction. Elle sera en outre ineffective pour

l'action, mais Merleau-Ponty n'aborde pas cette question dans l'avant-propos. Personne ne donnerait sa vie pour une abstraction, mais pour autrui qu'il rencontre dans le monde.

Il faut attendre la toute fin de l'avant-propos pour que le thème du corps apparaisse et il convient de prendre le terme de corps ici comme synonyme d'existence et de drame. Cela confirme que toute philosophie qui dénonce la représentation est une philosophie du corps. Toute La phénoménologie de la perception va développer une pensée propre du corps et de son mouvement, mais pour le moment Merleau-Ponty a voulu préciser son projet ; celui de montrer qu'il y a un logos du monde qu'il s'agit de dire et que toute pensée qui n'y revient pas n'est qu'un bavardage. Du coup la raison elle-même n'est pas une faculté, mais une structure de l'être au monde ; elle est le processus même d'amener à l'évidence le logos du monde. On y reviendra, mais le monde est alors un mystère, plus qu'une énigme à résoudre. Il s'agit notamment de revenir à ce mystère de la spatialité originaire afin d'élucider toutes les représentations de l'espace : géométrique, physique, sociale, psychique, esthétique, politique.

Dans *La phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty se propose d'écarter empirisme et intellectualisme comme les deux formes de la pensée représentative qui ne s'ancrent pas dans la communication première avec le monde. Dans la longue Introduction (p. 25-91. Cela varie selon les éditions en Tel Gallimard) il aborde la question en effet déterminante du phénomène de façon à montrer que le phénomène est à la fois ce qui se montre et ce qui se dissimule, et c'est pourquoi le monde n'est pas que ma représentation. Suivant ici les leçons de Husserl sur le sensible tout en s'en éloignant, Merleau-Ponty défend l'idée que le phénomène est une rencontre et non une représentation. Il utilise peu le terme de représentation qui est le plus souvent réduite à la représentation-image comme deuxième être de la chose (la chose pour moi) avec moins de consistance ontologique. Le tort de la pensée représentative est là encore d'opposer trop brutalement l'extérieur et l'intérieur et de réduire le corps à la fonction de simple instrument, un transmetteur de messages, et il s'agit de revenir à ce qui est pré-objectif, puisque c'est là que se construit l'expérience. Toute perception naît sur le sol du monde humain, ce que Merleau-Ponty nomme la « patrie » au sens étymologique de pays du père.

Par rapport à cette patrie, l'empirisme est une expropriation et même une falsification de l'expérience, puisque le monde culturel s'y réduit à une simple illusion, à une représentation subjective. Dénoncer cet « acosmisme », cette absence de monde, c'est refuser une appréhension purement théorique de l'expérience, en défendant l'idée que l'action, le sentiment et la volonté sont aussi des modes originaires de rapport au monde. La nature au sens fort du terme est autre chose qu'une construction faite de stimuli et de qualités, comme le voudrait l'empirisme. Il y a donc un monde naturel antérieur aux représentations de la science et qui est le fond sur lequel tout se voit. Or ce fond est à la fois ce qui apparaît et n'est pas vu. Ce paradoxe tient à l'idée que cette nature première ne se laisse pas objectiver, qu'elle résiste au pouvoir de représentation, même celui de la science.

L'intellectualisme n'est pour Merleau-Ponty que la formule inversée de l'empirisme, puisque cette fois ce n'est plus le monde qui explique le sujet par les stimuli, mais c'est le sujet qui explique le monde, puisque « la perception devient une interprétation des signes de la sensibilité » (p. 58). Le point de départ est encore une représentation, une interprétation faite par un sujet, et on manque alors la communication immédiate avec les choses. C'est le faux départ de la plupart des philosophies de la perception qui conduit à brouiller la différence entre apparence et réalité, entre représentation normale et représentation folle. En effet, la pensée représentative met la réflexivité dans le seul entendement et du coup manque ce que Merleau-Ponty nommera plus tard la réflexivité du sensible. On l'a maintenant souvent abordé, la critique de la représentation est la critique d'une pensée qui se contenterait de mettre à distance ce qui est observé (Descartes ici en serait le nom-titre), alors que la phénoménologie est justement une pensée qui élucide comment les choses elles-mêmes, dans leur transcendance, prennent leur distance. Dans cette introduction, qui est un peu le discours de la méthode de Merleau-Ponty, penser ce n'est plus simplement juger en opérant des comparaisons, mais c'est retrouver la perception comme phénomène original, cette vie secrète de l'objet sans laquelle une représentation n'est qu'une abstraction figée. Contre l'empirisme et l'intellectualisme il s'agit d'établir que la perception n'est pas une image figée par le sujet et ses exigences, mais « une unité (qui) se fait et se défait sans cesse » (p. 63) ; elle est une histoire. Là encore Merleau-Ponty tente d'utiliser des métaphores lui permettant d'échapper au langage de la représentation :

« La prise de conscience intellectualiste ne va pas jusqu'à cette touffe vivante de la perception parce qu'elle cherche les conditions qui la rendent possible ou sans lesquelles elle ne serait pas, au lieu de dévoiler l'opération qui la rend actuelle ou par laquelle elle se constitue. Dans la perception effective et prise à l'état naissant, avant toute parole, le signe sensible et la signification ne sont pas même idéalement séparables » (p. 64).

Il y a pour Merleau-Ponty une « vie sourde et magique », qui n'est ni pur chaos ni monde homogène, ce qui signifie que le sens n'est pas totalement réductible aux actes de la subjectivité. Pour dire cela il reprend à Husserl le terme de « motivation » et cette idée que dans la vie perceptive un vécu en motive un autre, c'est-à-dire le met en mouvement. Comme l'avait déjà souligné Hegel, il est très difficile de trouver une langue philosophique qui ne nie pas la vie, car le plus souvent la langue elle-même porte ce préjugé « logiciste » selon lequel les choses seraient d'emblée devant nous selon un ordre bien stable et que la pensée serait purement représentative, parce qu'elle n'aurait plus qu'à assembler des formes déjà là dans une logique. Penser au-delà de la pensée représentative, c'est redécouvrir que les formes ne sont pas toujours déjà là dans le monde (empirisme) ou toujours déjà là dans le sujet (intellectualisme), mais qu'elles sont en formation, en genèse.

On dépasse ainsi la représentation figée, qui manque la vie, en faisant à nouveau du sentir une question. Merleau-Ponty fait alors appel à la pensée romantique de la vie dans laquelle le sentir ouvre au monde. Il y a alors une vérité du sentir qui est irréductible au représenter. Toute la phénoménologie française (Sartre, Levinas, Michel Henry, etc.) a développé la thèse selon laquelle sans le sentir l'homme est prisonnier de ses représentations

et n'est pas au monde. Le « chez soi » ne vient pas d'abord de la réflexion, mais du sentir : voir pages 78-79 :

IV. LE CHAMP PHÉNOMÉNAL

On voit maintenant de quel côté les chapitres suivants auront à chercher. Le « sentir » est redevenu pour nous une question. L'empirisme l'avait vidé de tout mystère en le ramenant à la possession d'une qualité. Il n'avait pu le faire qu'en s'éloignant beaucoup de l'acceptation ordinaire. Entre sentir et connaître, l'expérience commune établit une différence qui n'est pas celle de la qualité et du concept. Cette riche notion du sentir se trouve encore dans l'usage romantique et par exemple chez Herder. Elle désigne une expérience dans laquelle ne nous sont pas données des qualités « mortes » mais des propriétés actives. Une roue de bois posée sur le sol n'est pas *pour la vision* ce qu'est une roue portant un poids. Un corps en repos parce qu'aucune force ne s'exerce sur lui n'est pas pour la vision ce qu'est un corps où des forces contraires se font équilibre¹. La lumière d'une bougie change d'aspect pour l'enfant quand, après une brûlure, elle cesse d'attirer sa main et devient à la lettre repoussante².

la Forme, comme à toute psychologie (*Nachwort zu meinen Ideen*, p. 564 et suiv.), à une date où il opposait encore le fait et l'essence, où il n'avait pas encore acquis l'idée d'une constitution historique, et où, par conséquent, il soulignait, entre psychologie et phénoménologie, la césure plutôt que le parallélisme. Nous avons cité ailleurs (*La Structure du Comportement*, p. 280), un texte de E. Fink qui rétablit l'équilibre. — Quant à la question de fond, qui est celle de l'attitude transcendantale en face de l'attitude naturelle, elle ne pourra être résolue que dans la dernière partie où l'on examinera la signification transcendantale du temps.

1. KOFFKA, *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, pp. 558-559.

2. Id., *Mental Development*, p. 138.

La vision est déjà habitée par un sens qui lui donne une fonction dans le spectacle du monde comme dans notre existence. Le pur *qualé* ne nous serait donné que si le monde était un spectacle et le corps propre un mécanisme dont un esprit impartial prendrait connaissance¹. Le sentir au contraire investit la qualité d'une valeur vitale, la saisit d'abord dans sa signification pour nous, pour cette masse pesante qui est notre corps, et de là vient qu'il comporte toujours une référence au corps. Le problème est de comprendre ces relations singulières qui se tissent entre les parties du paysage ou de lui à moi comme sujet incarné et par lesquelles un objet perçu peut concentrer en lui-même toute une scène ou devenir l'*imago* de tout un segment de vie. Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer. — Avec le problème du sentir, nous redécouvrons celui de l'association et de la passivité. Elles ont cessé de faire question parce que les philosophies classiques se plaçaient au-dessous ou au-dessus d'elles, et leur donnaient tout ou rien : tantôt l'association était entendue comme une simple coexistence de fait, et tantôt elle était dérivée d'une construction intellectuelle; tantôt la passivité était importée des choses dans l'esprit, et tantôt l'analyse réflexive retrouvait en elle une activité d'entendement. Ces notions au contraire prennent leur sens plein si l'on distingue le sentir et la qualité : alors l'association ou plutôt l'« affinité » au sens kantien est le phénomène central de la vie perceptive, puisqu'elle est la constitution, sans modèle idéal, d'un ensemble significatif, et la distinction de la vie perceptive et du concept, de la passivité et de la spontanéité n'est plus effacée par l'analyse réflexive, puisque l'atomisme de la sensation ne nous oblige plus à chercher dans une activité de liaison le principe de toute coordination. — Enfin, après le sentir, l'entendement a besoin, lui aussi, d'être défini de nouveau, puisque la fonction générale de liaison que le kantisme lui attribue finalement est maintenant commune à toute la vie intentionnelle et ne suffit donc plus à le désigner. Nous chercherons à faire voir dans la perception à la fois l'infrastructure instinctive et les superstructures qui s'établissent sur elle par l'exercice de l'intelligence. Comme le dit Cassirer, en mutilant la percep-

1. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 408.

Encore une fois, il ne s'agit pas de refuser la représentation et toute forme d'objectivation du monde pour revenir à une intuition mystique de l'être dont se moquait Hegel, mais de montrer que nos représentations sont issues de cette communication avec le monde, qu'elles ont donc une histoire, qu'elles appartiennent à cette histoire de la rencontre de l'homme avec le monde. Sur ce point Merleau-Ponty cherche à se démarquer de Bergson dont il se sent très proche en l'interprétant comme une opposition de l'intuition et de la représentation. Bien sûr cette lecture de Bergson est très discutable, mais elle est très intéressante parce qu'elle montre que Merleau-Ponty ne défend pas l'idée d'une « conversion irrationnelle » à l'intuition, mais une reconduction de l'objectivation scientifique (la représentation objectivante) à la vie pré-scientifique. Il refuse donc de remplacer le délai de la représentation par une immédiateté de l'intuition comprise comme un saut dans l'irrationnel. En effet, pour Merleau-Ponty le problème philosophique n'est pas d'abord celui de l'accès au réel (intuition ou représentation), mais est celui de la résistance du réel. Il y a une opacité du fait qui est irréductible et il est impossible de passer parfaitement du fait à l'essence. Il y a donc cette idée directrice que le fait est plus riche que toute objectivation et Merleau-Ponty développe justement la notion de « champ transcendantal » pour signifier

l'impossibilité de surplomber la totalité du monde. Il n'y a pas de point de vue surplombant permettant de mettre le monde en face de soi selon une représentation et il n'est possible que d'avoir qu'une perspective sur le monde. Il n'y a ni *cogito* inattaquable, ni savoir absolu, et on ne peut fusionner ni avec soi (la pure représentation de soi), ni avec le monde (l'idée d'une évidence adéquate).

Ce très long texte de *La phénoménologie de la perception* se divise classiquement en 3 parties : *Le corps*, *Le monde perçu*, puis *L'être pour-soi et l'être-au-monde*. Ce qui l'est moins, c'est de commencer par le corps et partir de la question du corps, c'est vouloir dépasser la classique opposition du sujet et de l'objet, donc la pensée de la représentation. Cette question du corps était dans l'air du temps, voir les textes de Sartre et de Gabriel Marcel (je suis mon corps). Il s'agit de montrer qu'avant la conscience réflexive, c'est sur ce rapport au corps que se construit la relation aux autres objets et donc la perception. Tout est dérivé par rapport au corps, y compris nos représentations. Le « corps propre » est donc le mystère à élucider pour comprendre la possibilité de la représentation.

Tous les exemples pris par Merleau-Ponty cherchent à décrire le mode propre de l'engagement de l'homme dans le monde par son corps, qui n'est pas comparable à celui de l'animal (Il y a de très nombreux textes de Merleau-Ponty sur la confrontation homme-animal). L'animal possède un monde environnant, mais il n'est pas « au monde » comme monde et il ne fait que réagir au monde. Merleau-Ponty ne cite pas ici les travaux du biologiste Jacob von Uexküll, mais il le fait dans d'autres textes. (Regardez sur le site de la BU l'article de l'Encyclopedia Universalis sur Uexküll et si la question vous intéresse l'article animalité de Florence Burgat). Nous n'avons pas un monde environnant, un *Umwelt*, au même sens que le cafard, l'abeille ou la taupe. Pour l'animal le monde n'est qu'un « milieu », il n'est ni une représentation, ni un engagement qui « hante » sa conscience. L'abeille ne se représente pas le monde, elle a un pur rapport pulsionnel avec lui, elle est obnubilée par le miel et quand elle est rassasiée elle s'en va. Mais jamais l'abeille n'appréhende la fleur comme fleur (page 107) et elle n'est donc pas ouverte à la manifestation du monde.

Certes l'homme possède aussi des réflexes, mais son être-au-monde n'est pas qu'une somme de réflexes. La constance du monde ne tient pas qu'à des réactions à des excitations. Cela permet à Merleau-Ponty de reprendre la question du membre fantôme en écartant les explications physiologiques (Descartes) ou psychologiques. Non parce que ces explications sont fausses, mais parce qu'elles présupposent toujours l'être-au-monde : seul un sujet engagé dans le monde peut avoir une telle conscience de lui-même : « le bras fantôme n'est pas une représentation du bras, mais la présence ambivalente d'un bras » (p. 110) qui ne se pense que par le champ pratique que le bras ouvrirait. « Le bras fantôme est donc comme l'expérience refoulée un ancien présent qui ne se décide pas à devenir passé » (p. 115).

La notion de « corps propre » ne se comprend que par rapport au corps-chose. En 1947-1948, Merleau-Ponty a écrit un cours sur *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* et il s'appuie sur ces auteurs pour développer l'idée que le corps est le « fait primitif » à partir duquel tout le reste peut se penser. (Page 120) Il explique que quand je me regarde dans la glace j'ai la représentation d'un corps qui pourrait être celui de quelqu'un d'autre ; cela signifie que je ne peux pas me regarder moi-même comme autrui me regarde.

Mon corps propre n'est donc pas une simple représentation dans l'espace, car il est le centre de tout espace perceptif comme de toute action, c'est-à-dire de tout espace pratique. Merleau-Ponty doit ici beaucoup aux analyses de Husserl, notamment les § 37 et 38 des *Idées 2 (Recherches phénoménologiques sur la constitution)*, texte non encore publié mais qu'il connaissait, pour envisager une réflexivité du sensible qui n'est justement pas une représentation objectivante, mais plus une présence à soi, une première forme de conscience de soi qui va rendre possible la représentation. Encore une fois, mon corps propre ne peut pas être un corps extérieur que je me représente, mais il possède une quasi-réflexivité. Il reprend ainsi la thèse de Malebranche selon laquelle dans la douleur j'ai conscience de mon corps. Quand j'ai mal au pied, ma conscience tout entière est dans mon pied. Le corps propre est ainsi une communication intérieure avec le monde permettant de penser, contre les philosophies du sujet, que l'expérience n'est pas ce que le sujet forme à partir des données et des exigences de la conscience, mais est d'abord ce qui m'arrive, ce qui me déborde, ce qui me traverse, ce que j'endure. Cette remise en cause du concept moderne d'expérience, que l'on doit à Heidegger afin de montrer qu'il y a un sens plus primordial de l'expérience, se retrouve dans ce texte de Merleau-Ponty. Ainsi il est possible de montrer que toute représentation de soi passe par le monde et par le corps. Contre une conception matérialiste ou sensualiste de la représentation, qui est la disparition du voyant, et la conception idéaliste de la représentation, qui est la disparition du visible, il s'agit de montrer que l'expérience n'est ni une pure passivité, ni une pure inspection de l'esprit, mais est un acte du corps.

Merleau-Ponty développe toute une analyse de la spatialité (et c'est sans doute l'apport le plus neuf de cette œuvre) afin de montrer que la représentation de l'espace géométrique ou physique s'appuie nécessairement sur un espace plus primordial lié au fait que je vois, que je touche, mais aussi que je bouge. C'est le corps en mouvement qui « habite » l'espace, qui est alors un espace de présence et non de représentation. Habiter dans cette œuvre s'oppose à « se représenter » et souligne que l'on n'a pas un rapport extérieur à l'espace. Et cela également parce qu'habiter, ce n'est pas seulement être là, mais c'est faire quelque chose. L'espace n'est pas seulement une représentation, il est avant tout le lieu où notre humanité peut s'accomplir. Or si la représentation géométrique de l'espace est universelle et neutre, il y a plusieurs manières d'habiter l'espace et on peut même dire que chaque homme possède sa manière d'habiter l'espace. Merleau-Ponty veut ici aller bien plus loin que Husserl en montrant qu'il y a une « intentionnalité motrice » en quelque sorte autonome par rapport au « je » et que le corps n'est pas ce qui me sert à me déplacer dans un espace que j'aurais d'abord représenté. La motricité, le « je peux », est ce qui ouvre l'espace, et c'est parce que je bouge qu'il y a un espace. Bien sûr la représentation porte aussi nos mouvements, mais Merleau-Ponty veut montrer qu'elle suppose cette ouverture première au monde :

« La « fonction symbolique » ou la « fonction de représentation » sous-tend bien nos mouvements, mais elle n'est pas un terme dernier pour l'analyse, elle repose à son tour sur un certain sol, et le tort de l'intellectualisme est de la faire reposer sur elle-même, de la dégager des matériaux dans lesquels elle se réalise et de reconnaître en nous, à titre originaire, une distance au monde sans distance, car à partir de cette conscience sans opacité, de cette intentionnalité qui ne comporte pas le plus et le moins, tout ce qui nous sépare du monde

vrai, -l'erreur, la maladie, la folie et en somme l'incarnation, - se trouve ramené à la condition de simple apparence » (p. 157).

Le tort de la pensée simplement représentative est de placer la conscience hors de l'être, c'est de la mettre hors du monde. Ce faux départ est celui de toute philosophie idéaliste : commencer par isoler le *cogito*, soit par le doute comme Descartes, soit par sa déduction comme condition de possibilité comme Kant, soit par réduction avec Husserl. Merleau-Ponty ne cherche pas ici à faire une simple histoire de la philosophie, mais veut faire de la philosophie en défendant la thèse qu'on ne peut pas partir d'un « je » hors d'être, car c'est déraciner la représentation, c'est l'arracher à la terre qui la fait naître. Il ne peut pas y avoir deux expériences totalement séparées : l'expérience de soi et l'expérience du monde. Et pour Merleau-Ponty cette remise en cause du partage entre l'empirique et le transcendantal n'est absolument pas un retour en deçà de l'idéalisme, dans une sorte d'empirisme naïf ou de réalisme à courte vue. Sans aucun retour au réalisme, il veut envisager une conscience qui toujours déjà engagée dans le monde se laisse interroger par le monde, se laisse être mise en question par lui. La souffrance est le lieu dans lequel le « je » devient pour lui une question avant de devenir un objet de réflexion de la conscience par elle-même. La conscience est endurance avant d'être représentation.

Merleau-Ponty souligne la conséquence de cette critique des philosophies qui font de la représentation le mode premier de la conscience. Ces dernières comprennent, quand elles prennent le temps de le faire car ce n'est pas leur souci principal, la conscience morbide, la conscience primitive, la conscience enfantine, la conscience d'autrui, comme de simples situations contingentes qui ne disent rien de l'essence de la conscience, mais qui au contraire ne peuvent être comprises qu'à partir de la mise en évidence des structures universelles de la subjectivité. Ainsi, l'enfant ne serait que celui qui n'a pas encore développé toutes les possibilités de la raison ; la conscience primitive ne serait qu'un premier développement de la conscience. Merleau-Ponty refuse de telles thèses qui nivellent et masquent la réalité. Il comprend l'enfant comme un mode propre d'être-au-monde. La conscience primitive aussi ; Lévi-Strauss ne dira pas autre chose en 1962 dans *La pensée sauvage*, ouvrage dédié à la mémoire de Merleau-Ponty. La pensée purement représentative ne prend pas au sérieux ces situations concrètes de l'existence qui sont réduites à de simples exemples d'analyses générales. Notamment, il va montrer qu'autrui est rencontré autrement que dans une saisie analogisante et que l'apprésentation comme représentation d'autrui suppose le corps à corps de la présence d'autrui. C'est aussi contre Sartre, et en lecteur de Binswanger, qu'il veut montrer que la « folie » n'est pas une affaire de mauvaise volonté. En outre, partir de l'être au monde et non de la conscience de soi est ce qui permet de ne pas niveler l'expérience de la folie pour distinguer, par exemple, l'aphasie (atteinte des fonctions du langage qui révèle un trouble de la pensée tout entière et est l'expression d'une attitude du sujet par rapport à son monde propre) de l'apraxie (la difficulté d'effectuer correctement les gestes), l'agnosie (incapacité à identifier les objets alors qu'il y a perception) et la schizophrénie (terme qui remplace démence en 1911 et qui est l'idée d'une dissociation des fonctions psychiques). Merleau-Ponty veut montrer que ces différentes formes de trouble ne peuvent pas entrer sous une représentation commune. Merleau-Ponty souligne ici un des paradoxes de la psychopathologie : l'intellectualisme et ses représentations englobantes étant

intenable, les psychologues et les médecins s'en tiennent à une pure explication causale qui ne tient aucun compte de l'existant, du malade, derrière la maladie. La question que pose le phénoménologue, notamment Binswanger que Merleau-Ponty a bien lu, comment faire en sorte que la représentation de la maladie ne fasse pas oublier le malade qu'il s'agit aussi de comprendre. La domination sans égal de la pensée causale tient aux impasses des pensées de la représentation qui a séparé le physique du psychique. Or chaque maladie engage le corps propre, notre mode de communication avec le monde, y compris sous le mode de l'échec comme dans la manie ou la mélancolie.

Merleau-Ponty utilise dans *La phénoménologie de la perception* (p. 170) l'expression d'arc intentionnel (il ne l'utilisera plus ensuite) pour expliquer cette intentionnalité première propre au corps. Cette expression doit permettre de dire l'unité de l'existence : le corps propre qui tient ensemble toutes les dimensions de la vie. En un sens, c'est une représentation dynamique qui tente de dire la vie. Le philosophe utilise une telle représentation à la fois pour dire la tension de l'existence et son mouvement. Pour garder l'image, le corps propre serait à la fois l'arc en tension et la flèche elle-même, c'est-à-dire le mouvement. Cela permet de dire que le geste n'est pas la simple conséquence d'une représentation déjà là, mais est issu d'une rencontre du monde. C'est pourquoi ce geste ouvre un espace. C'est en cela que le corps « habite l'espace et le temps » (p. 174). Le texte de la p. 175 dit très clairement qu'il y a un espace originaire antérieur à la juxtaposition des points de l'espace représenté. Le corps est en lui-même un pouvoir de synthèse et d'une synthèse toujours en recommencement, et c'est pourquoi c'est lui qui permet à nos représentations de ne pas être des synthèses figées, des représentations sans vie. Le corps est ce qui ancre nos représentations dans la vie elle-même.

le souvenir vivant de la maladie, ou dans l'âge adulte celui de notre corps quand nous étions enfant, ces «lacunes de la mémoire» ne font qu'exprimer la structure temporelle de notre corps. À chaque instant d'un mouvement, l'instant précédent n'est pas ignoré, mais il est comme emboîté dans le présent et la perception présente consiste en somme à ressaisir, en s'appuyant sur la position actuelle, la série des positions antérieures, qui s'enveloppent l'une l'autre. Mais la position imminente est elle aussi enveloppée dans le présent, et par elle toutes celles qui viendront jusqu'au terme du mouvement. Chaque moment du mouvement en embrasse toute l'étendue et, en particulier, le premier moment, l'initiation cinétique inaugure la liaison d'un ici et d'un là-bas, d'un maintenant et d'un avenir que les autres moments se bornent à développer. En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse. L'ampleur de cette prise mesure celle de mon existence; mais, de toutes manières, elle ne peut jamais être totale: l'espace et le temps que j'habite ont toujours de part et d'autre des horizons indéterminés qui renferment d'autres points de vue. La synthèse du temps comme celle de l'espace est toujours à recommencer. L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une «praktognosie»¹ qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des «représentations», sans se subordonner à une «fonction symbolique» ou «objectivante». Certains malades peuvent imiter les mouvements du médecin et porter leur main droite à leur oreille droite, leur main gauche à leur nez, s'ils se placent à côté du médecin et observent ses mouvements dans une glace, non s'ils lui font face. Head expliquait l'échec du malade par l'insuffisance de sa «formulation»: l'imitation du geste serait médiatisée par une traduction verbale. En réalité, la formulation peut être exacte sans que l'imitation réussisse et l'imitation réussie sans aucune formulation. Les auteurs² font

1. GRÜNBAUM, *Aphasie und Motorik*.

2. GOLDSTEIN, VAN WOERKOM, BOUMANN et GRÜNBAUM.

Merleau-Ponty poursuit son analyse du corps propre par une analyse assez peu académique à l'époque de la sexualité, qui est aussi comprise comme un mode de notre rapport au monde. Il prend appui sur les données des sciences humaines de son époque qui certes se périssent toujours très vite, mais pour aborder là encore une situation très concrète de l'existence. Parler de la sexualité dans toutes ses dimensions, c'est encore montrer qu'il y

a une intentionnalité corporelle qui n'est pas de l'ordre de la représentation, qui n'est pas une *cogitatio* visant un *cogitatum*, mais qui est en quelque sorte pulsionnelle. Cependant cette vie pulsionnelle n'est pas pour autant purement biologique et Merleau-Ponty veut mettre en évidence la dimension spirituelle de la sexualité pour la réintégrer comme dimension de l'existence. Merleau-Ponty tire ici profit de sa lecture de Freud et il refuse l'explication de la frigidité par une simple causalité naturelle issue du monde ou de la biologie, pour défendre l'idée qu'elle est une façon de donner sens au monde. C'est pour cela que le sexuel ne se confond jamais avec le génital. Le tort de la pensée représentative est d'avoir séparé les deux sens du mot vie, *leben* et *erleben*, la vie biologique et la vie représentative, ce qui rend incompréhensible l'une comme l'autre. (p. 197).

Il y a donc une parole du corps, mais cette parole du corps n'est pas elle-même une représentation, de la parole qui a lieu dans la conscience : « Le malade ne mime pas avec son corps un drame qui se passerait "dans la conscience" » (p. 199). Le corps est le lieu même du drame, et c'est pourquoi il est un espace d'expression. La vie n'est donc pas que représentation, elle est bien d'abord incarnation, dans la maladie comme dans la santé. Justement cette pensée de l'incarnation permet de penser ce qui était impensable dans une pensée de la représentation, à savoir que l'on peut être dans une existence bloquée, dans un être au monde qui est sur le mode de la fermeture et qu'il est impossible de sortir de cette fermeture par un simple acte abstrait de prise de conscience de soi, de représentation, mais par une véritable « conversion » (p. 203), c'est-à-dire un renversement de tout son être dans lequel on se laisse prendre par autrui, par le monde, par les transcendances. On ne se libère d'une incarnation bloquée que par une autre incarnation. Cela signifie que le chemin de la liberté n'est pas uniquement un chemin qui passe par l'intériorité, mais est aussi un chemin qui passe par le monde et par les autres. Ce sont les autres et parfois les situations qui peuvent me rendre à ma capacité de me représenter librement et non pas la seule réflexion sur moi-même.

Merleau-Ponty est ici loin de suivre totalement Freud sur la question de la sexualité et pour lui la sexualité est une « atmosphère », un mode fondamental de l'ouverture au monde. Elle n'est pas une simple part de la vie, mais traverse toutes les dimensions de l'existence ; elle est « dramatique » parce qu'elle engage toute notre vie personnelle, à tel point qu'il est quasiment impossible de faire la part du sexuel et non non-sexuel. (p. 207 et 209). On trouve p. 209 un morceau d'anthologie :

« Tout est nécessité dans l'homme, et par exemple ce n'est pas une simple coïncidence que l'être raisonnable est aussi celui qui se tient debout ou possède un pouce opposable aux autres doigts, la même manière d'exister se manifeste ici et là. Tout est contingence dans l'homme en ce sens que cette manière humaine d'exister n'est pas garantie à tout enfant humain par quelque essence qu'il aurait reçue à la naissance et qu'elle doit constamment se refaire en lui à travers les hasards du corps objectifs. L'homme est une idée historique et non pas une espèce naturelle. En d'autres termes, il n'y a dans l'existence humaine aucune possession inconditionnée et pourtant aucun attribut fortuit. L'existence humaine nous obligera à réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise. Tout ce que nous sommes,

nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'*échappement* qui n'est jamais une liberté inconditionnée ».

Ce texte, dont il n'est pas possible de faire ici un commentaire complet, indique que la pensée et par conséquent la représentation est cet échappement par lequel nous ne cessons de donner sens à des situations que nous n'avons pas choisies, et c'est pourquoi c'est une liberté conditionnée. Mais justement, se représenter, ce n'est pas partir de soi, c'est partir d'une donnée qui peut être une souffrance physique, une crise mondiale, etc., qui nous oblige à nous réinterroger sur notre représentation du monde, qui nous pousse à donner un sens nouveau à ce qui arrive. Ainsi la critique de la représentation n'est pas du tout un refus de la représentation, mais est un refus d'une pensée qui ne serait pas une inquiétude. Le cours du monde, la maladie, etc. sont aussi ce qui nous déloge du chez soi de nos représentations bien convenues du monde et nous imposent de repenser sans cesse le sens du monde et de notre action dans le monde. L'acte réflexif de la représentation ne peut avoir lieu uniquement par le sujet, mais s'enracine dans l'endurance du monde qui est toujours autre que notre représentation. C'est en ce sens-là que le poète allemand Friedrich Hölderlin pouvait dire que parfois le bonheur est plus difficile à porter que le malheur, car il invite moins à la remise en cause de nos représentations, il nous invite moins à penser.

Tout cela conduit Merleau-Ponty à une nouvelle compréhension du sentir, qui n'est pas, comme pour Hegel, la première intervention d'un universel dans l'expérience. Il va décrire le sentir comme une co-naissance, comme une communion avec le monde, afin de montrer que la représentation objectivante n'est pas le premier rapport à l'objet. Dans le début de la troisième partie de l'œuvre, Merleau-Ponty va multiplier les expressions pour tenter de dire que le sentir relève d'une synthèse du corps et non d'emblée d'une synthèse de l'*ego*, et donc d'une représentation. Justement le sentir n'est pas encore la perception, il n'a pas encore cette synchronie propre à la représentation et il faut plus le penser comme la diachronie de l'« il y a ». Sentir, c'est être présent au monde par notre corps, et on n'est pas encore dans les représentations de la science. Il n'utilise pas comme Freud l'expression de « représentation inconsciente », mais parle plutôt d'un « irréfléchi » qui précède toute réflexion. En effet, dans le sentir je suis pris sans distance possible par ce qui m'affecte et je ne peux pas devenir le spectateur de moi-même. En réalité, prendre conscience de soi, c'est toujours réaliser qu'un irréfléchi précède sa réflexion. Merleau-Ponty parle d'une communication immédiate avec les choses, d'une ouverture au monde, dans la mesure où sentir ce n'est pas encore être enfermé dans la représentation subjective ou objective, mais c'est être en contact avec l'être, avec un être qui me déborde, qui en cela est événement avant d'être représentation conceptuelle. Pour décrire ce rapport au monde du sentir qui n'est pas un acte d'appréhension avec un contenu d'appréhension (Husserl s'est approché de cette thèse dans son analyse du temps), il parle d'un « abandon » à ce qui se donne à soi. Si la représentation est maîtrise, le sentir est abandon. Le monde se donne à travers mon corps. Ce sont des thèses que l'on retrouvera dans *Le visible et l'invisible*. On arrive là aux limites de la parole et il y a bien un « moi » dans le sentir, qui n'a pas lieu sans moi, mais c'est un moi d'avant le moi, celui que je ne peux découvrir qu'après coup. Ainsi, je me précède moi-même, j'ai un « contrat primordial » avec le monde, et de ce point de vue jamais une sensation n'est

isolée ; elle a toujours lieu dans le champ de la vie pré-réflexive. De ce point de vue les 5 sens ne sont pas des possibilités physiques, mais sont des manières d'être pris par le monde.

Il y a donc dans l'expérience de moi, comme dans l'expérience du monde, quelque chose qui résiste à la synthèse, à la représentation, et c'est en étant attentif à cet irréductible que l'on peut éviter le nivellement de l'espace représenté pour comprendre que chaque sens ouvre un espace qui est irréductible aux autres ; celui du toucher est irréductible à celui de la vue. On comprend alors que l'idée d'un espace unique ne vient pas de l'expérience, mais est commandée par les exigences de la représentation objectivante. Même dans l'espace intersubjectif il y a une irréductibilité des perspectives qui interdit la synthèse. L'idée d'espace unique est plus un horizon dans le travail de constitution de l'espace qu'une donnée de l'expérience.

Il s'agit donc de revenir à une expérience plus originaire de l'espace que dans la géométrie ou la physique, et c'est pourquoi le rapport au monde est pratique avant d'être théorique : « Mon corps est là où il a quelque chose à faire » (p. 297). Ainsi, comme on l'a déjà vu, mon corps n'est pas à une place dans un espace représenté, mais il est une certaine prise sur le monde. Être dans l'espace, c'est y être déjà engagé par son corps, c'est y naître. Il y a là « une communication avec le monde plus vieille que la pensée » (p. 302). Dès lors l'espace n'est pas une représentation parmi d'autres, ni même une condition apriori de la représentation des choses extérieures, mais il engage toute l'existence : exister, c'est s'approcher, c'est s'avancer, c'est donc se spatialiser. Il y a p. 335 un texte assez étonnant sur la nuit, comme abolition de notre spatialité quotidienne faite de représentations bien identifiées. Elle est l'expérience de la contingence et un lieu d'angoisse car on ne peut avancer qu'en tâtonnant, sans position de surplomb. Ainsi, l'expérience de la nuit est aussi celle de notre tentative pour nous ancrer dans les choses, une tentative pour trouver notre place.

vie pour moi est maintenant un problème... Je survis maintenant dans l'éternité... Les branches sur les arbres se balancent, les autres vont et viennent dans la salle, mais pour moi le temps ne s'écoule pas... La pensée a changé, il n'y a plus de style... Qu'est-ce que l'avenir? On ne peut pas l'atteindre... Tout est point d'interrogation... Tout est si monotone, le matin, midi, le soir, passé, présent, avenir. Tout recommence toujours¹. » [La perception de l'espace n'est pas une classe particulière d'« états de conscience » ou d'actes et ses modalités expriment toujours la vie totale du sujet, l'énergie avec laquelle il tend vers un avenir à travers son corps et son monde².]

Nous nous trouvons donc amenés à élargir notre recherche : l'expérience de la spatialité une fois rapportée à notre fixation dans le monde, il y aura une spatialité originale pour chaque modalité de cette fixation. Quand, par exemple, le monde des objets clairs et articulés se trouve aboli, notre être perceptif amputé de son monde dessine une spatialité sans choses. C'est ce qui arrive dans la nuit. Elle n'est pas un objet devant moi, elle m'enveloppe, elle pénètre par tous mes sens, elle suffoque mes souvenirs, elle efface presque mon identité personnelle. Je ne suis plus retranché dans mon poste perceptif pour voir de là défiler à distance les profils des objets. La nuit est sans profils, elle me touche elle-même et son unité est l'unité mystique du *mana*. Même des cris ou une lumière lointaine ne la peuplent que vaguement. C'est toute entière qu'elle s'anime, elle est une profondeur pure sans plans, sans surfaces, sans distance d'elle à moi³. Tout espace pour la réflexion est porté par une pensée qui en relie les parties, mais cette pensée ne se fait de nulle part. Au contraire, c'est du milieu de l'espace nocturne que je m'unis à lui. L'angoisse des névropathes dans la nuit vient de ce qu'elle nous fait sentir notre contingence, le mouvement gratuit et infatigable par lequel nous cherchons à nous ancrer et à nous transcender dans des choses, sans aucune garantie de les trouver toujours. — Mais la nuit n'est pas encore notre expérience la plus frappante de l'irréel : je peux y conserver le montage de la journée, comme quand je m'avance à tâtons dans mon appartement, et en tout cas elle se place dans le

1. FISCHER, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 560.

2. « Le symptôme schizophrénique n'est jamais qu'un chemin vers la personne du schizophrène. » KRONFELD, cité par FISCHER, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 61.

3. MINKOWSKI, *Le Temps vécu*, p. 394.

Merleau-Ponty envisage aussi dans des textes très profonds (p. 337-338-339) l'espace du rêve, celui du primitif, celui du mythe. Au lieu de ne voir là que des représentations subjectives au mieux objet de curiosité, Merleau-Ponty cherche à montrer qu'à chaque fois se dessine un espace existentiel qui définit un proche et un lointain. C'est ainsi que je suis là où je me préoccupe, là où est mon cœur, etc. ; cela explique aussi que je puis être là tout en étant ailleurs, que je peux me sentir excentrique à ma vraie vie, qu'elle se passe ailleurs ; que je ne

suis pas là où je devrais être ; ou encore que je vis dans l'espace d'un rêve-prison comme madame Bovary. On retrouve ici une thèse déjà évoquée plus haut : la thèse intellectualiste suppose une séparation radicale entre anthropologie et philosophie. C'est ainsi que pour cette thèse l'analyse du rêve, de la nuit, du mythe, de la schizophrénie, etc., n'apportent rien à la réflexion philosophique qu'on ne sache déjà par une méthode apriori. Autrement dit, il y aurait deux types de représentations très différentes : les représentations subjectives confuses et obscures du rêve, du mythe, de la folie, qui encore une fois ne sont que des curiosités anthropologiques, et les représentations objectives de la science qui sont universelles et n'ont rien à apprendre des premières. C'est justement cette extériorité de l'anthropologie et de la philosophie que Merleau-Ponty veut remettre en cause en montrant que toutes les représentations objectives s'enracinent dans ces situations existentielles et ne peuvent pas être pleinement neutres par rapport à elles.

serait pas un espace : n'est-il pas essentiel à l'espace d'être le « dehors » absolu, corrélatif, mais aussi négation de la subjectivité, et ne lui est-il pas essentiel d'embrasser tout être qu'on puisse se représenter, puisque tout ce qu'on voudrait poser hors de lui serait par là même en rapport avec lui, donc en lui ? Le réveur rêve, c'est pourquoi ses mouvements respiratoires, et ses pulsions sexuelles ne sont pas pris pour ce qu'ils sont, rompent les amarres qui les attachent au monde et flottent devant lui sous la forme du rêve. Mais enfin que voit-il au juste ? Allons-nous le croire sur parole ? S'il veut savoir ce qu'il voit et comprendre lui-même son rêve, il faudra qu'il s'éveille. Aussitôt la sexualité rejoindra son ancre génitale, l'angoisse et ses fantasmes redeviendront ce qu'ils ont toujours été : quelque gêne respiratoire en un point de la cage thoracique. L'espace sombre qui envahit le monde du schizophrène ne peut se justifier comme espace et fournir ses titres de spatialité qu'en se reliant à l'espace clair. Si le malade prétend qu'il y a autour de lui un second espace, demandons-lui : où paraître comme fantôme. Et puisque, comme il l'avoue lui-même, les objets sont toujours là, il garde toujours avec l'espace clair le moyen d'exorciser les fantômes et de revenir au monde commun. Les fantômes sont des débris du monde clair et lui empruntent tout le prestige qu'ils puissent avoir. De même enfin, quand nous cherchons à fonder l'espace géométrique avec ses relations intra-mondaines sur la spatialité originiaire de l'existence, on nous répondra que la pensée ne connaît qu'elle-même ou des choses, qu'une spatialité du sujet n'est pas pensable, et qu'en conséquence notre proposition est rigoureusement dépourvue de sens. Elle n'a pas, répondrons-nous, de sens thématique ou explicite, elle s'évanouit devant la pensée objective. Mais elle a un sens non thématique ou implicite et ce n'est pas là un *motindre sens*, car la pensée objective elle-même se nourrit de l'irréfléchi et s'offre comme une explication de la vie de conscience irréfléchie, de sorte que la réflexion radicale ne peut pas consister à thématiquer parallèlement le monde ou l'espace et le sujet intemporel qui les pense, mais doit ressaisir cette thématisation elle-même avec les horizons d'implications qui lui donnent son être. Si réfléchir, c'est rechercher l'originiaire, ce par quoi le monde peut être et être pensé, la réflexion ne peut pas s'enfermer dans la pensée objective, elle doit penser justement les actes de thématisation de la pensée objective et en restituer le contenu. En d'autres termes, la pensée objective refuse les prétendus phénomènes du rêve, du mythe et, en général, de

est étonnant, absurde ou irréel, parce que le mouvement de l'existence vers les choses n'a plus son énergie, qu'il s'apparaît dans sa contingence et que le monde ne va plus de soi. Si l'espace naturel dont parle la psychologie classique est au contraire rassurant et évident, c'est que l'existence se précipite et s'ignore en lui.

La description de l'espace anthropologique pourrait être indéfiniment poursuivie ! On voit bien ce que la pensée objective lui opposera toujours : les descriptions ont-elles valeur philosophique ? C'est-à-dire : nous enseignent-elles quelque chose qui concerne la structure même de la conscience ou bien ne nous donnent-elles que des contenus de l'expérience humaine ? L'espace du rêve, l'espace mythique, l'espace schizophrénique sont-ils de véritables espaces, peuvent-ils être et être pensés par eux-mêmes, ou bien ne présupposent-ils pas comme condition de leur possibilité l'espace géométrique et avec lui la pure conscience constituante qui le déploie ? La gauche, région du malheur et présage néfaste pour le primitif — ou dans mon corps la gauche comme côté de ma maladresse — ne se détermine comme direction que si d'abord je suis capable de penser sa relation avec la droite, et c'est cette relation qui finalement donne un sens spatial aux termes entre lesquels elle s'établit. Ce n'est pas, en quelque sorte, avec son angoisse ou avec sa joie que le primitif vise un espace, comme ce n'est pas avec ma douleur que je sais où est mon pied blessé : l'angoisse, la joie, la douleur vécues sont rattachées à un lieu de l'espace objectif où se trouvent leurs conditions empiriques. Sans cette conscience agile, libre à l'égard de tous les contenus et qui les déploie dans l'espace, jamais les contenus ne seraient nulle part. Si nous nous demandons l'expérience mythique de l'espace et si nous nous demandons ce qu'elle veut dire, nous trouverons nécessairement qu'elle repose sur la conscience de l'espace objectif et unique, car un espace qui ne serait pas objectif et qui ne serait pas unique ne

1. On pourrait montrer, par exemple, que la perception esthétique ouvre à son tour une nouvelle spatialité, que le tableau comme œuvre d'art n'est pas dans l'espace où il habite comme chose physique et comme toile colorée, — que la danse se déroule dans un espace sans buts et sans directions, qu'elle est une suspension de notre histoire, que le sujet et son monde dans la danse ne s'opposent plus, ne se détachent plus l'un sur l'autre, qu'en conséquence les parties du corps n'y sont plus accentuées comme dans l'expérience naturelle : le tronc n'est plus le fond d'où s'élevaient les mouvements et où ils sombrent une fois achevés ; c'est lui qui dirige la danse et les mouvements des membres sont à son service.

l'existence, parce qu'elle les trouve impensables et qu'ils ne veulent rien dire qu'elle puisse thématiser. Elle refuse le fait ou le réel au nom du possible et de l'évidence. Mais elle ne voit pas que l'évidence elle-même est fondée sur un fait. L'analyse réflexive croit savoir ce que vivent le rêveur et le schizophrène mieux que le rêveur ou le schizophrène lui-même; davantage: le philosophe croit savoir ce qu'il perçoit, dans la réflexion, mieux qu'il ne le sait dans la perception. Et c'est à cette condition seulement qu'il peut rejeter les espaces anthropologiques comme des apparences confuses de l'espace vrai, unique et objectif. Mais en doutant du témoignage d'autrui sur lui-même ou du témoignage de sa propre perception sur elle-même, il s'ôte le droit d'affirmer vrai absolument ce qu'il saisit avec évidence, même si, dans cette évidence, il a conscience de comprendre éminemment le rêveur, le fou ou la perception. De deux choses l'une: ou bien celui qui vit quelque chose sait en même temps ce qu'il vit, et alors le fou, le rêveur ou le sujet de la perception doivent être crus sur parole et l'on doit seulement s'assurer que leur langage exprime bien ce qu'ils vivent; ou bien celui qui vit quelque chose n'est pas juge de ce qu'il vit, et alors l'épreuve de l'évidence peut être une illusion. Pour destituer l'expérience mythique, celle du rêve ou celle de la perception de toute valeur positive, pour réintégrer les espaces à l'espace géométrique, il faut en somme nier que l'on rêve jamais, que l'on soit jamais fou, ou que l'on perçoive jamais pour de bon. Tant qu'on admet le rêve, la folie ou la perception, au moins comme absences de la réflexion — et comment ne pas le faire si l'on veut garder une valeur au témoignage de la conscience sans lequel aucune vérité n'est possible — on n'a pas le droit de niveler toutes les expériences en un seul monde, toutes les modalités de l'existence en une seule conscience. Pour le faire, il faudrait disposer d'une instance supérieure à laquelle on puisse soumettre la conscience perceptive et la conscience fantastique, d'un moi plus intime à moi-même que moi qui pense mon rêve ou ma perception quand je me borne à rêver ou à percevoir, qui possède la vraie substance de mon rêve et de ma perception quand je n'en ai que l'apparence. Mais cette distinction même de l'apparence et du réel n'est faite ni dans le monde du mythe, ni dans celui du malade et de l'enfant. Le mythe tient l'essence *dans* l'apparence, le phénomène mythique n'est pas une représentation, mais une véritable présence. Le démon de la pluie est présent dans chaque goutte qui tombe après la conjuration comme l'âme est présente à chaque partie du corps. Toute « apparition » (*Erscheinung*) est

ici une incarnation¹ et les êtres ne sont pas tant définis par des « propriétés » que par des caractères physiologiques. C'est là ce qu'on veut dire de valable en parlant d'un animisme enfantin et primitif: non que l'enfant et le primitif perçoivent des objets qu'ils chercheraient, comme disait Comte, à expliquer par des intentions ou des consciences; la conscience comme l'objet appartient à la pensée théorique, — mais parce que les choses sont prises pour l'incarnation de ce qu'elles expriment, que leur signification humaine s'écrase en elles et s'offre à la lettre comme ce qu'elles veulent dire. Une ombre qui passe, le craquement d'un arbre ont un sens; il y a partout des avertissements sans personne qui avertisse². Puisque la conscience mythique n'a pas encore la notion de chose ou celle d'une vérité objective, comment pourrait-elle faire la critique de ce qu'elle pense éprouver, où trouverait-elle un point fixe pour s'arrêter, s'apercevoir elle-même comme pure conscience et apercevoir, au-delà des fantasmes, le monde vrai? Un schizophrène sent qu'une brosse posée près de sa fenêtre s'approche de lui et entre dans sa tête, et cependant à aucun moment il ne cesse de savoir que la brosse est là-bas³. S'il regarde vers la fenêtre, il l'aperçoit encore. La brosse, comme terme identifiable d'une perception expresse, n'est pas dans la tête du malade comme masse matérielle. Mais la tête du malade n'est pas pour lui cet objet que tout le monde peut voir et qu'il voit lui-même dans un miroir: elle est ce poste d'écoute et de vigie qu'il sent au sommet de son corps, cette puissance de se joindre à tous les objets par la vision et l'audition. De même la brosse qui tombe sous les sens n'est qu'une enveloppe ou un fantôme; la vraie brosse, l'être rigide et piquant qui s'incarne sous ces apparences, est agglomérée au regard, elle a quitté la fenêtre et n'y a laissé que sa dépouille inerte. Aucun appel à la perception explicite ne peut éveiller le malade de ce songe, puisqu'il ne conteste pas la perception explicite et tient seulement qu'elle ne prouve rien contre ce qu'il éprouve. « Vous n'entendez pas mes voix? » dit une malade au médecin; et elle conclut paisiblement: « Je suis donc seule à les entendre⁴. » Ce qui garantit l'homme sain contre le délire ou l'hallucination, ce n'est pas sa critique,

1. CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, t. III, p. 80.

2. *Ibid.*, p. 82.

3. L. BINSWANGER, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 630.

4. MINKOWSKI, *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p. 64.

Au bas de la p. 342 il dit explicitement que le phénomène mythique n'est pas une représentation, mais une présence. Ainsi le mythe donne à penser ce qu'est l'espace primordial avec cette solidarité de l'homme et du monde qui est abstraite dans les représentations objectives, qui certes sont moins obscures, mais qui sont également plus éloignées de l'être. Jamais Merleau-Ponty n'a dit qu'il fallait se contenter des représentations du rêve et de l'espace du rêve comme madame Bovary, ou s'en tenir au mythe, mais il a voulu montrer que le rêve ou le mythe donnent à penser ce qu'est l'expérience originare de l'espace

sur laquelle va pouvoir se construire les représentations objectivantes, et qu'à l'oublier on ne sait plus ce qu'est un espace. Contre Auguste Comte, Merleau-Ponty défend l'idée que le mythe n'est pas un premier état avant la science et que comprendre le mythe, c'est pouvoir saisir l'unité d'une spatialisation comme façon de donner sens au monde.

Il peut écrire p. 347 « Les actes objectivants ne sont pas des représentations », si on entend par représentation le simple double subjectif, mais la donnée même des choses, mais justement cette donnée objectivante ne peut se comprendre qu'à partir de la façon dont nous habitons le monde, et c'est justement cette habitation que le mythe et la pensée primitive donnent à penser. C'est pourquoi il n'y a pas de philosophie sans cette anthropologie philosophique (qui n'est pas purement empirique) décrivant les diverses manières d'habiter le monde. Dans l'espace géométrique je peux être partout et nulle part, et c'est pourquoi il s'agit d'un espace neutre, mais dans l'espace réel je suis toujours ancré quelque part, ou bien dans la difficulté de m'ancrer dans une place. Tel est le thème de toute cette œuvre : avant la représentation objective il y a la présence et toute représentation doit vivre de cette présence, et c'est pour accéder à cette présence que la philosophie doit faire appel à l'anthropologie dans laquelle on peut réfléchir sur le rêve, la nuit, la folie, etc. qui sont des situations justement dans lesquelles on ne se représente pas. Madame Bovary ne se représente pas comme rêvant et si elle pouvait le faire elle pourrait sortir de sa prison intérieure.

Il en va de même en ce qui concerne le « je » qui n'est pas ce point fixe à partir duquel se représenter le monde, mais qui doit se comprendre par rapport à l'être-au-monde. Le « je » n'est donc pas à comprendre comme une capacité a priori de se représenter et il doit lui aussi être compris comme une présence à soi et une présence à soi qui passe par le monde. Merleau-Ponty veut là encore éviter et la thèse intellectualiste définissant la conscience comme cette capacité a priori de représentation, et la thèse matérialiste réduisant la conscience à une somme d'états de conscience. Il interprète donc la *cogitatio* comme une exposition à l'événement, comme une histoire. (p. 433). Il y a une historicité première, qui est antérieure au récit que nous pouvons faire de nous-mêmes et qui cette histoire de notre rencontre avec le monde. Dès lors, là encore contre la pure pensée représentative, je ne peux pas me saisir pleinement dans mon acte de représenter, je ne peux pas être le pur spectateur de moi-même, et je ne peux pas non plus me représenter parfaitement ma propre histoire, qui est une reconstruction permanente en fonction de ce qui m'arrive. Ainsi, pour Merleau-Ponty avant le « *cogito* parlé » il y a toujours un « *cogito* tacite » qui a toujours déjà eu lieu et qui est l'existence même : « Le *cogito* tacite, la présence de soi à soi, étant l'existence même, est antérieur à toute philosophie, mais il ne se connaît que dans des situations limites où il est menacé : par exemple dans l'angoisse de la mort ou dans celle du regard d'autrui sur moi. Ce qu'on croit être la pensée de la pensée, comme pur sentiment de soi ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé » (p. 465). Dès lors, c'est dans l'angoisse de la mort ou devant l'événement d'autrui qu'il m'est possible de dire véritablement « je » et de comprendre le sens de ce « je ». Cette angoisse qui vient de l'épreuve du monde, par exemple de sa mortalité ou de sa dangerosité, est ce qui rend possible ce *cogito* tacite, cette présence à soi, sans laquelle toute représentation de soi demeure insignifiante et vide. Sartre aussi au début de *L'être et le néant* parlait d'un *cogito* préreflexif condition du *cogito* réflexif, et il s'agit toujours de défendre la thèse que c'est à partir de mon engagement dans le monde qu'il m'est possible

de dire « je » et qu'il faut s'arracher à la pseudo évidence d'un cogito sans monde, sans autrui. Le cogito est donc un engagement dans le monde et le « sens » n'est pas un simple produit de la réflexion du sujet et il n'a lieu qu'à partir de mon habitation dans le monde. Le « sens » c'est à la fois une signification et une direction et c'est parce que je suis toujours déjà orienté dans le monde, pris dans une histoire avec le monde, que la signification des choses peut m'apparaître.

lisme est d'admettre que toute signification est centrifuge, est un acte de signification ou de Sinn-gebung¹, et qu'il n'y a pas de signe naturel. Comprendre, c'est toujours en dernière analyse construire, constituer, opérer actuellement la synthèse de l'objet. L'appareil du corps propre et de la perception nous a révélé un rapport à l'objet, une signification plus profonde que celle-là. La chose n'est qu'une signification, c'est la signification « chose ». Soit. Mais quand je comprends une chose, par exemple un tableau, je n'en opère pas actuellement la synthèse, je viens au-devant d'elle avec mes champs sensoriels, mon champ perceptif, et finalement avec une typique de tout l'être possible, un montage universel à l'égard du monde. Au creux du sujet lui-même, nous découvrons donc la présence du monde, de sorte que le sujet ne devait plus être compris comme activité synthétique, mais comme ek-stase, et que toute opération active de signification ou de Sinn-gebung apparaissait comme dérivée et secondaire par rapport à cette prégnance de la signification dans les signes qui pourraient définir le monde. Nous retrouvons sous l'intentionnalité d'acte ou théique, et comme sa condition de possibilité, une intentionnalité opérante, déjà à l'œuvre avant toute thèse ou tout jugement, un « Logos du monde esthétique »², un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine », et qui, comme tout art, ne se connaît que dans ses résultats. La distinction que nous avons faite ailleurs³ entre structure et signification s'éclairait désormais : ce qui fait la différence entre la Gestalt du cercle et la signification cercle, c'est que la seconde est reconstruite par un entendement qui l'engendre comme lieu des points équidistants d'un centre, la première par un sujet familier avec son monde, et capable de la saisir comme une modulation de ce monde, comme physionomie circulaire. Nous n'avons pas d'autre manière de savoir ce que c'est qu'un tableau ou une chose que de les regarder, et leur signification ne se révèle que si nous les regardons d'un certain point de vue, d'une certaine distance et dans un certain sens, en un mot si nous mettons au service du spectacle notre connivence avec le monde. Le sens d'un cours d'eau, ce mot ne veut rien dire si je ne suppose pas un sujet qui regarde d'un certain lieu

1. L'expression est encore employée souvent par HUSSERL, par exemple, *Ideen*, p. 107.

2. HUSSERL, *Formale und transendentale Logik*, p. 257. « Esthétique » est, bien entendu, pris au sens large de l'« esthétique transcendantale ».

3. *La Structure du Comportement*, p. 302.

vers un autre. Dans le monde en soi, toutes les directions comme tous les mouvements sont relatifs, ce qui revient à dire qu'il n'y en a pas. Il n'y aurait pas de mouvement effectif et je n'aurais pas la notion du mouvement si, dans la perception, je ne laissais la terre, comme « sol »¹ de tous les repos et de tous les mouvements en deçà du mouvement et du repos, parce que je l'habite, et de même il n'y aurait pas de direction sans un être qui habite le monde et qui, par son regard, y trace la première direction-repos. Parcelllement le sens d'une étoffe ne s'entend que pour un sujet qui peut aborder l'objet d'un côté ou de l'autre, et c'est par mon surgissement dans le monde que l'étoffe a un sens. De même encore, le sens d'une phrase, c'est son propos ou son intention, ce qui suppose encore un point de départ et un point d'arrivée, une visée, un point de vue. De même, enfin, le sens de la vue c'est une certaine préparation à la logique et au monde des couleurs. Sous toutes les acceptations du mot sens, nous retrouvons la même notion fondamentale d'un être orienté ou polarisé vers ce qu'il n'est pas, et nous sommes ainsi toujours amenés à une conception du sujet comme ek-stase et à un rapport de transcendance active entre le sujet et le monde. Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste « subjectif »² puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet. Nous découvrons donc avec le monde comme berceau des significations, sens de tous les sens, et sol de toutes les pensées, le moyen de dépasser l'alternative du réalisme et de l'idéalisme, du hasard et de la raison absolue, du non-sens et du sens. Le monde tel que nous avons essayé de le montrer, comme unité primordiale de toutes nos expériences à l'horizon de notre vie et terme unique de tous nos projets, ce n'est plus le déploiement visible d'une Pensée constituante, ni un assemblage fortuit de parties, ni, bien entendu, l'opération d'une Pensée directrice sur une matière indifférente, mais la patrie de toute rationalité.

L'analyse du temps a confirmé d'abord cette nouvelle notion

1. Boden, HUSSERL, *Umsturz der kopernikanischen Lehre* (inédit).

2. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 366 : Wenn das « Subjekt » ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, deren Sein in der Zeit-Diese « subjektive » Welt aber gesagt werden : Welt ist « subjektiv » von » als jedes mögliche « Objekt ».

mais qu'il porte un sens en lui-même et que ce n'est qu'en étant à l'écoute de ce sens, de cette direction de sens, qu'il est possible de comprendre le tableau, que l'objectivation est autre chose qu'un bavardage savant ignorant la présence même du tableau. La pensée constituante qui assemble en une représentation est la patrie de la rationalité si elle est à l'écoute de ce logos des choses accessible depuis notre incarnation. Pour Merleau-Ponty, la rencontre d'une œuvre d'art est un corps à corps avant d'être une représentation et c'est par cette rencontre que la représentation peut recevoir son sens.

La représentation et l'Être sauvage

Le visible et l'invisible est un livre étrange et assez difficile. Il a été constitué après la mort de Merleau-Ponty par Claude Lefort. Il s'agit donc d'un ouvrage inachevé, et dans lequel Merleau-Ponty propose les ultimes conséquences de sa critique de la pensée représentative. On trouvera peu le terme de représentation dans cet ouvrage, et ce n'est pas un hasard, car ce terme porte en lui exactement ce que Merleau-Ponty a toujours cherché à dépasser, à savoir l'opposition brutale du monde en soi et du monde pour soi, qui interdit de penser notre véritable rapport au monde. Quand on prend cet ouvrage il faut le considérer comme un travail en recherche et non comme l'exposition systématique d'une doctrine. Cela dit, le fil conducteur de l'ouvrage est tout à fait manifeste : développer une interrogation sur l'être qui demeure en mouvement, qui ne se fige pas en représentation. Dans ce projet phénoménologique, il s'agit toujours d'expliquer ce que signifie véritablement « voir », mais sans réduire le voir à une pure et simple activité du sujet et donc à une représentation.

Un passage des Notes de travail de décembre 1959 résume assez bien l'intention de l'ouvrage : « Remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de dimensions, articulation, niveau, charnières, pivots, configuration » (P. 273)⁸. Ce changement de vocabulaire doit justement permettre de passer d'une pensée de la représentation à une pensée de la présence, et pour cela il faut s'enfoncer dans le chiasme du visible et de l'invisible. Le chiasme est une figure de rhétorique formée d'un croisement de termes là où on attend un parallélisme (exemple : il faut manger pour vivre et non pas vivre pour manger). L'essence même du texte consiste à montrer que le visible et l'invisible ne sont pas deux régions séparées, mais que ce sont les deux dimensions qui permettent d'élucider ce que signifie « être ». Il ne s'agit donc pas avec le visible et l'invisible d'opposer ce qui est à ce qui n'est pas, mais le projet de Merleau-Ponty est de montrer que tout être est un croisement de ce qui paraît (le visible) et de ce qui, dans le paraissant, paraît comme ne paraissant pas. Cette formule qui peut sembler complexe signifie que l'invisible n'est pas dans cette description du monde le contraire du visible, mais qu'il est l'Être même par rapport à l'étant. Autrement dit, l'invisible n'est pas le non visible, mais l'excès du visible sans lequel le visible ne peut pas être intelligible.

⁸ Hélas, là aussi, la pagination varie avec les éditions. 2 pages d'écart environ.

Tout l'effort de Merleau-Ponty porte justement sur le dépassement du pour soi et de l'en soi, et c'est pour cela qu'il oppose deux formes de l'invisible : il y a l'invisible de fait, c'est-à-dire ce que je ne peux pas voir, ce qui est caché derrière autre chose, et l'invisible de droit qui est ce qui rend visible le monde. Contre la notion même de représentation, l'invisible est ce qui se manifeste à travers le visible, ce qui est son excès. Rencontrer autrui, c'est voir dans sa représentation son être qui excède toute représentation. On peut donc dire que l'invisible est ce qui se manifeste, mais sans jamais se donner comme un objet, comme ce qui peut être mis en lumière par une représentation objectivante. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir une ontologie directe, mais seulement une ontologie indirecte. Pour expliquer cette ontologie indirecte s'opposant à la pensée représentative, Merleau-Ponty dans les notes de travail fait une analogie avec la théologie négative : Dieu ne peut pas se penser à partir du monde, il n'est rien de mondain, il est toujours au-delà de ma représentation, et c'est pourquoi on ne peut en parler que négativement à partir de notre langage qui est celui de la représentation. Mais dans cette théologie négative Dieu est la lumière du monde, il est ce qui rend le monde visible. Cette analogie indique que l'invisible est comparable à la lumière : il est ce qui éclaire sans lui-même se faire voir. Ne pas s'en tenir à la représentation, c'est pouvoir revenir à l'être dans son excès, dans sa réserve, qui est à la fois ce qui se manifeste et ce qui tout en se manifestant se dérobe comme le montre le phénomène d'autrui : autrui se manifeste, il est là devant moi, en chair et en os, et en même temps il est toujours plus et autre que ses manifestations. Ainsi, l'invisible d'autrui, ce ne sont pas les aspects encore inaperçus de sa personne, mais plus fondamentalement, c'est le secret de son être dans lequel se réserve son avenir.

Contre l'idée de représentation qui suppose toujours une idée de maîtrise de ce qui se donne, il s'agit de comprendre que la manifestation est toujours indirecte : le monde, autrui, l'œuvre d'art ne sont pas ceux qui pourraient être vus face-à-face dans une représentation objectivante les rendant transparents. Merleau-Ponty dans sa controverse notamment avec Descartes et Kant cherche à opposer un rapport au monde à un autre : celui dans lequel le regard tente de représenter et de maîtriser le monde, d'en faire un objet sous le regard du sujet, et celui dans lequel on se laisse prendre par le monde. Soit le monde est représenté, soit il est rencontré. Il ne convient pas de forcer cette opposition, car Merleau-Ponty veut montrer qu'il s'agit de rencontrer le monde pour que la représentation demeure vivante et mouvante. Ce qu'il nomme une « rencontre » est une situation dans laquelle le voyant et le visible s'entre-appartiennent, alors que la représentation est toujours une subordination du visible au voyant. C'est le concept de chair qui va permettre de penser cette co-appartenance du voyant et du visible.

Au-delà de nos représentations, Merleau-Ponty nous invite à revenir à ce qu'il nomme « l'expérience sauvage » de la chose telle qu'elle se donne. Le phénomène sauvage est celui qui parle de lui-même, avant toute forme d'intervention du sujet est donc d'objectivation. Si l'objet est ce que je pose, en tant que sujet, en face de moi, la chose n'est pas en rapport avec moi d'une manière aussi frontale, et c'est pourquoi Merleau-Ponty parle plutôt ici d'une croisée ou d'un chiasme. Cela suppose que la chose s'annonce dans l'horizon avant même que je la prenne en considération. Sur ce point il s'éloigne de la pensée d'un sujet pouvant prendre une position de spectateur par rapport au monde pour développer l'idée qu'il y a toujours d'abord un être ensemble du monde et de ma chair. Cet être ensemble est en réalité

présupposé par toute représentation. Pour le dire autrement, ce n'est pas le regard sujet qui fait passer la chose du néant à l'être, car l'homme est toujours déjà présent aux choses par sa chair, et cela avant toute réflexion. Merleau-Ponty peut ainsi mettre en valeur l'idée que toute chose se donne de manière oblique à travers ma chair. C'est pourquoi notamment autrui est toujours ailleurs que là où je regarde et qu'il peut me surprendre. Être présent à autrui, c'est ne pas s'en tenir à la représentation que j'en ai, afin d'être attentif à ce qu'il a à faire, à ce qu'il porte de promesses, à l'avenir qu'il est. Cet excès d'autrui est présent à ma vision, il appartient à la phénoménale idée d'autrui. Plus je le vois, plus je comprends qu'il est inépuisable en lui-même et non pas à cause de la finitude de mon regard. C'est donc bien l'être même qui se voile tout en se dévoilant ; il y a un retrait de l'être dans sa donation même. Merleau-Ponty peut écrire dans une note de travail du 27 octobre 1959 :

« le monde sensible lui-même dans lequel nous basculons, et qui fait notre lien avec autrui, qui fait qu'autrui est pour nous, n'est, justement comme sensible, « donné » que par allusion - le sensible, c'est cela : cette possibilité d'être évident en silence, d'être sous-entendu, et la prétendue positivité du monde sensible (quand on la scrute jusqu'à ses racines, quand on dépasse le sensible – empirique, le sensible second de notre « représentation », quand on dévoile l'Être de la Nature) s'avère justement comme un *insaisissable*, seul » se voit finalement au sens plein la totalité où sont découpés les sensibles. La pensée n'est qu'un peu plus loin encore des *visibilia* » p. 267-268.

La section *Réflexion et interrogation* reprend la critique des perspectives intellectualistes et empiristes à partir d'une analyse de la foi perceptive qui nous conduit à croire que le monde va continuer à se donner de la même façon. Contre la représentation qui ramène le monde à soi, Merleau-Ponty défend l'idée que la philosophie est un travail d'accord, de correspondance et d'ajustement avec les énigmes qui s'annoncent à la conscience. Cela permet au début du texte (p. 19) de répondre à la dévalorisation classique de la perception qui de par son incertitude se trouve rejetée du côté du rêve. Il s'agit de défaire l'argument sceptique selon lequel les phénomènes perceptifs ne seraient que des représentations de l'imagination, ou encore une forme de projection subjective sur le monde. Merleau-Ponty part de la perception qui est à la fois la perception actuelle, la table que je vois, mais qui est aussi le pont de la Concorde auquel je suis en train de penser. Tout cela pour montrer que je suis là où je pense. Pour répondre à l'objection selon laquelle cette représentation ne serait que la mienne, Merleau-Ponty commence par récuser l'argument du rêve et celui de la folie, qui supposent tous les deux la foi perceptive. Il n'est possible de parler du rêve que par rapport à un monde donné comme réel. Cela signifie que l'argument du rêve n'ébranle pas du tout la foi en un monde « en soi » et qu'il marque seulement la difficulté à retrouver un tel monde. Merleau-Ponty, comme Husserl, rejette ce fantôme de la chose en soi pour établir que la différence entre le perçu et le rêve est une différence descriptive, phénoménologique. Ce qui est donné dans le rêve n'est pas vraiment donné, ou alors donné sur le mode de l'irréel. Sur ce point qui consiste à dire que la perception se caractérise par la concordance et que le rêve se caractérise par ses lacunes, Merleau-Ponty a tout à fait conscience de ne rien dire d'original et de reprendre des analyses tout à fait classiques. Les représentations du rêve sont discontinues, même si cette discontinuité n'apparaît pas nécessairement au rêveur qui peut

avoir le sentiment d'être face à un monde très cohérent. Mais Merleau-Ponty s'attache avant tout à établir la différence phénoménologique entre le monde perçu et le monde imaginaire ; dans les deux cas il n'y a pas le même type de certitude. Si on ne peut pas douter de son vécu, le propre de son imaginaire est qu'il ne vaut pas pour lui, mais pour celui qui le pense. Dès lors, une simple bribe du réel met fin au monde imaginaire, à son enchantement, par une donnée qui ne dépend pas de moi. Je peux voir tout en noir et sombrer dans une vision mélancolique, mais il suffit d'être intrigué par quelque chose pour retrouver le monde qui n'est pas que ma représentation. Ce que Merleau-Ponty nomme « le vide de l'imaginaire » ne signifie pas qu'il n'y ait rien dans l'imagination, bien au contraire, mais que le monde se réduit à ce que l'on détermine de lui. C'est donc une représentation sans possibilité d'ouverture. Tant qu'on n'en reste à l'opposition entre le monde pour moi et le monde en soi, entre le monde intérieur et le monde extérieur, le monde ne peut pas apparaître comme une énigme. On ne réfléchit pas encore vraiment à ce que signifie « exister » pour le monde. Il est donc impératif de remettre en cause la séparation de l'en soi et de la représentation :

« Ce qui nous importe, c'est précisément de savoir le sens d'être du monde ; nous ne devons là-dessus rien présupposer, ni donc l'idée naïve de l'être en soi, ni l'idée, corrélatrice, d'un être de représentation, d'un être pour la conscience, d'un être pour l'homme : ce sont toutes ces notions que nous avons à repenser à propos de notre expérience du monde, en même temps que lettre du monde » (p. 21).

On retrouve alors l'idée, mais d'une façon encore plus claire que dans *La phénoménologie de la perception*, que la distinction entre le monde vrai et le monde des apparences doit s'établir dans le corps et non dans le « je ». En effet, rester dans les apparences, c'est encore une façon d'être au monde et ce n'est pas simplement une manière de manquer le monde. Merleau-Ponty écrit à propos du corps (p. 23) : « C'est lui qui fait que, quelquefois, je reste dans l'apparence et lui encore qui fait que, quelquefois, je vais aux choses mêmes ». Autrement dit, à travers mon corps je peux en rester à un fantasma, à une image construite ou bien être « jeté » en plein monde. Fantasma et réalité sont indissociables et il est souvent difficile de faire la part du fantasma et la part de l'accès au réel. De toute façon la présence du monde n'est jamais une identité et c'est une proximité qui porte en elle une « distance irrémédiable ». Il faut même dire que la proximité vit de cette distance, qui préserve la transcendance du monde. De toute manière il est impossible de démêler la façon dont une chose se donne et la façon dont je m'approche d'elle : il y a une co-appartenance de la manifestation de la chose et du mouvement de mon corps, et c'est bien ce double mouvement, cet entrelacs, que manque la pensée de la représentation. Si la perception n'est qu'une représentation elle glisse sur les choses et ne les touche pas ; elle demeure un regard extérieur. Merleau-Ponty dit bien que le corps « met en scène la perception » et qu'il n'en est pas la simple réception. Et c'est cette mise en perspective depuis mon corps qui fait qu'entre les choses mêmes et la perception il n'y aura jamais une pure coïncidence. Il s'agit de dire à nouveau qu'il ne peut pas y avoir de regard purement extérieur sur le monde et que c'est toujours comme être dans le monde que je perçois. Dans ce renversement de perspective par rapport aux pures philosophies de la représentation, les fantasmes ne sont plus ce qui barre l'accès aux choses mêmes, mais deviennent le prisme à travers lequel le monde se donne, et c'est pourquoi le monde ne peut pas se donner en toute transparence.

Bien évidemment, à proprement parler ce n'est pas le corps qui perçoit, car seule une conscience réflexive peut percevoir, néanmoins il n'y a pas de perception sans le corps, ne serait-ce que parce que le corps peut faire obstacle. Il est toujours possible d'envisager une anesthésie. Le corps est ainsi le milieu de toute perception et c'est par le corps que je suis exposé au monde, que je l'habite. Il n'y a pas de monde sans corps, car il y a une réflexivité du corps que Merleau-Ponty analyse longuement en reprenant à Husserl la situation phénoménale de la main droite touchant la main gauche, qui montre que le corps est l'identité du touché et du touchant. Même quand le corps ne cherche pas à se percevoir lui-même, il se sent à travers chaque perception ; il est un « se sentir » condition du sentir.

Merleau-Ponty sait bien que cette pensée naturelle de la représentation, de la séparation entre un monde privé et un monde extérieur, est toujours prête à ressortir et qu'il est très difficile de s'en délivrer et il prend comme situation exemplaire de cela l'intersubjectivité. Ce qui naïvement semble déjà valable pour moi, vaut a fortiori pour les autres. Plus encore que dans l'expérience de moi-même, autrui semble être dans un monde privé et dans la considération d'autrui il semble y avoir spontanément la séparation d'un monde vrai et d'un monde des apparences, ses représentations. Dès lors la chose se dédouble en chose en soi et chose pour lui. Néanmoins la réciproque est également vraie : pour autrui ma vision semble privée. On retrouve ainsi ce dont on croyait s'être libéré : la séparation dangereuse entre une intériorité faite de représentations et une extériorité faite de choses en soi. Or si chacun est pris dans le monde privé de ses représentations, comment est-il possible de rejoindre autrui ? Merleau-Ponty reprend en partie le questionnement de Husserl dans la cinquième des Méditations cartésiennes, mais sans reprendre la réponse par l'empathie et il veut montrer que ce n'est que dans le monde qu'il m'est possible de rejoindre autrui, donc à partir de mon être au monde.

Autrui n'est pas une simple représentation que je m'en fais, mais il est un visage, une voix, un style, bref une manière unique de se manifester que je reconnais avant toute comparaison. Certes il y a une familiarité qui tient à la reconnaissance, mais dans cette reconnaissance autrui reste un objet de spectacle, une image, une représentation. Il est le résultat d'un acte d'identification de ma part. Si l'expérience d'autrui se limitait à cette reconnaissance, à cette représentation, autrui resterait une simple variante de moi-même et ne serait pas celui qui s'annonce de lui-même dans sa propre unicité. Page 26 Merleau-Ponty reprend une idée de Heidegger dans *Être et temps*, c'est quand un objet me manque qu'il apparaît. Cette fois, c'est quand la voix s'altère, quand une pensée nouvelle surgit du dialogue lui-même, qu'autrui m'apparaît, non pas comme une image, mais comme une autre vie. Moi-même je ne suis plus alors le sujet spectateur d'autrui, mais je deviens le « répondant » de son interpellation par sa voix, sa pensée, sa manière d'être unique. Dès lors, l'être avec autrui n'est plus la simple confrontation de deux systèmes de représentations sans accès l'un à l'autre, mais est un dialogue sur le sol du monde. Dans le dialogue autrui n'est plus simplement représenté comme un état stable et familier que je reconnais, mais se donne comme un être qui surgit et me surprend. Cela brise également la représentation de moi-même comme un « je » constant et immuable et comme « répondant » je me découvre également comme toujours autre que ce que j'avais anticipé de moi-même. Cela ne supprime pas la séparation des subjectivités et sa souffrance ne sera jamais la mienne. Néanmoins, on dépasse l'idée

d'une simple juxtaposition de deux systèmes de représentations privées. En effet, mon monde n'est pas que le mien, puisque le regard d'autrui peut agir sur le mien en l'interpellant, en le sollicitant. Encore une fois, Husserl l'a déjà montré, il n'y a aucun accès direct à l'intimité d'autrui, dès lors c'est dans le monde qu'il est possible de rejoindre autrui ; c'est en écoutant de la musique que je peux partager son émotion musicale. La communauté de perception et la communauté d'émotion passent par le monde. Entre moi et autrui il y a le monde, et c'est parce que je regarde le monde et qu'autrui regarde le monde qu'il peut y avoir une rencontre entre moi et autrui, une rencontre et pas simplement une double représentation. Tant que je ne fais que représenter autrui et qu'il me représente, on ne peut pas encore parler d'une rencontre. Moi et autrui nous pouvons nous rencontrer non simplement parce que nous sommes de sujets constituant le monde, le co-constituant comme disait Husserl, mais parce que nous sommes les « témoins » d'un même monde. Le terme de témoin n'est pas ici anodin et il vient remplacer ici le sujet-spectateur. Le témoin n'est pas d'abord celui qui se représente, mais est celui qui laisse le monde se manifester à lui. Ce terme de témoin sera repris par toute la phénoménologie française jusqu'à Jean-Luc Marion et Jean-Louis Chrétien. Le témoin, c'est l'homme avant la maîtrise de la représentation qui se laisse prendre par les choses mêmes.

Merleau-Ponty poursuit donc la même idée, à savoir que toute représentation, toute construction intellectuelle, se fait à partir d'une première pensée, qui n'est pas une mise en forme catégoriale, qui n'est pas une objectivation. La première forme de rapport au monde et à autrui est affective, Merleau-Ponty dit émotionnelle et charnelle, car tout est reçu dans l'amour et la haine avant d'être intellectualisé. Telle est cette pensée sauvage dans laquelle on accueille et on repousse. Page 29 : « Le vrai luit à travers une expérience émotionnelle et presque charnelle, où les « Idées » - celles d'autrui et les nôtres – sont plutôt des traits de sa physionomie et de la nôtre, et sont moins comprises qu'accueillies ou repoussées dans l'amour ou la haine ».

Merleau-Ponty effectue une confrontation entre la science et la philosophie en marquant toujours davantage ce qui les oppose. Dans son ouvrage *L'œil et l'esprit* il ira jusqu'à dire que la science ne fait que manipuler les choses et est un oubli du corps. La science devient la démarche même de l'esprit qui procède par de simples abstractions et oublie le rapport au monde dont elle est pourtant issue. Dans cette pensée représentative, au sens d'une pensée abstraite qui procède par de simples constructions, le monde est réduit à cette représentation de « grand objet » ; autrement dit il n'est qu'un objet englobant tous les autres objets. Bien évidemment, ce monde réduit au statut de grand objet n'est que la représentation d'une époque. Toute l'œuvre de Merleau-Ponty vise à montrer que le monde n'est justement pas un objet situé en face de l'homme et dont il pourrait s'abstraire afin d'en être le simple spectateur. Le monde n'est pas non plus la simple totalité des choses existantes. Merleau-Ponty se souvient ici de Heidegger pour lequel le monde est ce vers quoi le *Dasein* se transcende. Il s'agit donc toujours de remettre en cause la thèse naïve selon laquelle l'homme est un simple spectateur se représentant de loin le monde. Merleau-Ponty souligne le processus d'abstraction qui est propre à la science et qui consiste à « exclure tous les prédicats qui viennent aux choses de notre rencontre avec elle ». Dans cette attitude, le physicien finit par oublier sa propre activité et se prend pour un « esprit absolu ». Il pense donc selon une ontologie implicite et il oublie son contact avec le monde ; il oublie que le monde vécu est la

source universelle de toutes les représentations de la science. Ainsi le physicien réduit le vécu à mes représentations et fait des représentations une simple curiosité psychologique (p. 35). On retrouve là le préjugé massif de la physique à savoir la séparation entre ce qui est, et que le physicien prétend atteindre, et nos représentations subjectives. Face à cette incapacité de la science à saisir les modalités de sa propre activité, la tâche de la philosophie est bien de revenir au monde de la vie présupposé par la science et jamais véritablement pris pour thème. Le monde de la vie est le monde rencontré dans la perception, et toute science est elle-même une œuvre de ce monde de la vie. Encore une fois, le monde avant d'être une structure des choses est une structure de notre être : il n'est pas une pure extériorité et il est ce dont je suis indissociable. Ce monde pré-donné est le sol de toutes les réflexions scientifiques. Il faut donc s'attacher à se délivrer de l'opposition stérile entre un monde perçu et un monde pensé. Sur cette question, Merleau-Ponty reconnaît les avancées de ce qu'il nomme la « philosophie réflexive » qui regroupe de nombreux auteurs dont par exemple : Maine de Biran, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg, Nabert et qui même après Merleau-Ponty s'est poursuivie avec la pensée de Paul Ricœur. Néanmoins il estime que la philosophie réflexive ne parvient pas à vraiment dépasser l'opposition du sujet et de l'objet : en dépit de toute l'attention à la façon dont le monde se donne au sujet et de toute l'attention dont le sujet est en quelque sorte issu du monde, le monde demeure compris comme le produit d'une activité de la subjectivité ; c'est notre esprit qui demeure le « berceau du monde », le « lieu natal », et donc nous restons bien l'unique cause de notre propre naissance. Ainsi la philosophie réflexive demeure une philosophie de la représentation car elle conserve l'idée d'une pure immanence, l'idée d'un « je » sans monde. Merleau-Ponty ne veut pas simplement du retour réflexif sur soi, et veut souligner que toute philosophie a priori présuppose en fait le monde « pré-constitué ». Le monde est toujours déjà là et il y a toujours un retard de la réflexion sur cette donnée du monde. On comprend alors qu'il ne s'agit pas du tout pour Merleau-Ponty de refuser le pouvoir de mise en lumière de la représentation, de l'objectivation, qui donne véritablement à voir, mais il s'agit pour lui de mettre en évidence en quoi cette représentation du monde s'appuie toujours sur un rapport originaire au monde par rapport auquel elle est toujours dérivée. La représentation n'est pas une pure production et doit plutôt se comprendre comme un retournement sur « l'épaisseur » du monde. S'il s'agit d'éclairer le monde, c'est également pour donner à voir sa propre lumière. Il s'agit de se souvenir que l'on vit d'abord dans les choses afin que sa représentation puisse être également une parole provenant du sens des choses mêmes.

Merleau-Ponty utilise à nouveau le terme d'ouverture afin d'éviter l'alternative désastreuse entre un idéalisme qui enferme le monde dans ma représentation et un réalisme qui enferme le sujet dans le monde. Ce terme d'ouverture vient de Heidegger et de Rilke. Cette ouverture c'est ce qu'il a nommé la rencontre du moi et du monde, le fait qu'en moi le monde est toujours déjà là. Autrement dit le « il y a » du monde précède toujours le pouvoir de dire « je ». Il y a une présence immémoriale, plus ancienne que toute mémoire, du monde en moi. La tâche de la philosophie est alors de proposer ce que Merleau-Ponty nomme une « sur- réflexion » qui permettrait de ne pas perdre la transcendance du monde. Par rapport à l'inspection de l'esprit qui transforme le monde en objet de spectacles afin de mieux le maîtriser, il s'agit d'apprendre à s'enfoncer dans le monde. L'alternative théorique est aussi

une alternative existentielle : soit dominer le monde, soit le rencontrer ; soit se comprendre comme un sujet spectateur, soit se comprendre comme un témoin. Le vrai philosophe, celui qui ne bavarde pas, et celui qui ne parle pas à la place du monde et est au contraire celui qui laisse le monde se dire à partir de son silence. Dans cette perspective, le réel est toujours plus que le phénomène. Notamment, le réel est plus que le probable, car il possède un caractère de nouveauté qui ne se trouve pas dans le probable. Certes, la représentation objectivante telle que Husserl a pu la décrire n'est pas une simple représentation subjective, mais est bien ce qui donne le monde à voir, mais Merleau-Ponty ajoute que cette objectivation ne doit pas oublier le monde comme « il y a », comme événement, comme surgissement.²

Je serai bien plus rapide sans les trois autres sections dans *Le visible et l'invisible*, non qu'elles soient moins importantes, mais parce que je ne peux pas dans le cadre d'un tel cours tout commenter. Le projet est toujours le même et Merleau-Ponty le résume parfaitement dans une note de travail de mai 1960 :

« Ce que je veux faire, c'est restituer le monde comme sens d'Être absolument différent du « représenté, à savoir comme l'Être vertical qu'aucune des « représentations » n'épuise et que toutes « atteignent », l'Être sauvage ».

Merleau-Ponty reprend sa confrontation avec Sartre, qui lui aussi défend l'idée que le monde est irréductible à nos représentations, mais pour dire que la philosophie dialectique de Sartre demeure une égologie comprenant le rapport à autrui à partir de la seule négation. Le dépassement de la pensée de la représentation se comprend à nouveau, et ce n'est pas un hasard, à partir de l'analyse de l'expérience d'autrui, dont Merleau-Ponty dit qu'elle est une expérience de l'invisible. Certes, autrui est celui que j'objective dans mon champ de vision, il est celui qui est là-bas par rapport à moi qui suis ici, mais il est bien plus que cela, puisqu'il se donne comme un regard que notre regard ne peut pas contenir. Il est impossible de voir sa vision et il n'y a pas de vision pure, directe, d'autrui ; il ne peut se donner que latéralement, dans une obliquité de la manifestation. Autrui est plus que ce que je me représente de lui et cet excès est son mode de donnée. Contre la réduction de l'expérience d'autrui à la seule représentation Merleau-Ponty écrit :

« Pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, le survol du panorama, il ne peut pas y avoir de rencontre d'autrui : car le regard domine, il ne peut dominer que des choses, et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne remuent que par ressorts. Du haut des tours de Notre-Dame, je ne puis, quand je le voudrais, me sentir de plain-pied avec ceux qui, enclos dans ces murs, y poursuivent minutieusement des tâches incompréhensibles. Les lieux hauts attirent ceux qui veulent jeter sur le monde le regard de l'aigle » p. 109.

Donc, pour celui qui ne veut pas adopter le regard de l'aigle pour lequel tout est une proie potentielle, autrui est l'inconnu, une expérience interdite, une expérience impossible. Cela confirme que le terme d'expérience ne peut pas avoir la même signification pour les choses et pour les personnes. Toute chose est représentée comme la réalisation d'un simple possible, mais cela n'est pas vrai pour autrui qui se donne comme bien plus qu'un simple possible. La conscience d'autrui ne peut pas être considérée comme une possibilité de la

mienne ; il n'est pas un simple alter ego pensé à partir de l'ego. Ainsi autrui est « invisible pour moi », ce qui signifie irreprésentable, et c'est ce mode propre de visibilité qui garantit son altérité. Si autrui pouvait m'être donné, même idéalement, dans une représentation adéquate, il ne serait plus autrui. Autrui n'est pas un alter ego, expression qui selon Merleau-Ponty relève encore de la représentation, mais il est un « témoin » (p. 112 ou 114), au sens où comme moi il n'est pas un pur regard sur l'être, mais est une présence mêlée d'absence. Il s'oppose alors à Sartre et refuse de comprendre la première rencontre d'autrui comme étant de l'ordre du conflit, de la menace, de la négation. Autrui n'est pas d'emblée celui qui vient me prendre mon monde et pour Merleau-Ponty le conflit n'est pas originaire, il est dérivé. La première rencontre d'autrui est alors décrite comme une rencontre qui me « décentre », simplement par le fait qu'autrui est lui aussi le centre de son espace perceptif et pratique. Dans cette rencontre, il ne s'agit pas de l'opposition brutale et frontale de deux mondes clos, car nous sommes au contraire deux regards vers le même monde ou encore « deux entrées vers le même Être ». Ainsi, rencontrer autrui, c'est être attentif à la manière dont il se tourne vers l'être. Le corps, la parole d'autrui me présentent ce à quoi je ne peux pas être présent, la manière dont il se porte vers le monde, sa façon de témoigner du monde. Voir autrui, ce n'est pas simplement voir une essence, celle de l'homme, à laquelle s'ajoutent des particularités sensibles.

Cette critique de la représentation conduit Merleau-Ponty à remettre en cause l'opposition brutale du fait et de l'essence dont Husserl avait pourtant fait le principe du voir. Cela dit, il commence par reprendre à Husserl l'idée que les essences ne sont pas de simples représentations communes produites par la capacité d'abstraction de l'esprit, mais sont bien des objets saisis par une intuition. Par contre ce qu'il reprend à Heidegger, c'est le souci de ne pas oublier la signification verbale de l'essence. De ce point de vue l'espace et le temps ne sont pas des formes a priori de la sensibilité, mais sont une « pulpe spatiale et temporelle ». Toutes ces expressions sont des tentatives pour dire l'essence sans la réduire à une représentation figée ; non seulement elle est donnée par intuition, mais en outre elle ne cesse de se donner dans un mouvement vivant. Merleau-Ponty renvoie explicitement à Heidegger pour dire que *Wesen* (essence en allemand) est d'abord un verbe et signifie être vif. L'essence est ce qui se manifeste et elle est une vie qui tisse le monde. La métaphysique, y compris celle de la représentation, a trop compris l'essence comme ce qui ne bouge pas, comme l'invariant, le permanent. La dimension de vie contenue dans *Wesen* se trouve alors perdue. Toute la tâche de la pensée, précisément en ne s'en tenant pas au monde comme « représenté », est de ne pas figer l'essence, de ne pas en faire un universel inerte. Si « nous sommes des expériences », c'est parce que nous sommes exposés à plus que nous-mêmes dans la visée de l'essence. Il y a également un invisible de l'essence qui doit également se penser sur le mode de l'excès. L'essence est pour Merleau-Ponty « l'attache » des apparences, ce qui les lie en une expérience et ce qui relie les expériences. L'essence n'est donc pas ce qui est obtenu par induction, ni ce qui serait vu en toute transparence, mais est ce qui ne cesse de s'annoncer dans l'expérience du monde. Si l'essence est une attache, c'est qu'elle n'est pas visible seule, mais seulement dans sa fonction de faire passer d'une expérience à une autre. Une essence est vivante quand elle donne à voir l'*Ineinander* de l'expérience, c'est-à-dire leur imbrication, leur entrelacement. Ainsi en opposant deux attitudes, celle du spectateur qui se tient au

dehors et qui tente d'avoir un regard d'aigle sur le monde pour mieux le dominer, et celle du témoin qui se place dans l'être (p. 155), qui se reçoit de cette rencontre de l'être afin d'habiter le monde, Merleau-Ponty peut montrer que l'essence n'est pas au-dessus de nous dans un ciel intelligible, mais qu'elle est bien opérante, qu'elle est la nervure du signifiant et du signifié.

Ainsi il peut dire que ce qui manque aux philosophies réflexives, « c'est la double référence, l'identité du rentrer en soi et du sortir de soi, du vécu et de la distance » (p. 165). Or c'est ce que permet le concept de chair, qui suppose d'avoir dépassé la distinction du sujet et de l'objet. La chair dans cette dernière philosophie de Merleau-Ponty est un concept qui n'appartient qu'à lui et qui désigne cette vision qui appartient à l'Être qu'elle rend visible. La chair indique ce mouvement paradoxal selon lequel rentrer en soi c'est sortir de soi, et c'est pourquoi elle s'oppose à la simple immanence de la représentation. La chair qui est à la fois voyante et vue cette déhiscence en moi, cet écart de moi-même à moi-même qui fait que la coïncidence ne peut être que partielle. Merleau-Ponty a alors recours à l'expression de « chair du monde », non pour attribuer une conscience au monde, mais pour dire cette co-appartenance du moi et du monde, ce fait que je suis fait de la même chair que le monde. La présence au monde est une présence de sa chair à ma chair et c'est en cela que le monde se sait à travers ma chair.

Il faudrait de longs développements pour exposer le concept de chair selon Merleau-Ponty, mais ici il suffit d'indiquer que la chair n'est plus un noème, et que par elle voir ce n'est plus simplement décoder des signes, appréhender une forme, mais c'est rencontrer le sens même des choses. Pour une philosophie de la représentation le sens vient uniquement de l'activité du sujet, même s'il ne l'invente pas, mais cette fois il s'agit d'ajouter que ce travail de donation de sens, ce travail de synthèse, suppose qu'un sens des choses se donne avant toute synthèse et guide le travail de constitution. Dès lors, voir, ce n'est ni seulement recevoir, ni seulement se représenter. Le matérialisme est la disparition du voyant ; l'idéalisme est la disparition du visible. Il ne s'agit pas également de fusionner le voyant et le visible, car cela ferait disparaître les deux. Il n'y a donc de vision que dans une proximité et une distance du voyant et du visible. On comprend alors qu'il n'y a pas d'identité antérieure au regard du sujet, une identité des choses en soi et que l'identité n'est pas non plus le seul résultat de l'activité de synthèse du sujet. Dans la section finale, la plus difficile, *L'entrelacs – le chiasme*, Merleau-Ponty reprend donc l'idée que le premier rapport au monde n'est pas un rapport de domination, mais un rapport de rencontre. Au lieu de s'en tenir au regard fixe de la représentation, la pensée vit des allers-retours entre moi et les choses, sans qu'il soit possible de faire parfaitement la part entre ce qui tient à moi et ce qui tient aux choses. La vraie pensée s'ajuste à la chose, à son mouvement, à son histoire, et c'est justement ce que ne fait plus la représentation quand elle se coupe du monde. Merleau-Ponty nomme ici « exégèse inspirée » cette manière d'interroger les choses sans les forcer, cette parole sur les choses qui vit de l'écoute de leur propre parole. La représentation a réduit la parole à une seule, celle du sujet, comme si le monde n'avait rien à dire. En conséquence, penser, ce n'est pas inspecter, c'est explorer.

Refusant donc d'opposer intériorité et extériorité Merleau-Ponty parle d'un « empiètement », ce qui permet de comprendre que le réel se manifeste en me résistant et

conserve ainsi son intériorité propre. On a donc bien quitté une perspective purement égologique dans laquelle le monde n'est qu'un horizon extérieur, au mieux un sol sur lequel se déploie la réflexivité de l'ego. Cette fois le monde n'est pas une unité noématique, et c'est pourquoi il n'est pas accessible comme simple spectateur, mais uniquement comme chair, et donc de l'intérieur, par cette insertion réciproque, par une coexistence. Ainsi, voir est non un pur acte de l'esprit, mais est cette fois un acte du corps, et c'est en cela que l'épreuve du monde remet en cause toutes les synthèses et donne la tâche de renouveler sans cesse les synthèses, de les maintenir en devenir. Il fallait montrer que la conscience est ouverture avant d'être représentation et pour pouvoir l'être. Ce que Merleau-Ponty nomme encore une empathie avec les choses est ce qui permet de les comprendre sans abolir leur secret. Cette présence mêlée d'absence qu'est l'empathie est la source de toute véritable représentation. Si comme dit Husserl, que cite Merleau-Ponty, le philosophe est celui qui donne la parole au monde muet, cette parole dans l'empathie repose sur la parole première des choses. L'être n'est pas le représenté, mais cet invisible qui à la fois se manifeste et se réserve dans nos représentations.

C'est cet invisible qui hante le peintre. Dans *L'œil et l'esprit* Merleau-Ponty reprend tous ces thèmes et montre que la peinture n'est pas une représentation du visible et qu'elle est le lieu de manifestation de l'invisible. Tout le texte porte sur la question de la représentation dans son rapport à la question de l'art, mais il est possible de citer juste ce passage pour terminer :

« La vision du peintre n'est plus regard sur un dehors, relation « physique-optique » seulement avec le monde. Le monde n'est plus devant lui par représentation : c'est plutôt le peintre qui naît dans les choses comme par concentration est venu à soi du visible, et le tableau finalement ne se rapporte à quoi que ce soit parmi les choses empiriques qu'à condition d'être d'abord « auto figuratif » ; il n'est spectacle de quelque chose qu'en étant « spectacle de rien », en grevant la « peau des choses » pour montrer comment les choses se font choses et le monde monde », p. 69.

VI Levinas : La ruine de la souveraineté de la représentation

L'équivoque de la double présence ou de la présence à double foyer

I La ruine de la représentation

Nous avons déjà mentionné le texte de Levinas de 1959 *La ruine de la représentation* publié dans un collectif d'hommages à Husserl et repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Dans ce texte qui commence avec l'idée que rencontrer un homme c'est être tenu en éveil par une énigme, il développe l'idée que dans sa rencontre avec Husserl cette énigme est celle de l'intentionnalité qui réhabilite le sensible. Avec l'intentionnalité, penser ce n'est plus simplement se représenter comme acte de faire tomber les choses sous des essences permanentes et donc totalement « abstraites » par rapport à notre rencontre avec le monde. Husserl aurait ainsi libéré la philosophie d'une compréhension abstraite et figée des essences en permettant de retrouver avec l'intentionnalité la dimension verbale de l'essence, c'est-à-dire la dynamique par laquelle la chose même se dit, s'expose, se met à nu. Il s'agit donc, grâce au renversement effectué par Husserl, de rompre avec une pensée de la représentation dans laquelle la signification demeure une étiquette que le sujet pose sur les choses pour penser cette fois la signification comme un événement dans la non-coïncidence du connaissant et du connu.

« La re-présentation aborde les êtres comme s'ils se soutenaient entièrement par eux-mêmes, comme s'ils étaient des substances. Elle a le pouvoir de se désintéresser – ne fût-ce que pendant un instant, l'instant de la représentation – de la condition de ces êtres⁹».

Ainsi la réflexion transcendantale de Husserl serait le premier pas pour sortir d'une pensée de la représentation, qui n'est d'ailleurs pas identifiée à une doctrine particulière mais qui serait une forme d'attitude naïve et naturelle, qui absorbe l'Autre dans le Même, dans la mesure où ce qui se donne n'est pensé qu'à partir d'une identité d'essence déjà là et qui permet de « reconnaître », de classer. Si la philosophie est une science rigoureuse, la rigueur de la pensée ne tient pas à la systématité des déductions, mais à la capacité à être attentif au mode de donnée de chaque chose. Pour Levinas la meilleure façon d'être fidèle à Husserl, ce n'est pas de le répéter, mais de prouver la fécondité de la phénoménologie en décrivant des phénomènes comme on prouve la marche en marchant. C'est de cette façon qu'il va montrer que la signification n'est pas toujours déjà là, fixe, soit dans un ciel intelligible, soit

⁹ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 3^{ème} édition, 1974, p. 127.

dans le sujet, mais qu'elle doit être reconduite à l'exposition à la transcendance qui est pour Levinas la transcendance d'autrui. L'enjeu de cette critique de la représentation est de montrer que la signification ne se trouve pas dans la quiétude d'une intériorité mais dans cette ouverture à l'infini. Tout le travail de la pensée est de dépasser l'idéalisme abstrait qui anesthésie tout, qui recouvre le monde d'un vêtement de parole au lieu d'écouter sa parole.

Levinas ne va cesser de le préciser, il serait absurde de vouloir se passer de la représentation, mais il s'agit de faire en sorte que la représentation ne soit pas un acte figé, coupé de la présence au monde, de la donnée du monde. Dès lors, selon lui, l'apport indiscutable de Husserl est d'avoir, avec la notion d'intentionnalité, proposé une nouvelle compréhension de la saisie du monde qui ne se limite plus justement au seul acte de représentation. L'intentionnalité défait l'opposition simple du sujet et de l'objet et permet de montrer que l'objet n'est pas un pur produit du sujet, une simple construction abstraite, mais est bien un phénomène qui ne cesse de se donner dans une intuition qui déborde toujours la visée de l'objet. Levinas fait alors référence aux célèbres analyses des *Méditations cartésiennes* dans lesquelles Husserl montre que dans toute saisie actuelle d'un objet sensible il y a toujours un horizon de conscience potentielle, les faces encore non saisies du cube pour reprendre cet exemple classique. Le nerf de la critique de Levinas est de montrer ici que la représentation comprise ici négativement comme une abstraction, est toujours limitée au présent de la perception, alors que toute perception porte en elle un horizon de perceptions possibles. Cet horizon est toujours co-donné, sans être représenté. Sans reprendre toutes les étapes de l'analyse de Husserl, Levinas veut avec cette conscience potentielle montrer que toute perception porte en elle son avenir possible et qu'elle ne peut pas être limitée au présent de la représentation. Ainsi, pour Levinas la nouveauté de l'intentionnalité est de nous montrer que le phénomène résiste à son simple embrigadement dans le présent de la représentation, dans la mesure où ce qui se donne avec cette conscience implicite déborde ce que je peux saisir. Pour critiquer la théorie de la souveraineté de la représentation, il n'est donc pas besoin de faire appel à un autre mode de saisie du monde, mais de mettre en lumière que dans la façon même dont les choses se donnent à la conscience elles se donnent en excès par rapport à ce que je peux représenter. Pour reprendre une distinction fondamentale du texte (p. 131) l'intellection n'est pas une « opération » isolant une essence figée depuis un divers dépourvu de sens et « penser » au sens fort du terme c'est « montrer les êtres représentés dans leur surgissement transcendantal » (p. 131). Autrement dit, par rapport à la simple abstraction, la *pensée* est un respect du phénomène, une attention à la façon propre dont un être surgit, s'annonce à la conscience. Ainsi, penser autrui ce n'est pas se contenter de se le représenter comme partageant l'essence commune d'un congénère, mais c'est voir que dans son surgissement il se donne dans une irréductibilité à moi. Autrui est un événement, avant d'être une simple image dans ma conscience.

Cet hommage appuyé à l'intentionnalité selon Husserl a pour but de montrer que penser ce n'est pas seulement se représenter, tel un sujet théorique et hors du monde se représentant abstraitement un objet lui-même pris hors de toute situation, comme s'il se donnait seul. Ainsi, mettre en cause la souveraineté de la représentation, c'est défendre une idée qui se prépare dans la philosophie de Husserl, notamment avec la question du monde de la vie, mais qui est surtout développée par la philosophie de Heidegger, à savoir que le sujet

est en situation, qu'il est « au monde », ce qui ne veut pas dire simplement qu'il a une place dans le monde. Être au monde, cela signifie que le sujet est pris dans l'histoire de sa rencontre avec le monde avant tout acte de représentation. L'homme a toujours déjà rapport à l'être qui s'annonce à l'être et du coup le rapport à l'être ne peut plus se réduire à la représentation d'un objet par une conscience. Dans cette critique de la souveraineté de la représentation s'imaginant être le rapport originaire à l'être, Levinas montre que se rejoignent les différents moments de la philosophie contemporaine : l'analyse intentionnelle de Husserl, l'analytique existentielle de Heidegger et la philosophie de l'existence venant de Kierkegaard. Comme on l'a déjà vu plusieurs fois, cette rencontre du monde avant la représentation est ce qui engage le corps : notre présence charnelle au monde est première et c'est son oubli qui fait tomber la représentation dans une simple abstraction. Reprenant des thèmes de Heidegger, Levinas défend l'idée que la capacité subjective de la représentation n'est vivante que quand elle est suscitée par l'être, par cette « *physis* » où l'être est en vérité.

Représenter, c'est produire un être pensé, mais pour Levinas cette production ne peut pas s'appuyer, pour avoir sa vérité, sur la seule activité du sujet, et le monde n'est pas que constitué, il est aussi constituant :

« Le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant. Le sujet n'est plus pur sujet, l'objet n'est plus pur objet. Le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, être et accès à l'être. Sans la mise en lumière de ce qui révèle – du phénomène comme accès -, ce qui se révèle – l'être – demeure une abstraction ». (p. 133)

L'espace de la géométrie et l'espace de la physique sont bien des espaces représentés, mais ce ne sont pas pour autant des productions du pur sujet, mais c'est une constitution qui prend sa source dans l'expérience originaire de l'espace, celle du proche et du lointain. Ainsi la phénoménologie selon Levinas « Elle nous mène hors des catégories sujet-objet et ruine la souveraineté de la représentation » (p. 133).

On comprend alors mieux ce qui est dénoncé derrière ce terme général de représentation : Levinas refuse le préjugé ontologique implicite d'une philosophie de la représentation à savoir qu'être, c'est uniquement être représenté par un sujet en fonction de ses capacités et de ses attentes. Selon cette compréhension de la connaissance, penser ce serait seulement identifier, reconnaître le Même dans le divers ; c'est pourquoi cette pensée ne fait que déduire, et notamment elle déduit l'*alter ego* de l'*ego*. Levinas peut ainsi résumer sa thèse : « Nous sommes au-delà de l'idéalisme et du réalisme, puisque l'être n'est ni dans la pensée, ni hors de la pensée, mais que la pensée elle-même est hors d'elle-même » (p. 135). Toute la question se concentre autour de ce que Husserl nomme la *Sinngebung*, la donation de sens. Quand la représentation se pense souveraine cette donation de sens est comprise comme l'acte d'un sujet donnant sens à un objet en le faisant tomber sous une catégorie ; c'est comme cela que l'on dit d'une manière toute extérieure que telle pratique est une religion, par exemple. On réduit la diversité des religions et le caractère propre de telle religion pour s'en tenir à quelques caractères généraux obtenus par abstraction. Cet exemple est particulièrement parlant pour montrer ce que la représentation peut avoir de totalisante et même de totalitaire comme il dit à la fin du texte, car elle ramène tout au Même et du coup vide le phénomène religieux de toute sa substance. Voir la religion, voir l'arbre, voir un *alter*

ego, c'est en un sens ne rien voir. Et dans cette reconduction de la diversité des religions au Même d'une soi-disant essence on peut toujours soupçonner la domination d'une représentation religieuse sur les autres.

Levinas termine donc ce texte *La ruine de la représentation* en opposant la *Sinngebung* totalitaire et la *Sinngebung* éthique, celle qui est respectueuse de l'Autre. L'alternative est alors la suivante : soit la pensée est un acte de domination réduisant le phénomène à une pure production du sujet, soit la pensée est un respect de l'être dans sa diversité et sa pluralité et dans sa parole propre. Avec cette question de la représentation il en va donc à la fois de l'être du sens et du sens de l'être. Parce que l'être se donne en excès, thèse ouverte par Husserl selon Levinas, l'être du sens est éthique. Pour respecter cette donation de sens éthique il s'agit donc de reconnaître une passivité qui est antérieure à l'activité du sujet et une passivité qui n'est pas le plus bas degré de l'activité. Cette passion appartient de plein droit à la raison. Dès lors dans ce texte d'hommage à Husserl, Levinas a voulu montrer en quoi Husserl a commencé une contre-révolution copernicienne dans laquelle c'est l'objet lui-même qui fixe son mode de donnée. On peut donc dire que pour Levinas le règne de la représentation, c'est celui de la révolution copernicienne qui a fait du sujet ce qui fixe le mode d'apparaître de l'objet. En constatant la ruine de la représentation, il s'agit de mettre fin à la révolution copernicienne, notamment en retrouvant le caractère temporel de l'être que la réduction de la présence à la représentation avait fait perdre. Toute représentation suppose une préhistoire, celle de son engagement dans le monde, de sa rencontre avec le monde et suppose un avenir celui de la manifestation toujours surprenante de la donnée de l'objet. Toute représentation d'autrui suppose que je l'ai déjà rencontré dans le monde, que j'y vis toujours déjà avec lui, et suppose qu'il va défaire sans cesse mes représentations par ses manifestations à venir qui dépassent ce que je peux attendre. C'est à cette condition que le présent de la représentation n'est pas vide et que la représentation n'est pas une pure abstraction issue d'un acte intellectuel intemporel du sujet. Ce qui s'oppose à la fixité de la représentation, c'est l'événement de la signification. Il s'agit de donner toute sa force à cet événement, au-delà du poncif qu'il est parfois devenu dans la pensée contemporaine. Penser, ce n'est pas se représenter, si se représenter c'est se contenter de regarder le monde de haut, depuis la quiétude de son intériorité, en jouant avec les mots et les catégories. Penser, c'est s'exposer, se mettre à nu, afin de recevoir cette signification de l'être lui-même, c'est vivre de l'événement même de la signification, ce qui suppose un oubli de soi, une kénose dira Levinas en utilisant un terme théologique. Toute l'œuvre de Levinas consiste à remettre en cause l'idéalisme du sensible sous toutes ses formes, qui intellectualise et anesthésie, pour retrouver l'immédiateté à fleur de peau dans laquelle la donation de sens éthique peut avoir lieu.

II *Totalité et infini* 1961

Dans ce texte qui fut d'abord la thèse de Levinas et qui fit sa renommée (très lentement la mode était au marxisme et au structuralisme), Levinas radicalise sa critique de la réduction de la présence à la représentation, toujours à partir d'une détermination négative de la représentation selon laquelle elle est une présence à soi du sujet théorique (pas de son être) et non une présence du monde au sujet. Dans l'édition de poche on trouve la préface à

l'édition allemande de 1987 qui précise l'objet de ce livre : se libérer de l'ego transcendantal tel qu'il a pu être pensé par Kant et Husserl, en montrant que le pouvoir de synthèse de l'ego n'est pas l'unique origine du sens. Avant la synthèse, même si Kant et Husserl n'ont pas le même concept de synthèse, il y a une expérience plus originaire, notamment celle de la déchirure, de la nudité, de l'exposition. Tous ces termes introduits par Levinas doivent être pris dans un sens phénoménologique et non un sens anthropologique ou psychologique. La déchirure, c'est ce que l'ego n'a pas encore unifié dans une représentation, c'est précisément le surgissement du monde, d'autrui, du tableau. Exister, c'est d'abord être interpellé par une altérité et il faut se garder de ramener tout de suite cette étrangeté au bien connu d'une représentation. Ce qui échappe à la représentation, c'est ce que Levinas dans cette préface nomme l'infini afin de reprendre l'idée qu'un « éblouissement » est à l'origine de la pensée philosophique. Cet infini n'est pas ici un horizon posé par le sujet, mais il est ce qui prend celui qui fait l'expérience, plus que ce que ce sujet prend. Penser, c'est donc toujours ne pas s'en tenir à la représentation en revenant à l'épreuve de l'au-delà de l'être comme être constitué.

Dans la préface de 1961 Levinas commence par « On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale » (p. 5) Or, être dupe de la morale, c'est précisément prendre des représentations qui sont trop humaines, historiques et contingentes, pour des vérités éternelles. Il ne faut surtout pas prendre cela pour une apologie de la guerre, mais Levinas souligne que l'état de guerre suspend la morale, ce qui veut dire que la guerre défait les représentations et du coup pose la question de la représentation. Ce qui n'est pas sans écho avec la crise actuelle, c'est qu'un état de crise conduit justement la pensée à ne plus se reposer sur des représentations toutes faites, pour se demander ce qui est juste. Puisant lui aussi à un célèbre fragment d'Héraclite « Il faut savoir que la guerre est universelle, et la joute justice, et que, engendrées, toutes choses le sont par la joute, et par elle nécessitées » (FGT 128(80)). Levinas s'appuie sur Héraclite pour défendre l'idée que l'être n'est pas un simple état, mais est un devenir, qu'il ne cesse de se manifester, et qu'il vient justement déchirer les représentations comme pétrifications noétiques. L'être pur « déchire » dit Levinas, car il a le caractère de la fulgurance, il fait des éclairs. L'éclair de l'être, c'est ce que je n'attendais pas, ce qui me surprend, ce qui brûle le voile recouvrant le réel. Ainsi la guerre détruit les « draperies de l'illusion » et l'identité du Même. Levinas utilise l'oxymore de « noire clarté » pour opposer la lumière de la représentation qui rend toute chose transparente et donc quasi invisible et cette noire clarté qui vient de l'être lui-même et qui déborde toutes les identités stables. Par contre, Levinas insiste, la guerre dans son sens propre n'est nullement positive, elle est ce qui détruit toutes les identités. Il refuse totalement l'idée hégélienne que la guerre serait la condition de la santé des peuples. Pour Levinas l'histoire n'est pas le sens de l'être. *Totalité et infini* est une confrontation continue, pas à pas, avec *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.

Tout cela permet à Levinas de préciser son projet : dénoncer la violence de la représentation, de la volonté d'objectivation, qui n'est pas la seule relation à l'être. Ce projet de totalisation totalitaire du monde par le sujet et sa représentation est précisément ce que veut remettre en cause Levinas avec ce titre *Totalité et infini* : l'infini est ce qui remet en cause le projet même de totalisation, de reconduction de l'Autre au Même, dont le nom-titre est cette fois Hegel. La philosophie ne peut être fidèle à elle-même qu'en revenant à l'expérience

originaire qui brise la totalité, celle de l'extériorité, de la transcendance, de l'infini. L'expérience de l'infini est l'expérience d'un irréductible à la volonté de représentation. Il s'agit d'un rapport qui ne se dit pas en terme d'expérience, si on réserve le terme d'expérience à l'identification d'un divers par des concepts, à une subsumption. Dès lors, l'idée de l'infini, c'est la vie de l'esprit avant sa maîtrise par la représentation. Il est clair que Levinas cherche à distinguer deux réponses philosophiques possibles à l'inadéquation de la représentation. La première réponse, celle de l'idéalisme, sous des formes très différentes Hegel et Husserl, est celle d'une purification toujours plus poussée du sujet et d'un travail indéfini de totalisation de manière à se réapproprier le monde dans une téléologie de la raison. Pour Levinas cette totalisation n'est pas une vraie réponse à la crise, car elle est elle-même source de violence. La deuxième réponse, celle qu'il tente de développer, est celle d'une subjectivité exposée à l'infini en reprenant l'idée cartésienne que Husserl n'avait pas retenue à savoir que j'ai premièrement en moi l'idée de l'infini et que cette idée n'est précisément pas une représentation, car sinon elle tomberait sous le doute. Pris en ce sens, l'infini c'est ce qui se donne comme excédant nos prises sur lui. Cet infini se produit comme révélation, et non comme représentation. Il ne fait pas l'objet d'une saisie, mais d'une hospitalité, car c'est une idée mise en moi. Cela ne veut pas dire que la représentation ne va pas à l'aventure, qu'elle ne découvre pas le monde, mais c'est une sortie qui est toujours suivie d'un retour en soi, et c'est pourquoi la figure de la représentation est pour Levinas celle d'Ulysse qui revient chez lui et qui massacre tous les prétendants pour retrouver sa place. Il s'agit bien là pour Levinas de mettre en cause une compréhension de la vérité comme dévoilement, comme acte de rendre transparent ce qui était auparavant opaque par la lumière de l'ego, pour montrer qu'il y a une expérience nocturne irréductible, celle de l'accueil du visage. La rencontre du visage ne peut pas se comprendre comme une noèse visant un noème et la corrélation noético-noématique est brisée par l'excès de ce qui se donne. La fin de cette préface est encore un hommage à Husserl qui aurait rendu possible cette nouvelle voie tout en restant dans une pensée de l'objectivation, du dévoilement et non du « laisser être ».

Dans la première section de l'ouvrage, Levinas développe le thème du « Désir métaphysique » comme désir de l'absolument autre, qui est désigné cette fois par la figure d'Abraham qui va vers une terre où il n'est pas né. Ce désir métaphysique est celui qui vient de l'altérité d'Autrui et de celle du Très-Haut (p. 23), c'est-à-dire de ce qui est irréductible à une image. Un tel désir métaphysique de l'infini ne fait pas vivre dans l'attente passive d'un lointain inatteignable, mais il fait être, il fait agir, sans que l'on cherche à assimiler ce qui nous attire. L'expérience métaphysique est ici une expérience de la rupture de la totalité, puisque je suis élevé au-delà de ce que je peux me représenter. Ce désir métaphysique est une expérience ou plutôt une épreuve qui ne relève pas du travail d'identification de l'ego qui tente de ramener au Même toutes les altérations, de les intégrer dans une représentation, notamment en intégrant un événement dans la chaîne des souvenirs de manière à ce qu'il prenne une place dans le tout structuré du récit du passé. D'une certaine façon tout le travail du souvenir consiste à ramener la transcendance du passé dans l'immanence du présent qui effectue toujours de nouvelles totalisations. Tout *ego* veut ramener l'altérité à lui-même et il est incapable « d'apostasie », mot que Levinas détourne de son sens théologique pour signifier que le moi est incapable de s'arracher à lui-même pour être dans l'hospitalité de

l'altérité. Il s'agit bien pour Levinas de renverser toute la philosophie occidentale qui s'est comprise comme une conversion à l'intériorité, au retour chez soi, auprès de soi, pour défendre l'idée que l'on ne peut être soi que dans une conversion à l'extériorité et donc dans le refus de réduire la présence à la représentation.

« La relation métaphysique ne saurait être à proprement parler une représentation, car l'Autre s'y dissoudrait dans le Même : toute représentation se laisse essentiellement interpréter comme constitution transcendantale. » (p. 27)

Dans ce dépassement de la représentation, l'absolument autre, c'est autrui, et c'est pourquoi il ne faut pas partir d'une essence commune, mais de l'expérience pure de l'altérité. La présence d'un interlocuteur n'a rien à voir avec la représentation d'un congénère. Celui que je me représente n'est pas celui que je rencontre dans le dialogue dans la mesure où ce dernier est l'étranger, celui qui trouble mon chez moi. Levinas a recours au terme d'étranger pour ne pas dire alter ego qui relève encore du vocabulaire de la représentation, puisque l'alter ego est représenté à partir d'une saisie analogisante. Justement l'expérience de l'étranger n'est pas l'expérience d'un objet dans mon champ de conscience, mais est l'expérience de celui qui échappe par principe à mes prises. La vraie rencontre n'est pas appropriation, mais dépossession. La parole est ici une relation métaphysique dans la mesure où avant de transmettre un contenu, une information, elle est une sortie de soi, une exposition à l'autre.

Dans le cadre de la mise en lumière d'une pensée qui est antérieure à la représentation, Levinas distingue ontologie et métaphysique d'une façon assez nouvelle. La métaphysique est ce qui accède à cette relation dans laquelle le Même sort de lui-même et s'expose à l'Autre. Cette métaphysique est donc une mise en question de l'ontologie qui s'en tient à la représentation. Encore une fois, contre Hegel Levinas veut montrer que la métaphysique témoigne de l'infini et ne se boucle pas en un « système », en une totalité organisée de représentations, et c'est pourquoi elle est ouverture au Bien. La métaphysique est donc cette relation à la transcendance, à l'altérité, et dans l'expression Levinas valorise « méta », c'est-à-dire l'idée de transgression. Au contraire, l'ontologie est ici caractérisée négativement comme ce qui reconduit toujours l'Autre au Même, ce qui finit par englober pour Levinas toute la philosophie occidentale depuis Platon, qui serait le premier à avoir identifié la Raison avec la permanence du Même, puisque connaître c'est se ressouvenir et ne rien recevoir d'Autrui. (p. 34). Platon, Berkeley, Husserl, Heidegger sont l'expression de cet « impérialisme ontologique » que Levinas qualifie d' « égoïsme » au sens non moral du terme, mais qui constitue une violence faite à l'être et notamment à Autrui¹⁰.

Dans un autre texte *L'ontologie est-elle fondamentale ?* (1951) dans *Entre nous* (p. 19) Levinas développe la même idée :

« La relation avec autrui n'est donc pas ontologie. Ce lien avec autrui qui ne se réduit pas à la représentation d'autrui, mais à son invocation, et où l'invocation n'est pas précédée d'une compréhension, nous l'appelons religion ».

¹⁰ Sur cette question centrale on peut lire le texte de Jacques Derrida, *Violence et métaphysique*, dans *L'écriture et la différence*.

Bien sûr il s'agit d'une religion sans Dieu ni sacré que Levinas rapproche de celle d'Auguste Comte ; la religion ici c'est la relation métaphysique sans totalisation, c'est la relation à ce qui ne peut jamais être ramené à l'unité. Il s'agit donc d'une définition totalement non religieuse de la religion. Mais précisément, religion s'oppose ici à représentation. Ainsi, l'ontologie comme philosophie première porte en elle une violence et une inhumanité sur lesquelles Kierkegaard avait déjà insisté. En outre cette philosophie de la mainmise sur le monde porte aussi en elle une politique : une conception de l'universel qui certes égalise le citoyen devant la loi, mais également uniformise, simplifie et interdit aux singularités de se manifester. La représentation est une chute dans l'anonymat de la totalité. Encore une fois, il ne s'agit pas tant ici de condamner la représentation en tant que telle, mais de montrer qu'elle est vivante que fondée sur un rapport plus original avec l'être, qui retire à la présence représentative sa dimension de pure domination. Dès lors, la représentation demeure le lieu privilégié pour se rappeler que le moi avant d'être intériorisation est exposition, est « religion », et c'est ce qui a eu lieu au moins deux fois dans l'histoire de la philosophie : avant la thèse platonicienne du Bien au-delà de l'être et avec la thèse cartésienne de l'idée de l'infini que je découvre en moi comme première. La représentation peut soit être enfermement, soit être ouverture comme découverte de la présence dans la pensée d'une idée dont l'*ideatum* déborde la capacité de la pensée (p. 41).

Cela conduit à la première des quatre formulations du visage dans *Totalité et infini*. La présence en face d'un visage n'est justement pas une représentation d'autrui. L'excès est le mode de donnée de l'autre et cet excès ne vient pas de la finitude de mes capacités de représentation, mais du fait que l'autre se donne en débordant toute visée, ainsi que tout projet ou souci. Le visage, c'est ce qui n'est pas phénomène comme sens constitué par la conscience. Bien évidemment, le visage n'est pas une partie du corps, mais il est la phénoménalité de l'autre. Il n'est donc pas ce qui se donne comme une identité à travers une série infinie d'esquisses, mais ce qui me saisit et me désarme dans mon intention de donner sens. Il s'agit d'une manifestation dont je sais que je ne peux pas en être la mesure, que cela échappe à mes prises et à mon désir de possession. Quand Levinas dit que le visage « s'exprime » cela signifie qu'il est la source de sa propre lumière. S'exprimer veut dire se présenter, se donner en personne, avant de dire un sens. Le visage est ainsi l'opposé du neutre impersonnel de la représentation. Si on n'aime qu'une représentation, on n'aime jamais personne. Le visage montre que la vérité d'autrui n'est pas représentation, mais ce que je reçois de lui, au-delà de ma capacité a priori de représentation.

Levinas n'hésite pas à parler de « conversion » pour décrire ce retour de la représentation par un ego à la présence de ce qui s'exprime, de ce qui se manifeste de soi-même. C'est dire que l'être ne se présente pas d'emblée dans la lumière de l'ego, mais se présente lui-même dans la manifestation qui n'a cette fois aucune condition dans l'ego. En outre cette présence de l'infini m'arrache à moi malgré moi. Levinas peut alors dire (p. 60) que « l'expérience absolue » n'est pas dévoilement mais révélation et il faut donc réserver le terme de révélation à l'être qui se manifeste de lui-même dans la manifestation. Par contre il y a dévoilement quand l'être n'est pas au principe de sa manifestation et est mis en lumière par autre chose, c'est la représentation.

L'expérience d'autrui est alors l'expérience absolue, si on entend par « absolu » ce qui a lieu par soi seul. Il s'agit d'une expérience paradoxale car en elle toute forme « trahit » sa manifestation, car elle fige ce qui se donne. Toute manifestation peut dégénérer en représentation. Justement le visage lui est vie, il est expression, et dans cette vivacité il est irréductible à toute forme ; il dénonce de lui-même toute représentation de lui. Ainsi « le visage parle », il se dit à quelqu'un, et c'est cela la nature sociale du sens que Levinas veut mettre en lumière. Le visage parle en ce qu'il s'approche d'autrui, il est ce qui se découvre, ce qui s'expose et il n'est jamais réductible au statut d'un objet dévoilé. Il s'agit d'une parole originaire plus ancienne que toute langue et que tout texte. On comprend mieux là la thèse qui était exposée au début : il s'agit de remettre en cause la conception égologique de la signification pour montrer que l'origine première du sens n'est pas l'intuition eidétique, mais la relation originelle à l'extérieur. Le visage est justement un « événement irréductible à l'évidence » puisque l'évidence demeure le vécu d'une identité. Encore une fois, le visage est un événement et il n'entre pas dans une intuition donatrice originaire et en cela il est une présence à la fois plus directe et plus lointaine. Il n'y a pas de transparence possible du visage. Levinas nomme alors « justice » cet abord de l'autre en tant qu'autre. Il s'agit ici de rompre avec la conception classique qui fait de la contemplation du vrai le fondement de la communauté. La « justice » ici consiste à reconnaître autrui comme mon maître, ce qui n'a bien évidemment rien à voir avec l'éloge de la servitude. Il s'agit de montrer que la conscience morale naît de la rencontre même du visage qui me fait prendre conscience de mon injustice. Être juste, c'est s'ajuster à autrui, et pour cela il est nécessaire de ne pas maîtriser autrui, de le laisser être, de me laisser prendre par lui. La conscience morale est d'abord la conscience que je ne peux pas me faire la mesure de l'autre, de ce qui est bon pour lui ; elle est un « accueil » d'autrui, ce qui suppose à la fois une activité et une passivité. Le respect consiste à entendre d'autrui ce que je peux et doit faire pour lui au-delà des représentations formelles du devoir ou des règles empiriques de prudence. La morale n'est pas d'abord un raisonnement, une déduction de règles, et quand elle n'est que cela elle devient inhumaine et on devient, comme le disait le début du texte, dupe de ses représentations morales. Il y a bien évidemment ici une opposition frontale à la critique de la raison pratique de Kant et à toute son analyse de l'obligation intérieure. Kant s'attache justement à faire qu'autrui ne soit pas le fondement de ma volonté pour éviter l'empirisme moral. Mais pour Levinas idéalisme formel et réalisme moral sont des violences car ils ne partent pas de la révélation d'autrui. Une éthique sans visage est une éthique qui dé-visage, qui retire à autrui son visage pour le réduire à un simple exemplaire de l'espèce.

Après avoir dénoncé aussi dans la pensée de Sartre un impérialisme du Même, Levinas peut montrer que l'impossibilité éthique où je suis de tuer autrui, n'est pas une loi qui viendrait de la seule écoute de la raison en moi et elle n'est pas non plus une sorte de loi générale, de règle d'or, que l'on trouverait dans toutes les traditions. Levinas veut laisser à cette loi son caractère d'injonction injustifiée qu'elle a dans le Décalogue. Pour Levinas cette loi vient du visage lui-même et il ne veut surtout pas en faire un universel qui conduirait à ce qu'il nomme une disparition dans le neutre, dans l'impersonnel. Justement il s'agit de ne pas réduire l'éthique à un humanisme universaliste dans lequel l'homme est représenté selon son essence et non rencontré comme visage. Cette présence d'autrui, cette épreuve sans distance,

antérieure à toute représentation, est bien le visage comme dire originaire précédant toute intention du sujet. C'est pourquoi le visage est le « tu ne tueras pas » lui-même. (p. 86) Le « tu ne tueras pas » est cette proximité du prochain dans l'impossibilité de toute appropriation. Autrui me requiert parce qu'il s'expose à moi dans un appel à moi personnellement adressé. C'est la nudité même d'autrui qui m'appelle et m'ordonne. Elle rend alors possible un décentrement de l'ego qui lui donne une conscience originaire d'obligation. La résistance même d'autrui, sa hauteur, font que je peux répondre de lui en répondant à son appel. Bien sûr devient par là également possible le mal absolu, le meurtre pour le meurtre, la volonté de tuer les hommes pour ce qu'ils sont. L'altérité qui se donne dans le visage donne l'unique matière possible à une négation totale. Le « tu ne tueras pas » par lequel autrui m'assigne, m'ordonne du dehors, me commande, peut conduire aussi à une pure révolte contre la loi. Bien évidemment, pour ne pas faire de contresens sur le texte, l'impossibilité éthique de tuer autrui n'est pas une impossibilité pratique. Le visage est une signification sans contexte et le « tu ne tueras pas » est le sens social de l'humanité. Personne ne peut avoir une conscience morale, personne ne peut être juste, personne ne peut donner sa vie pour une simple représentation, mais cela devient possible dans la rencontre du visage. Aimer l'humanité comme identité d'une essence, c'est n'aimer personne. Il n'y a de justification, pour reprendre ce terme théologique, que dans la rencontre d'un visage éclairant par soi sans être jamais transparent. Je suis assigné par le visage d'autrui bien avant que de pouvoir le mettre en scène dans une représentation. Cette relation éthique antérieure à la représentation est ce que Levinas nomme une « attention », terme qu'il utilise non sans penser à Simone Weil, qui elle-même suivant Malebranche, définissait l'attention comme une prière naturelle et faisait de l'attention la plus haute forme de la vie de l'esprit.

englober dans un réseau de relations visible à un tiers. Si ce lien de Moi à l'Autre se laissait entièrement saisir du dehors – il supprimerait dans le regard qui l'embrasserait la multiplicité même, liée de ce lien. Les individus apparaîtraient comme participant à la totalité : autrui se ramènerait à un deuxième exemplaire du moi – tous les deux englobés par le même concept. Le pluralisme n'est pas une multiplicité numérique. Pour que se réalise un pluralisme en soi que la logique formelle ne saurait refléter, il faut que se produise en profondeur le mouvement de moi à l'autre, une attitude d'un moi à l'égard d'Autrui (attitude déjà *qualifiée* comme amour ou haine, comme obéissance ou commandement, comme apprentissage ou enseignement etc. ...) qui ne serait pas une espèce de la relation en général; ce qui signifie que le mouvement de moi à l'autre ne saurait s'offrir comme thème à un regard objectif libéré de cet affrontement de l'Autre, à une réflexion. Le pluralisme suppose une altérité radicale de l'autre que je ne *conçois* pas simplement par rapport à moi, mais que *j'affronte* à partir de mon égoïsme. L'altérité d'Autrui est en lui et non pas par rapport à moi, elle se *révèle*, mais c'est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l'Autre, que j'y accède. J'accède à l'altérité d'Autrui à partir de la société que j'entretiens avec lui et non pas en quittant cette relation pour réfléchir sur ses termes. La sexualité fournit l'exemple de cette relation, accomplie avant d'être réfléchie : l'autre sexe est une altérité portée par un être comme essence et non pas comme l'envers de son identité, mais elle ne saurait frapper un moi insexué. Autrui comme maître – peut nous servir aussi d'exemple d'une altérité qui n'est pas seulement par *rapport* à moi, qui appartenant à l'essence de l'Autre, n'est cependant visible qu'à partir d'un moi.

B. JOUISSANCE ET REPRÉSENTATION

Ce dont nous vivons et jouissons ne se confond pas avec cette vie même. Je mange du pain, j'écoute la musique, je suis le cours de mes idées. Si je vis ma vie, la vie que je vis et le fait de la vivre demeurent cependant distincts. Même s'il est vrai que cette vie elle-même devient continuellement et essentiellement son propre contenu.

Peut-on préciser ce rapport? La jouissance comme façon dont la vie se rapporte à ses contenus, n'est-elle pas une forme de l'intentionnalité prise au sens husserlien de ce terme, dans une acception très large, comme fait universel de l'existence humaine? Tout moment de la vie (consciente et même inconsciente, telle que la conscience la devine), est en relation avec un *autre* que ce moment même. On connaît le rythme selon lequel cette thèse s'expose : toute perception est perception du perçu, toute idée idée d'un idéalium, tout désir, désir d'un désiré, toute émotion, émotion d'un émouvant; mais toute obscure pensée de notre être, s'oriente, elle aussi, vers *quelque chose*. Tout présent dans sa nudité temporelle, tend vers l'avenir et retourne sur le passé ou reprend ce passé – est prospection et rétrospection. Cependant, dès la première exposition de l'intentionnalité, comme d'une thèse philosophique, apparaissait le privilège de la représentation. La thèse selon laquelle toute intentionnalité est soit une représentation, soit fondée sur une représentation – domine les *Logische Untersuchungen* et revient comme une obsession dans toute l'œuvre ultérieure de Husserl. Quel est le rapport entre l'intentionnalité théorétique de l'acte objectivant, comme Husserl l'appelle, et la jouissance?

1. Représentation et constitution

Pour y répondre, nous essaierons de suivre le mouvement propre de l'intentionnalité objectivante.

Cette intentionnalité est un moment nécessaire de l'évé-

nement de la séparation en soi, que nous décrivons dans cette section et qui s'articule à partir de la jouissance dans la demeure et dans la possession¹. La possibilité de se représenter et la tentation d'idéalisme qui en découle, bénéficient déjà, certes, de la relation métaphysique et du rapport avec l'absolument Autre, mais attestent la séparation au sein de cette transcendance même (sans cependant se réduire à un écho de la transcendance). Nous allons d'abord la décrire en la détachant de ses sources. Prise en elle-même, en quelque manière déracinée – la représentation semble s'orienter dans un sens opposé à celui de la jouissance et nous permettra de montrer, par opposition, le dessin « intentionnel » de la jouissance et de la sensibilité (bien que la représentation en soit en réalité tissée et qu'elle en répète l'événement qui est séparation).

La thèse husserlienne sur le primat de l'acte objectivant – où l'on a vu l'attachement excessif de Husserl à la conscience théorique et qui a servi de prétexte à tous ceux qui accusaient Husserl d'intellectualisme – comme si c'était une accusation! – conduit à la philosophie transcendantale, à l'affirmation – si surprenante après les thèmes réalistes que semblait aborder l'idée de l'intentionnalité – que l'objet de la conscience, distinct de la conscience, est, quasiment un produit de la conscience comme « sens » prêté par elle, comme résultat – de la *Sinngebung*. L'objet de la représentation se distingue de l'acte de la représentation – c'est là l'affirmation fondamentale et la plus féconde de la phénoménologie husserlienne à laquelle on s'empressait de donner une portée réaliste. Mais la théorie des images mentales, la confusion entre l'acte et l'objet de la conscience qu'elle dénonce repose-t-elle uniquement sur une fausse description de la conscience, inspirée par les préjugés d'un atomisme psychologique? Dans un certain sens, l'objet de la représentation est bel et bien intérieur à la pensée : il tombe malgré son indépendance, sous le pouvoir de la pensée. Ce n'est pas à l'ambiguïté berke-

1. Voir plus loin, pp. 162 et ss.

leyenne du sentant et du senti au sein de la sensation que nous faisons allusion et nous ne limitons pas notre réflexion aux objets dits sensibles. Il s'agit au contraire de ce qui d'après la terminologie cartésienne devient idée claire et distincte. Dans la clarté d'un objet, de prime abord extérieur, se *donne* c'est-à-dire se livre à celui qui le rencontre comme s'il avait été entièrement déterminé par lui. Dans la clarté l'être extérieur se présente comme l'œuvre de la pensée qui le reçoit. L'intelligibilité, caractérisée par la clarté, est une adéquation totale du pensant au pensé, dans le sens très précis d'une maîtrise exercée par le pensant sur le pensé, où s'évanouit dans l'objet sa résistance d'être extérieur. Cette maîtrise est totale et comme créatrice; elle s'accomplit comme une donation de sens : l'objet de la représentation se réduit à des noèmes. L'intelligible, c'est précisément ce qui se réduit entièrement aux noèmes et dont tous les rapports avec l'intelligence se réduisent à ceux qu'instaure la lumière. Dans l'intelligibilité de la représentation s'efface la distinction entre moi et l'objet – entre intérieur et extérieur. L'idée claire et distincte de Descartes se manifeste comme vraie et entièrement immanente à la pensée : entièrement présente – sans rien de clandestin et dont la nouveauté même est sans mystère. Intelligibilité et représentation sont des notions équivalentes : une extériorité livrant à la pensée dans la clarté et sans impudeur tout son être, c'est-à-dire totalement présente sans que, en droit, rien heurte la pensée, sans que jamais la pensée se sente indiscretée. La clarté est la disparition de ce qui pourrait heurter. L'intelligibilité, le fait même de la représentation, est la possibilité pour l'Autre de se déterminer par le Même, sans déterminer le Même, sans introduire d'altérité en lui, exercice libre du Même. Disparition, dans le Même, du moi opposé au non-moi.

La représentation occupe ainsi, dans l'œuvre de l'intentionnalité, la place d'un événement privilégié. La relation intentionnelle de la représentation, se distingue de toute relation – causalité mécanique ou rapport analytique ou

synthétique du formalisme logique, de toute autre intentionnalité que représentative – en ceci : le Même y est en relation avec l'Autre, mais de telle manière, que l'Autre n'y détermine pas le Même, que c'est toujours le Même qui détermine l'Autre. Certes, la représentation est siège de vérité : le mouvement propre de la vérité consiste en ce que l'objet qui se présente au pensant, détermine le pensant. Mais il le détermine sans le toucher, sans peser sur lui, de telle sorte que le pensant qui se plie au pensé, s'y plie de « bonne grâce », comme si l'objet, jusque dans les surprises qu'il réserve à la connaissance, avait été anticipé par le sujet.

Alors que toute activité, d'une façon ou d'une autre s'éclaire par une représentation, s'avance donc ainsi sur un terrain déjà familier – la représentation est un mouvement partant du Même sans qu'aucun éclairer le précède. « L'âme est quelque chose de divinatoire¹ » selon l'expression de Platon. Il y a une liberté absolue, créatrice, antérieure à l'aventureuse entreprise de la main² qui se risque vers le but qu'elle cherche, car, pour elle, au moins la vision de ce but s'est frayé un passage, s'est déjà projetée. La représentation c'est ce projet lui-même, comme inventant le but qui aux actes, encore tâtonnants, s'offre comme conquis à priori. L'« acte » de la représentation ne découvre, à proprement parler, rien devant lui.

La représentation est spontanément pure, quoique en deçà de toute activité. De sorte que l'extériorité de l'objet représenté, apparaît à la réflexion comme le sens que le sujet représentant prête à un objet, réductible lui-même à une œuvre de pensée.

Certes, le moi qui pense la somme des angles d'un triangle est aussi déterminé par cet objet. Il est précisément celui qui pense cette somme et non pas celui qui pense le poids atomique. Il est déterminé par le fait d'avoir passé par la pensée de la somme des angles qu'il s'en souviennent

1. *Phédre*, 242 c.

2. Cf. plus loin, p. 180.

ou qu'il l'ait oublié. C'est ce qui apparaîtra à l'historien pour qui le moi se représentant, est déjà un représenté. Au moment même de la représentation, le moi n'est pas *marqué* par le passé, mais l'*utilise* comme un élément représenté et objectif. Illusion ? Ignorance de ses propres implications ? La représentation est la force d'une telle illusion et de tels oublis. La représentation est pur présent. La position d'un pur présent sans attache, même tangentielle avec le temps est la merveille de la représentation. Vide du temps qui s'interprète comme éternité. Et certes le moi qui conduit ses pensées *devient* (ou plus exactement vieillit) dans le temps où s'étalent ses pensées successives à travers lesquelles il pense dans le présent. Mais ce devenir dans le temps n'apparaît pas sur le plan de la représentation : la représentation ne comporte aucune passivité. Le Même se rapportant à l'Autre, refuse ce qui est extérieur à son propre instant, à sa propre identité, pour retrouver dans cet instant qui ne se doit à rien – pure gratuité – tout ce qui avait été refusé, comme « sens prêt », comme noème. Son premier mouvement est négatif : il consiste à retrouver en soi et à épuiser le sens d'une extériorité, précisément convertible en noèmes. Tel est le mouvement de l'*ἐμοϋή* husserlienne, caractéristique, à parler strictement, de la représentation. Sa possibilité même définit la représentation.

Le fait que dans la représentation, le Même définit l'Autre sans être déterminé par lui, justifie la conception kantienne de l'unité de l'aperception transcendantale demeurant forme vide au sein de son œuvre synthétique. Loin de nous la pensée de partir de la représentation comme d'une condition non-conditionnée ! La représentation est *liée* à une « intentionnalité » tout autre dont nous essayons de nous approcher dans toute cette analyse. Et son œuvre merveilleuse de constitution est surtout possible dans la réflexion. C'est que nous avons analysé la représentation « déracinée ». La façon dont la représentation est liée à une intentionnalité « tout autre », est différente de celle dont l'objet est lié au sujet ou le sujet à l'histoire.

présente une structure totalement différente. Nous le montrons à l'instant. Notons pour le moment la corrélation essentielle entre intelligibilité et représentation. Être intelligible c'est être représenté et, par là même, être a priori. Réduire une réalité à son contenu pensé, c'est la réduire au Même. La pensée pensante est le lieu où s'accordent, sans contradiction, une identité totale et une réalité qui devait la nier. La réalité la plus pesante, envisagée comme objet d'une pensée, s'engendre dans la spontanéité gratuite d'une pensée qui la pense. Toute antériorité du donné se réduit à l'instantanéité de la pensée et, simultanée avec elle, surgit dans le présent. Par là, elle prend un sens. Représenter, ce n'est pas seulement rendre « à nouveau » présent, c'est ramener au présent même une perception actuelle qui s'écoule. Représenter, ce n'est pas ramener un fait passé à une image actuelle, mais ramener à l'instantanéité d'une pensée tout ce qui semble indépendant d'elle. C'est en cela que la représentation est constituante. La valeur de la méthode transcendantale et sa part de vérité éternelle reposent sur la possibilité universelle de réduction du représenté à son sens, de l'étant au noème, sur la possibilité la plus étonnante de réduire au noème l'être même de l'étant.

2. *Jouissance et nourriture*

L'intentionnalité de la jouissance peut se décrire par opposition à l'intentionnalité de la représentation. Elle consiste à tenir à l'extériorité que suspend la méthode transcendantale incluse dans la représentation. Tenir à l'extériorité n'équivaut pas simplement à affirmer le monde – mais à s'y poser corporellement. Le corps est l'élevation, mais aussi tout le poids de la position. Le corps nu et indigent, identifie le centre du monde qu'il perçoit, mais conditionné par sa propre représentation du monde, il est par là, comme arraché au centre d'où il partait – telle une eau jaillissant du rocher qui emporte ce rocher. Le corps indigent et nu – n'est pas une chose entre choses et que je

133

La liberté totale du Même dans la représentation, a une condition positive dans l'Autre qui n'est pas un représenté, mais Autre. Retenons pour le moment, que la structure de la représentation comme détermination non réciproque de l'Autre par le Même, est précisément le fait pour le Même d'être présent et, pour l'Autre, d'être présent au Même. Nous l'appelons le Même parce que dans la représentation, le moi perd précisément son opposition à son objet; elle s'efface pour faire ressortir l'identité du moi malgré la multiplicité de ses objets, c'est-à-dire précisément le caractère inaltérable du moi. Rester le même, c'est se représenter. Le « je pense » est la pulsation de la pensée raisonnable. L'identité du Même inaltéré et inaltérable dans ses rapports avec l'Autre, c'est bien le moi de la représentation. Le sujet qui pense par la représentation est un sujet qui écoute sa pensée : la pensée se pense dans un élément analogue au son et non pas à la lumière. Sa propre spontanéité est comme une surprise pour le sujet, comme si le moi surprenait ce qui se faisait en dépit de sa pleine maîtrise de moi. Cette *génialité* est la structure même de la représentation; retour dans la pensée présente au passé de la pensée, assomption de ce passé dans le présent; dépassement de ce passé et de ce présent, comme dans le souvenir platonicien où le sujet se hisse à l'éternel. Le moi particulier se confond avec le Même, coïncide avec le « démon » qui lui parle dans la pensée et qui est la pensée universelle. Le moi de la représentation est le passage naturel du particulier à l'universel. La pensée universelle est une pensée à la première personne. C'est pourquoi la constitution qui, pour l'idéalisme, refait l'univers à partir du sujet n'est pas la liberté d'un moi qui survit à cette constitution demeurant libre et comme au-dessus des lois qu'il aura constituées. Le moi qui constitue se dissout dans l'œuvre qu'il comprend et entre dans l'éternel. La création idéaliste, c'est la représentation.

Mais cela n'est vrai que du moi de la représentation – détaché des conditions où il prend sa naissance latente. Et la jouissance, détachée elle aussi, des conditions concrètes,

132

Je n'ai pas pu scanner toute la section, mais il faut lire l'ensemble de *Jouissance et représentation* (p. 127-151). Toutes ces pages reprennent la situation historique de Levinas par rapport à la question de la représentation que je reprends en quelques mots : Levinas a déjà montré que l'intentionnalité de la conscience était en elle-même une critique radicale des philosophies de la représentation. La représentation se définissant alors comme un mode abstrait de l'être au monde. Ainsi, selon Levinas, Husserl serait celui qui aurait permis de sortir de la relation sujet-objet telle qu'elle est comprise de Descartes à Kant. Cette représentation est à la fois un rapport du sujet à l'objet et un rapport du sujet à lui-même. Cependant Levinas reconnaît également ce qu'il doit à Heidegger dans cette critique de la représentation. Dans

Être et temps Heidegger montre que la représentation est dérivée par rapport au souci dont le sens de l'être est la temporalité et il souligne également le lien de la représentation et de la volonté. Ainsi Heidegger a mis en lumière contre la prédominance de l'attitude théorique que le monde est d'abord découvert comme *Umwelt* quotidien et sous le mode de la préoccupation. L'étant intramondain n'est donc pas rencontré comme une chose simplement présente devant une conscience théorique, mais comme un outil maniable faisant partie d'un ensemble. Dès lors, la représentation est un rapport à l'objet qui le pose comme un objet de spectacle, un vis-à-vis. Il est clair que contre cela Husserl, Heidegger et Levinas défendent, de manière très différente, le présent de la présentation par rapport au retard de la représentation. Or avec Descartes la représentation devient la vérité de l'étant et cette voie se poursuit jusqu'à Husserl. Levinas définit alors ainsi la représentation : « Nous avons défini la représentation comme une détermination de l'Autre par le Même, sans que le Même se détermine par l'Autre » (p. 184). L'homme devient alors sujet, *subjectum*, comme fondement à partir duquel la représentation se constitue. L'étant n'est un étant que dans la mesure où il est arrêté et fixé par l'homme dans la représentation. L'étant est amené devant l'homme en qualité d'objet, ce qui rompt bien sûr avec toute l'ontologie médiévale pour laquelle l'étant est un être créé. On est aussi très éloigné de la pensée grecque où c'est l'être qui regarde l'homme. Dès lors le cœur de la critique de la représentation tient à l'idée qu'elle serait le mouvement de ramener à soi le monde et ainsi de nier toute transcendance. Pour la pensée moderne, il y a équivalence entre voir et représenter/se représenter. Cela revient à dire que le sujet fixe à l'avance les conditions de la manifestation et réduit donc la présence à la représentation. Dans cette abstraction ne se donne à voir que ce qui répond aux exigences du sujet.

Dans les pages que l'on a proposées à la lecture, Levinas reprend cette critique afin d'accéder à une pensée de la présence qui n'est plus fondement. Ce qui caractérise la représentation, c'est qu'en elle se résorbe toute altérité et que la pensée demeure toujours à l'abri de son pouvoir réflexif. Il dit clairement p. 130 que l'extériorité n'est plus alors que le sens que le sujet prête à l'objet. En conséquence : « L'acte de la représentation ne découvre, à proprement parler, rien devant lui ». Ainsi, Levinas ne cesse de le décrire dans ces pages, la représentation dédaigne la proie pour l'ombre et finit par perdre le monde, par perdre le réel et par s'en tenir à un présent vide. La représentation est pur présent, celui de l'acte réflexif qui ne cesse de totaliser le passé dans le présent et qui ne cesse de ramener au *cogito* tout ce qui semble indépendant de lui.

Du coup, ce que Levinas nomme l'intentionnalité de la jouissance consiste à ne plus suspendre le monde à un « je » intemporel, pour se poser corporellement dans le monde. Dès lors le constitué n'est plus un « produit » du « je », mais une « nourriture ». Ce nouveau concept désigne à la fois le dynamisme de ce qui se donne et l'excès de sens : ce qui se donne est toujours plus riche que ce que je peux m'en représenter. Tout l'effort de Levinas est de ne pas retomber dans ce qu'il appelle « la philosophie digestive » et qui était représentée à l'époque par Léon Brunschwig, André Lalande et Emile Meyerson (penser serait digérer l'empirique par la bave de l'esprit...). Cette philosophie de la digestion était déjà critiquée par Sartre dans « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » dans *Situations 1*. Contre cela Sartre développait une idée de la pensée comme éclatement :

connaître, c'est être hors de soi vers ce qui n'est pas soi. Ainsi, contre la représentation-digestion, Levinas décrit avec les nourritures un mouvement inverse de celui de la constitution (p. 136). Les nourritures, c'est le non-moi auquel le moi se trouve suspendu. En effet, ce monde dans lequel je vis, où je m'alimente, n'est pas un vis-à-vis, un objet de spectacle, une représentation, mais il est « conditionnement et antériorité ». Il y a une antériorité des nourritures, car il est le monde dans lequel je suis déjà. Il n'est pas ce qui se profile devant moi selon ses différentes faces. Le moi de la jouissance n'est pas l'ego transcendantal, car il est toujours déjà pris par ce qui l'alimente. Bien sûr, le paradoxe est que dans la jouissance je suis à la fois en dépendance de ce qui me nourrit et absolument moi, égoïste (sans référence ici à autrui). Dépendance et égoïsme ne sont pas incompatibles. Levinas cherche ici à atteindre un niveau plus originaire de la vie du moi que Heidegger dans *Être et temps* : antérieurement à l'outil, il y aurait l'aliment. L'aliment est la première instance inconstituable, mais présupposée par toute constitution. Le moi de la jouissance, à la différence du *Dasein*, de l'ego transcendantal et du *cogito* cartésien, est un moi qui a faim. Tout cela n'a rien d'anthropologique et tout l'enjeu de la discussion de l'analyse du *Zeug* selon Heidegger est d'aller plus loin dans la critique de la représentation-digestion. Sans pouvoir développer ce point, le cœur de la critique de la représentation est alors la critique de l'intellectualisation de la sensibilité à l'œuvre, chez Descartes, Kant, Husserl et même encore chez Heidegger, de manière à pouvoir à nouveau comprendre la sensibilité comme une expérience de la transcendance et non comme une homogénéisation du monde par le sujet. Il s'agit de ne plus réduire la qualité sentie à un contenu éprouvé par le sujet, pour lui laisser son statut de ce qui est goûté. L'enjeu est donc bien dans ces pages de retrouver la vie originaire de la sensibilité avant sa mise en forme, son anesthésie par l'affirmation de la souveraineté de la représentation. On ne sort de la pure pensée représentative-digestive qu'en retrouvant ce que Levinas nommera plus tard le « maternel », c'est-à-dire le sensible pur avant toute détermination. Il s'agit de retrouver la sensation comme pur événement, ce qu'a entrevu Husserl, et non pas comme un élément du système des objets. Certes, Levinas, dans la filiation des philosophies de l'existence, accorde une très grande importance à la souffrance comme épreuve de la transcendance et n'oublie pas les leçons sur l'angoisse de Kierkegaard et Heidegger, mais ici ce n'est pas la souffrance, mais la jouissance qui est la forme première de la vie et il peut dire (p. 137) que naître, c'est jouir. Avant l'individuation par la matière, avant l'individuation par la liberté développée de Descartes à Heidegger, il y a l'individuation par le bonheur d'être, et cela jusque dans la souffrance. Dès lors Levinas va maintenant pouvoir montrer que cet être capable de jouissance qu'est l'homme est aussi un être capable d'être à partir d'autrui.

impassible d'un objet, la finalité nécessaire à l'acte, est-il plus aisé de tirer de l'engagement, de l'acte, du souci, la liberté de la contemplation qu'annonce la représentation?

Le sens philosophique de la représentation ne ressort pas d'ailleurs de la simple opposition de la représentation à l'acte. L'impassibilité opposée à l'engagement, caractérisée-elle suffisamment l'opposition à l'engagement, rapproche, est-elle l'absence de relation, aboutissement de l'histoire où rien ne reste *autre* et, dès lors, souveraineté dans le vide?

La représentation est conditionnée. Sa prétention transcendante est constamment démentie par la vie d'ores et déjà implantée dans l'être que la représentation prétend constituer. Mais la représentation prétend *après coup* se substituer à cette vie dans la réalité, pour constituer cette réalité même. On doit pouvoir rendre compte par la séparation, de ce conditionnement constituant, accompli par la représentation – la représentation dût-elle se produire *après coup*. Le théorique, pour être après coup, pour être essentiellement souvenir, n'est certes pas créateur, mais son essence critique – sa remontée en deçà – ne se confond avec aucune possibilité de la jouissance et du travail. Elle atteste une énergie nouvelle, orientée en amont, à contre-courant et que l'impassibilité de la contemplation ne traduit que superficiellement.

Que la représentation soit conditionnée par la vie mais que ce conditionnement puisse, après coup, se renverser – que l'idéalisme soit une éternelle tentation – tient à l'événement même de la séparation qu'il ne faut à aucun moment interpréter comme coupure abstraite dans l'espace. Le fait de l'après-coup montre, certes, que la possibilité de la représentation constituante ne restitue pas à l'éternité abstraite ou à l'instant le privilège de mesurer toute chose, il montre au contraire que la production de la séparation est liée au temps et elle montre même que l'articulation de la séparation dans le temps se produit ainsi en elle-même et non seulement secondairement, pour nous.

183

chez soi. Le tâtonnement révèle cette position du corps qui à la fois s'intègre dans l'être et demeure dans ses interstices, toujours invité à franchir une distance à l'aventure, et s'y soutenant tout seul : la position d'un être séparé.

6. La liberté de la représentation et la donation

Être séparé, c'est demeurer quelque part. La séparation se produit positivement dans la localisation. Le corps n'arrive pas comme un accident à l'âme. Insertion d'une âme dans l'étendue? Cette métaphore ne résout rien. Il resterait à comprendre l'insertion de l'âme dans l'étendue du corps. Apparaissant à la représentation comme une chose parmi les choses, le corps est en fait la *façon* dont un être, ni spatial, ni étranger à l'étendue géométrique ou physique, existe séparément. Il est le régime de la séparation. Le *quelque part* de la demeure se produit comme un événement originel par rapport auquel (et non pas inversement) doit se comprendre celui du déploiement de l'étendue physico-géométrique.

Et cependant la pensée représentative qui se nourrit et vit de l'être même qu'elle se représente, renvoie à une possibilité exceptionnelle de cette existence séparée. Non pas qu'à une intention dite théorique, base du moi, s'ajouteraient des volontés, des désirs et des sentiments, pour transformer la pensée en vie. La thèse strictement intellectualiste subordonne la vie à la représentation. On soutient que pour vouloir, il faut au préalable se représenter ce que l'on veut, pour désirer, se représenter son but, pour sentir, se représenter l'objet du sentiment et pour agir se représenter ce que l'on va faire. Mais comment la tension et le souci d'une vie naîtraient-ils de l'impassible représentation? La thèse inverse ne présente pas moins de difficultés. La représentation, comme cas limite d'un engagement dans la réalité, comme résidu d'un acte suspendu et hésitant, la représentation comme le raté de l'action, épuise-t-elle l'essence de la théorie?

S'il n'est pas possible de tirer d'une contemplation

182

Ce texte permet de ne pas faire tomber la lecture de Levinas dans la caricature, comme s'il y avait à choisir entre présence originaire et représentation ou présence représentative. La plupart des critiques ineptes de Levinas l'enferment dans cette opposition. Bien au contraire, Levinas ne remet pas en cause la liberté de l'ego transcendantal, il admire la transcendance dans l'immanence du je pur mise en évidence par Husserl, il reprend la spontanéité et la liberté de la représentation qui font la vie de l'esprit, mais toutes ses analyses ont eu pour but de montrer que cette capacité de représentation n'est pas autonome, qu'elle provient de l'ancrage de l'homme dans le monde, de sa dépendance à ce qui se donne à lui jusque dans la simple jouissance. Ce qui est encore une fois dénoncé par Levinas, ce n'est pas la représentation, cette reprise du donné dans une objectivation, mais l'idée d'une souveraineté

de la représentation, comme si la pensée n'avait pas toujours déjà commencé avec la présence, avec l'épreuve de la transcendance. C'est pourquoi la critique de Levinas de la représentation est indissociable de sa critique de l'intellectualisation du sensible, comme si le sentir était le premier moment de la représentation, ce qu'il est par exemple dans *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Contre Hegel et tout ce qu'il représente, *Totalité et infini* cherche à montrer que le sentir est une épreuve de l'infini, qui défait les représentations, délocalise le sujet, et du coup relance et fait vivre la capacité de représentation. La représentation n'est mortelle et violente que quand elle se substitue à la présence et finit par oublier sa relation essentielle à elle. Levinas insiste « La représentation est conditionnée » (p. 183), ce qui veut dire que la liberté de la représentation ne peut pas venir que d'elle seule, mais qu'elle vient avant tout de ce qui me touche, de ce qui m'altère, de cette altérité qui vient défaire mes objectivations. La transcendance première étant celle d'autrui, Levinas peut écrire : « La représentation tire sa liberté, à l'égard du monde qui le nourrit, de la relation essentiellement morale – avec Autrui » (p. 186). La pensée n'est pas un jeu de miroirs, mais une responsabilité.

A partir de cette clarification du rapport entre présence et représentation, la présence étant en quelque sorte « l'arrière-pays » de toute représentation, pour reprendre une expression du poète Yves Bonnefoy, qui a permis de restaurer la dignité et l'originalité de la sensation par rapport à la perception, Levinas peut dans la quatrième section reprendre l'analyse de la phénoménalité du visage. Le visage est ce qui se refuse à sa réduction en contenu d'appréhension. Certes, autrui est celui dont je parle, qui est mon thème, mais la parole ne réduisant pas la transcendance, en elle autrui est également mon interlocuteur. Le visage n'est pas tant ce qui m'apparaît, sinon il ne serait qu'un objet sur un horizon, mais il est ce qui me parle. Autrui se révèle en signifiant. Il s'agit de décrire dans la parole une relation dans laquelle ce qui est relié ne devient pas relatif, mais demeure absolu dans la relation. Autrui enseigne en ce qu'il se donne de lui-même et dépasse toute objectivation. Dès lors le visage est bien ce qui « déchire » le sensible. Il échappe à mes prises, il est imprévisible, inattendu et cette résistance n'a rien ici d'incompatible avec la faiblesse et la pauvreté. . On peut donc dire (p. 218) que le visage est ce qui me paralyse, me dépossède de ma capacité de représentation ; me destitue de ma position de sujet. En réalité c'est lui qui me saisit et me regarde. Autrui en tant que tel s'expose à moi, à mes pouvoirs ; il se présente de lui-même, ce que Levinas nomme « nudité ». L'appel de l'Autre dit dans la misère « aide-moi », dans la nudité « protège-moi », dans la faim « nourris-moi ». Cet appel ne vient pas limiter ma liberté, mais est ce qui la rend possible. Comme le montrait déjà Kierkegaard, l'Autre me permet de me révéler, il suscite ma bonté (p. 219). Le visage oblige, il me lie à lui. Cette expérience de l'infini n'a donc rien de comparable avec ce que décrit Hegel et l'Autre n'est pas ici ce qui en me niant me met en mouvement. L'Autre est pour Levinas le premier enseignement raisonnable, il est ce qui « instaure la raison ». Cela signifie que toute signification vient du « pour autrui » de la relation. Ainsi, l'évidence du visage n'est pas l'évidence apodictique au sens de Husserl, car le visage ne dévoile rien, il oblige. Ma seule certitude apodictique, c'est que c'est à moi de répondre et à personne d'autre, car c'est moi qui suis assigné. Le visage n'a donc pas la structure d'une intuition venant remplir une intention, mais il est excès d'intuition, débordement, ruissellement. « Le sens, c'est le visage d'autrui » (p. 227).

Autrement dit, à l'origine de toute donation de sens dans une représentation, il y a d'abord un sens qui se donne de lui-même, un sens hors de tout système et de toute relation. L'expérience de l'infini est celle d'un sens présent avant toute représentation. Levinas distingue donc deux formes de signification :

1. La signification de la chose relative à un contexte, à des relations et donc à tout système de significations. Ce que l'on fait en comparant les œuvres en histoire de la littérature. Le sens vient ici de la différence, de la place occupée par la chose dans un ensemble qui lui demeure extérieur. Par exemple le sens du stylo sur la table.
2. La signification du visage, qui est excès, débordement, hauteur. C'est un sens qui se donne de lui-même hors de toute comparaison, hors de tout système des objets. Un sens qui outrepassé l'apparaître. La parole propre d'un poème qu'aucune interprétation ne peut épuiser et à laquelle elle doit toujours puiser.

Pour Levinas, il s'agit de montrer que la possibilité de donner sens, de thématiser, vient de l'expérience de l'Autre. Parce qu'il y a Autrui, il y a donc une altérité et un monde à connaître. Sans présence la représentation serait vaine et vide ou n'aurait pour contenu que ce que le sujet se donne. Le visage n'est donc en rien une exception dans la phénoménalité et permet de comprendre ce qu'est toute signification. Avant que la signification d'une chose se donne sur l'horizon du monde dans un acte de représentation, la chose porte en elle aussi un horizon, un lointain intérieur. Le tort des philosophies de la re-présentation est finalement d'avoir manqué la réalité de la présence rendant possible sa re-présentation, soit dans un empirisme naïf conduisant à l'idée de digestion, soit dans un idéalisme du sensible qui fait que la conscience ne fait que se retrouver elle-même. Levinas donne finalement son vrai sens à la re-présentation en montrant qu'elle trouve son origine dans l'effraction de l'infini, comme Descartes l'avait si bien pensé selon Levinas : « Descartes, mieux qu'un idéaliste ou qu'un réaliste, découvre une relation avec une altérité totale, irréductible à l'intériorité et qui, cependant, ne viole pas l'intériorité ; une réceptivité sans passivité, un rapport entre libertés » (p. 233) Or si c'est par autrui qu'il y a un monde à se représenter la donation de sens est éthique non seulement parce qu'elle est respect de la phénoménalité dans la douceur et la patience, mais également parce que cette volonté de représentation n'est pas une pure affirmation de soi, mais le mode du « pour autrui » de l'existence. Pourquoi représenter, si ce n'est pour offrir le monde à autrui par la parole ? La représentation n'est pas alors un acte de possession de domination, mais une « offrande » : « Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole » (p. 230).

La re-présentation n'est plus alors une dégénérescence de la présence car elle peut être comprise comme une présence répondant à une présence, une présence répondante dans la parole. Ce que Levinas envisage dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : « C'est dans la passivité de 'obsession – ou incarnée – qu'une identité s'individue unique, sans recourir à aucun système de références, dans l'impossibilité de se dérober sans carence, à l'assignation de l'autre. La re-présentation de soi la saisit dans sa trace. Absolution de l'un, elle n'est ni une évocation, ni une abstraction ; concrétude plus concrète que le simplement cohérent dans une totalité, car, sous l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va

jusqu'à la substitution. Le sujet est otage » (p. 177). Le visage d'autrui dans la proximité n'est pas représentation, mais trace de l'infini. Ainsi la représentation seule n'est pas responsabilité ; elle ne le devient que dans l'anarchie de la présence d'autrui : « Le rassemblement de l'être dans le présent – sa synchronisation par la rétention, la mémoire et l'histoire, par la réminiscence – la représentation – n'intègre pas la responsabilité pour l'étant séparé ; la représentation n'intègre pas la responsabilité pour l'autre, inscrite dans la fraternité humaine » (p. 220). La responsabilité pour autrui vient d'autrui, de cette présence plus ancienne que toute mémoire, et jamais une représentation purement égologique ne pourra donner une responsabilité, car on ne peut répondre de quelque chose qu'en répondant à quelqu'un.

Une dernière fois il ne s'agit pas pour Levinas de récuser la représentation qui est la conscience elle-même dans la capacité de saisir une identité et de saisir sa propre identité par la rétention et la mémoire : « La conscience est re-présentation entendue presque dans un sens actif comme l'acte de rendre à nouveau présent et de ramasser la dispersion en une présence et, dans ce sens d'être toujours au commencement ou libre » (*Autrement qu'être*, p. 257). Levinas suit Husserl : c'est par la re-présentation, par la synthèse de la conscience, que quelque chose est vraiment donné à la conscience, y compris le moi personnel lui-même. L'acte libre de la re-présentation est la présence même au monde : le monde n'est là qu'en tant que re-présenté, objectivé, thématiqué. Mais Levinas a voulu ajouter un nouveau chapitre aux analyses de Husserl en montrant que ce commencement de la conscience suppose un autre commencement et que cette liberté de la conscience n'est pas infinie, mais finie, conditionnée. C'est par l'éclair de l'être, c'est-à-dire premièrement d'Autrui, puis de toute chose, que la re-présentation peut avoir lieu. Levinas écrit : « Le problème consiste seulement à se demander si le commencement est au commencement ; si le commencement comme acte de la conscience n'est pas déjà précédé par ce qui ne saurait se synchroniser, c'est-à-dire par ce qui ne saurait être présent – par l'irreprésentable ; si une anarchie n'est pas plus ancienne que le commencement et la liberté ». (Ibid.) C'est parce que les choses se donnent d'elles-mêmes en troublant la conscience que le travail de la re-présentation ne se stérilise pas en formes figées. Dès lors, la pensée ne peut être qu'un entre-deux de deux présences : la présence originariaire de l'irreprésentable et la représentation qui unifie et identifie. L'être est à la fois ce qui me prend et ce que je constitue. L'évidence du visage est ce qui donne sa direction à la recherche d'une évidence adéquate de l'autre homme. La parole est précisément le lieu où ces deux présences s'entrelacent, sans jamais pouvoir s'identifier. Dans cette raison à double foyer, l'infini de la présence et l'indéfini de la représentation, la représentation cesse également d'être un acte purement théorique pour être une manière de configurer le monde en en répondant, tout en léguant notre réponse aux autres hommes, aux générations futures. Par notre représentation, quand elle n'est pas qu'un vêtement de mots, nous léguons le monde aux autres hommes pour qu'ils puissent à leur tour en répondre.

VII Henri Maldiney présence et échec de la présence

Il s'agit de vivre dans cette équivoque de la présentation et de la représentation, sans ramener la présentation dans la représentation et sans abolir la liberté de la représentation. C'est en vivant de cette équivoque, qui fait qu'on ne sait jamais tout à fait ce qui dans la pensée tient à la chose qui nous prend et ce qui tient à notre prise sur la chose, que le philosophe, depuis Platon, invite à sortir du rêve qui consiste dans l'absence d'altérité, d'extériorité, dans lequel la pensée n'est que représentation de représentation et du coup ne voit rien du monde. Cet aveuglement de la représentation de la représentation Henri Maldiney, dans la même lignée que Heidegger et Levinas, le décrit de manière forte dans son ouvrage *Regard Parole Espace* (1973)¹¹, p. 215 :

Devant le paysage documentaire d'un peintre du dimanche, Picasso demandait « qu'est-ce que ça représente ? ». En effet ça ne représente rien. Ça représente une représentation. Le monde n'y est pas convoqué avec son ton de réalité. Le peintre n'a pas peint un monde, il a dépeint une image du monde¹⁴. Cette image du monde est une image-reflet, comme celle des tableaux de Rosa Bonheur que Cézanne renvoie d'un mot à leur laborieuse insignifiance : « Oui, c'est horriblement ressemblant. » Ce n'est pas le cas certes des peintres de Barbizon. S'il est vrai que dans un tableau de Daubigny la manifestation des choses est déjà captée par une signification, il est non moins vrai que ce tableau ne procède pas d'un entendement mais d'un regard et que sa signification n'est pas seulement conceptuelle. Elle comporte une dimension pathique qui correspond à une manière d'être au monde, à un style d'accueil des choses, qu'exprime la formule : un paysage est « la nature vue à travers un tempérament ». Mais si la formule s'applique à la lettre, il arrive justement que le tableau donne à percevoir entre la nature et la peinture une image de ce tempérament, qui fait écran. Nous touchons ici à la différence cruciale qui sépare un paysage de Courbet de la peinture de paysage antérieure et qui, dans les autres genres picturaux, fait le départ entre la figuration des peintres essentiels et celle des peintres de talent et met parfois en évidence dans les œuvres d'un seul artiste une dénivellation entre celles où l'existant qui apparaît en image s'y montre en lui-même et celles où il s'y fait annoncer par son double en miroir¹⁵. Car c'est bien là le sens de cet écran pictural entre l'ouverture du regard et la manifestation de l'étant dans le tableau, entre le regard du monde sur lui-même et la vue que nous donne de lui le tableau. Il bloque la communication de la peinture et de la nature en leur donnant asile dans une image seconde. *Il y a une image dans l'image.*

Pour saisir l'intervention d'une image intercalaire entre le regard et la manifestation du monde, il faut pouvoir constater un écart thématizable entre cette image et l'apparaître des choses. Cette circonstance est rare. Le seul phénomène assignable dont nous disposons pour déceler l'union dualiste du réel et de l'ombre est le sen-

14. Une image non une esquisse du monde.

15 L'exemple le plus net est celui de Franz Hals. Entre les portraits collectifs de la Garde civique et celui des Régentes (musée de Haarlem), il y a toute la distance de l'analogie convaincante à l'évidence univoque.

¹¹ Sur la question de la représentation, Vous pouvez lire tout le chapitre *L'Équivoque de l'Image dans la Peinture*.

Henri Maldiney lui aussi n'a cessé de penser cet « il y a » du monde sans lequel la représentation se vide de sa matière, mais il n'a cessé également de montrer la difficulté de s'y tenir, d'y avoir sa tenue pour exister dans le rythme du monde. Non seulement c'est une tâche toujours à recommencer que d'être présent au surgissement du réel, toujours autre que ce que l'on attendait, mais en outre parfois cette capacité à habiter le monde nous fait défaut d'une manière totalement involontaire. Maldiney a développé toute une phénoménologie de l'art, mais pour terminer je voudrais plutôt évoquer son intérêt pour les psychoses qui disent aussi, mais négativement, cette double présence qui fait l'exister de l'homme.

Dans un entretien Henri Maldiney reprend cette thèse centrale selon laquelle l'exister pur, c'est-à-dire comme pur et simple verbe, est une exposition à l'altérité en répondant à la question « Pourquoi un philosophe peut-il s'intéresser aux maladies mentales ? » :

« Parce que les structures de l'existence y sont en question. J'avais fait surtout cela à partir de mes rencontres avec l'œuvre de Binswanger, c'est-à-dire de la *Daseinanalyse*, après avoir un peu pratiqué l'étude de la psychanalyse. Mais alors là, on rentre dans le domaine des psychoses, qui est beaucoup plus instructif que celui des névroses, parce que l'existence est plus menacée, elle est en même temps plus présente. Un malade psychotique diffère d'un malade névrotique ou d'un homme dit normal : il ne triche pas¹² ».

Nous retrouvons ici ce double mouvement propre à la recherche de la vérité. D'un côté, « c'est seulement sur le fond des structures humaines communes – et pour autant que l'essence de l'homme est existence, sortie à soi – que nous pouvons comprendre l'autre, malade ou sain¹³ ». Notamment, l'analyse de la temporalité originaire, avec l'impression originaire et la rétention, est ce qui permet de comprendre que dans la temporalité mélancolique le présent n'a pas d'autre « extase que l'exclamation de la plainte¹⁴ ». C'est donc bien sur le fond commun des structures universelles de la conscience temporelle qu'il devient possible de différencier les modes de la temporalité. De même l'analytique existentielle permet de bien comprendre la mélancolie comme un mode de l'être au monde, sans y voir pour autant une *Grundstimmung* révélatrice de la transcendance du *Dasein* comme l'angoisse ou l'ennui : « le mélancolique psychotique existe un là auquel il est livré sans dépassement possible¹⁵ ». De cette façon, il est possible de décrire une temporalisation et une spatialisation bloquées, autrement dit un véritable « échouage » de l'existence. Dès lors, on peut également ici procéder négativement en se demandant ce que ne fait pas Henri Maldiney dans cette confrontation de la phénoménologie avec l'étude des psychoses. Il est clair que dans les très nombreuses analyses d'Henri Maldiney sur la mélancolie, il ne s'agit pas d'éclairer les descriptions scientifiques par un appel à la philosophie, comme le fait par exemple Tellenbach en citant Kierkegaard¹⁶. Il ne s'agit pas plus de développer une phénoménologie appliquée à une situation particulière de façon à rendre concrètes des analyses d'abord abstraites, comme si la phénoménologie avait besoin d'une illustration. Bien évidemment, il n'est en aucun cas

¹² Entretien réalisé par Matthieu Guillot, revue *Conférence* n°12, printemps 2001, p. 371.

¹³ PHF, p. 10-11.

¹⁴ PHF, p. 47.

¹⁵ PHF, p. 54.

¹⁶ Voir Hubertus Tellenbach, *La mélancolie*, trad. Paris, PUF, 1979.

question de tenter une justification empirique de la phénoménologie. Enfin, Henri Maldiney ne cherche pas à développer une phénoménologie régionale, car cela contredirait à la définition même de la phénoménologie comme ontologie. En conséquence, d'une façon ou d'une autre, la description de la mélancolie doit reconduire aux lois pures de la phénoménalité.

Dans cette nouvelle voie de la phénoménologie, la « climatique dépressive » en son « échouage » donne également à comprendre qui est l'homme à partir du mode de l'échec, c'est-à-dire à partir de l'incapacité à être auprès de soi et auprès des autres. Il y a ainsi une question en retour vers le moi à partir de la compréhension de cet enfer qu'est l'enfermement en soi dans lequel le moi est une forme vide de contenu. En effet, le « délaissement » propre à la mélancolie ouvre un accès à l'être en vie propre de l'homme. La méthode tient donc bien à ce double mouvement en zigzag, puisque la philosophie de la présence permet de dire en quoi la vie mélancolique est une « présence en échec¹⁷ », mais, en retour, la vie mélancolique n'est pas une simple illustration arbitraire, mais une situation concrète dans laquelle la présence se donne à comprendre. La ligne de crête propre à la pensée d'Henri Maldiney consiste ainsi à tenter de mettre en rapport phénoménologie et anthropologie sans écraser l'une sous l'autre, et cela dans une sorte de philosophie dialogale dans laquelle le sens se donne à voir à partir de cette confrontation. En cela, montrer que pour le mélancolique « être c'est subir l'être¹⁸ » est ce qui autorise à élucider le présent comme ce qui s'ouvre au renouvellement de lui-même : présence et présence en échec s'élucident de façon réciproque. Si l'homme est ce dont il se préoccupe, il est important de décrire également le moi exclu de la possibilité d'être là. Cependant, en retour, cette description est précisément ce qui permet d'élucider la présence :

« L'existence est intégration et nouveauté au péril de la faille entre soi et soi dont le franchissement consiste à décider de soi-même. Chacun ne fonde son ipséité qu'à conquérir son altérité¹⁹ ».

Henri Maldiney ne cesse de le mettre en évidence, la description du ressentir propre à la mélancolie révèle la dimension pathique de l'existence, qui ne relève pas de la constitution des objets de l'expérience par un sujet, mais d'une rencontre. Autrement dit, il y a une pensée passive, mais dans un sens très nouveau, qui n'a pas de point commun avec la réception des idées en l'âme. L'esprit de l'homme n'est pas un morceau de cire recevant passivement les formes, mais il se reçoit de la forme de ce qui se donne, en lui répondant dès cette première communication qu'est le sentir. Dans toute cette philosophie de la passivité décrivant l'homme comme un répondant dès le sentir, l'essence de la pensée demeure une hétéro-affectation, et en cela Henri Maldiney donne à comprendre une intentionnalité qui n'est pas une mainmise de la conscience sur l'altérité. Or, sans l'étude de la mélancolie, il ne serait pas possible d'accéder à cette « révélation aurorale » qu'est cette présence avant toute objectivation. Paradoxalement une telle expérience originaire préalable à la mise en forme d'un donné par un sujet à partir de ses capacités *a priori* n'est vraiment accessible qu'en

¹⁷ PHF, p. 47.

¹⁸ PHF, p. 54.

¹⁹ PHF, p. 71.

revenant à cette situation de l'existence dans laquelle rien n'arrive plus, car tout est déjà fixé. La psychose est cette situation de l'existence dans laquelle il n'y a plus que des représentations figées et aucune possibilité pour un événement d'avoir lieu. Il y a donc bien là une règle de méthode : pour décrire l'existence, il est nécessaire de la comprendre selon le comment de son échec, c'est-à-dire à partir de cette situation dans laquelle le pouvoir constituant du sujet se trouve suspendu, réduit, et dans laquelle la plainte mélancolique est le dernier ressac de sa manifestation, comme disait Binswanger.

Dans la mélancolie l'existence est donc véritablement en question, et c'est pourquoi sa compréhension appartient de plein droit à la réflexion philosophique. Henri Maldiney peut écrire :

« Ne tenant plus en avant de soi l'existence mélancolique est un échec de la présence à fonder le fond. Elle le subit sous la forme d'un passé absolu qui n'est pas celui du présent d'une histoire²⁰ ».

Dès lors, l'existence est ce qui « assume le fond, dont l'issue en elle dépend de son départ. (...) Son rapport au fond est transpassibilité²¹ ». Autrement dit, il est nécessaire de décrire le lieu où la transcendance défaille pour pouvoir élucider la transpassibilité et la transpassibilité. Nous trouvons bien là à nouveau un cercle vertueux, y compris dans le rapport à Heidegger, car si les existentiels permettent de comprendre l'existence mélancolique, l'analyse de la transcendance en échec donne à voir une présence antérieure au projet et au souci. Ainsi, la compréhension de la mélancolie est un impératif philosophique : « Il faut nous concentrer sur la dépression telle qu'en elle-même et en indiquer les traits fondamentaux²² ». Il s'agit bien d'une exigence incontournable pour comprendre de façon renouvelée les rapports entre vie et histoire. Il *faut* comprendre cette impossibilité pure d'être « saisi du monde dans le vif de l'instant », selon l'expression de Tal Coat²³, car sans cela il n'y aura pas d'accès à l'exister pur.

Si l'analyse heideggérienne de la transcendance conduit à élucider le vide encombré de la dépression en le dépsychologisant²⁴, l'étude de la dépression donne à identifier certaines philosophies comme dépressives dans un refoulement de l'existence, et Heidegger lui-même n'échappe pas à un tel jugement à propos de la décision résolue²⁵. La dépression est ainsi élevée au statut d'un critère de distinction entre les philosophies, selon qu'elles permettent ou non de tenir compte de la dimension de l'événement.

²⁰ PHF, p. 81.

²¹ PHF, p. 81.

²² PHF, p. 103.

²³ Citée par Henri Maldiney dans *L'art, l'éclair de l'être*, Paris, Cerf, 2012, p. 325.

²⁴ « Ce qui justement caractérise la dépression, ce n'est pas le vide que croit le dépressif. Le vide qu'il accuse est une espèce de vide encombré et qui, précisément, l'opprime ». PHF, p. 113.

²⁵ « La proclamation nietzschéenne de l'*amor fati*, si elle est une illustration du destin, est aussi une défense contre la dépression de Nietzsche, si marquée dans sa rencontre avec l'œuvre de Schopenhauer. Mais la pensée de Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit*, faisant de sa nécessité facticielle sa vertu, n'est-elle pas aussi une pensée dépressive surmontée ? ». PHF, p. 112.

Conclusion

Tout ce parcours qui nous a fait passer de Brentano, à Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty puis Levinas a permis de montrer que la phénoménologie ne répondait pas toujours à la même question en interrogeant la représentation. Il a conduit également à montrer la difficulté de soulever la chape de plomb intellectualiste réduisant la représentation à une digestion du réel par le sujet et cela dans un double acte de puissance, celui de la présentation déjà intellectualisée et celui de la représentation permettant au sujet de totaliser le monde en se totalisant. Contre cela, la phénoménologie a pu mettre en lumière dans un premier temps la nécessité de passer de la *Vorstellung* dans laquelle c'est le sujet qui fixe les conditions de l'apparaître à la *Vergegenwärtigung* dans laquelle c'est l'objet lui-même qui fixe les conditions de sa donation, même si c'est à partir d'une visée du sujet. Mais ensuite, il a été possible de montrer que cette objectivation respectueuse de l'objet, de sa phénoménalité, devait être encore plus respectueuse en passant du phénomène comme ce qui est constitué par le sujet au phénomène comme ce qui se montre de soi-même. Cela a permis de comprendre que le premier rapport au monde n'est pas celui de la représentation, mais celui de l'ustensilité du monde quotidien, dans lequel je manie mon stylo-encre sans me le représenter, sauf quand il ne marche plus. Mais il a été nécessaire de faire encore un pas de plus dans le respect de la phénoménalité en revenant au phénomène sauvage, puis à la donnée anarchique de l'altérité, qui loin de détruire la liberté de la représentation lui donne le seul vrai sol sur lequel l'objectivation peut atteindre la vérité de l'être qui se donne. Dans cette progression continue vers le plus originaire il ne s'agit pas de dire ce qui donne lieu à la représentation, car elle demeure un commencement, une spontanéité du sujet, mais ce qui lui donne de pouvoir commencer. La représentation comme commencement suppose un premier commencement dans lequel l'être me prend avant que je ne le prenne et pour pouvoir le prendre, et pour que cette prise soit offrande et non domination.

La phénoménologie n'est pas achevée, elle n'est pas une simple mode historique qui ne serait plus conforme à l'esprit de l'époque se caractérisant parfois comme une revanche de la représentation dans un ressentiment qui n'est pas de bon augure, mais elle est une question que l'on pose au monde, tout en se laissant mettre en question par le monde. Après les pères de la phénoménologie que nous avons cités (pas tous !) il y a toute une nouvelle génération de phénoménologues, comme Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Dominique Pradelle et bien d'autres, et pas seulement en Europe, mais aussi au Japon, etc. Sans compter que la phénoménologie a pu essaimer dans d'autres domaines comme la pensée de l'art (E. Escoubas) ou la psychiatrie. Il ne s'agit pas ici d'établir un audimat de la phénoménologie ce qui serait absurde car cela ne peut pas être un critère de validité, mais d'indiquer que la phénoménologie n'est pas une doctrine, mais bien une méthode, un chemin voulant fonder la connaissance et l'action sur autre chose que des représentations purement subjectives, voulant les fonder dans l'être, mais dans un être qui n'est pas une substance stable, identifiable, car il est cet excès, cet infini, qui n'est pas représentation et qui donne son sens à la représentation. L'homme qui veut connaître le monde et qui veut y agir est ainsi toujours dans la dynamique de ce double foyer de la présence que sont la présence originaire toujours

surgissante et inattendue et la présence représentative qui cherche à identifier ce qui l'éprouve. Ce sont bien les deux dimensions d'une même Raison qui permettent d'éviter la pure mystique d'une donnée totale et immédiate de l'être faisant disparaître la liberté de la représentation, comme la laborieuse digestion ramenant tout à soi et faisant disparaître le réel. .

Envoi : Habiter poétiquement le monde : Yves Bonnefoy

La philosophie n'est pas le seul acte de connaissance et pour terminer ce cours il est possible de mentionner la poésie qui elle aussi fait face aux dangers de la représentation qui nous fait vivre dans un monde –image en nous faisant perdre le surgissement de l'unique, comme l'injonction de cet amandier en fleur comme dit Yves Bonnefoy dans *La vérité de parole*, p. 318. Le poète vit toujours au péril des mots en risquant de s'enchanter d'une image au lieu d'exister au péril du monde. La poésie peut être comprise comme une guerre contre l'image, c'est-à-dire contre l'absolutisation de l'image qui la conduit à se substituer au réel.

Sur la pensée et la poésie d'Yves Bonnefoy je vous invite à lire le texte de sa conférence inaugurale au Collège de France en 1981 « La présence et l'image ».

<https://www.cairn.info/revue-le-debat-1982-3-page-143.htm> Identifiez-vous comme étudiant de Caen.

Je vous invite également à lire la très belle conférence de ma collègue Anne Gouriau sur « Yves Bonnefoy, le haïku et la méditation de la présence ». Je dois à Anne Gouriau tout ce que je vais indiquer ci-dessous.

<http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?yves-bonnefoy-le-haiku-et-la.html>

Yves Bonnefoy représente un nouveau courant de la poésie, celui de la « présence » et il faut lire sur cette question le recueil de poésie de 1953 *Du Mouvement et de l'immobilité de Douve*. On peut y lire une alternative de l'existence : soit « s'enfermer dans le château de parole », soit « aimer l'objet perdu pour lui-même ». Certes le concept peut proposer une solution rassurante, mais elle est illusoire, et il s'agit de retrouver la présence, c'est-à-dire la relation de l'être fini au monde immédiat. Dans ce passage du concept à la présence, l'homme va de l'espace au lieu. Yves Bonnefoy insiste sur l'idée que c'est la conscience de la mort qui libère de l'étau du langage et du concept. La présence ne peut pas s'appréhender directement, car elle n'est pas un état stable et ainsi elle est l'horizon de la démarche poétique. Cela tient aussi à la modernité, à la perte de l'Être-fondement, à la mort de Dieu (Nietzsche). Face à la perte d'un étant premier fondement de tous les autres étants, soit on se réfugie dans le langage, dans les signes, soit on assume la finitude dans une poésie de la présence. Dans ce courant poétique on trouve, entre autres, Ponge, Guillevic, Jacques Dupin, André du Bouchet, Philippe Jacottet. Sur André du Bouchet on peut lire les textes d'Henri Maldiney, notamment : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2011-3-page-457.htm> Maldiney a également publié un ouvrage sur Ponge²⁶.

²⁶ Petit conseil de prudence : Francis Ponge est un poète très souvent cité par les philosophes ; il est donc préférable de parler d'un autre poète afin de ne pas lasser le jury par des propos qui risquent de devenir des poncifs à force de répétition.

Ici habiter poétiquement le monde, c'est réapprendre à vivre avec le réalisme profond qui se différencie d'un réalisme abstrait produisant le réel par concept. Yves Bonnefoy rejette les présupposés structuralistes pour montrer comment en poésie le mot peut entrer en relation avec le monde extra-linguistique. La poésie est nostalgie de l'être, comme toute vraie connaissance, et le monde est d'abord le lieu qui permet à ma parole d'avoir lieu. Ainsi le mot ne représente pas, il appelle, il invite. L'homme est pris entre langage et existence. Pour Yves Bonnefoy la poésie doit donc éviter l'abstraction classique et la comédie de l'émotion dans le romantisme. Là encore, c'est la mort qui intensifie l'existence et elle est « un aspect profond de la présence des êtres, en un sens leur seule réalité ». C'est pourquoi Yves Bonnefoy aime à citer Rimbaud, *Adieu* (Une saison en enfer) :

« Moi ! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre. Paysans ! »

La poésie est ce qui cherche à revenir à la matière brute en deçà de son information par les concepts, parce qu'elle sait que « la représentation n'est qu'un voile, qui cache le vrai réel » (La présence et l'image). Il s'agit donc de revenir à la matière brute, à l'ici et maintenant, à une nouvelle manière d'habiter poétiquement le monde pouvant réinventer l'espoir. La tâche de la poésie n'est pas de représenter le monde, mais de le faire advenir. Et cet advenir du monde est aussi le nôtre. Là aussi il s'agit de retrouver l'étrangeté des choses, de retrouver leur effraction dans notre monde, et Yves Bonnefoy retourne le titre d'un recueil d'Eluard « Donner à voir » en intitulant un recueil de 1947 « Donner à vivre ».

L'enjeu est bien de conjurer le risque inhérent à la représentation, c'est-à-dire sa tendance naturelle à l'autosuffisance, à se prendre pour le réel, à s'enfermer dans la clôture du signe, afin de ne pas tomber dans le monde-image du surréalisme qui finit par déréaliser le monde. Toutes ces analyses de Bonnefoy ont été marquées par l'influence de Jean Wahl (très important pour Levinas également), par la lecture de Chestov (la révélation contre la raison) et de Kierkegaard philosophe de l'existence (non existentialiste) et donc de l'instant et de l'individu. Il est très intéressant de savoir que lui aussi est un lecteur de Hegel, au moins du Hegel transmis par Kojève et par la traduction de J. Hyppolite et que lui aussi veut contester le faux départ (selon les penseurs de la présence) de *La phénoménologie de l'esprit*, à savoir le très célèbre texte sur la certitude sensible. D'une certaine façon toute la question de la représentation à cette époque s'est jouée pour ou contre ce chapitre. Pour Bonnefoy Hegel est le penseur du concept, mais pas au sens hégélien, le concept compris comme simple catégorie d'entendement. Comme Levinas il interprète toute la philosophie occidentale depuis Platon comme un privilège de la forme sur la matière et du voir sur le vivre. Yves Bonnefoy nuancera sa position sur Hegel en prenant plus en considération la négativité de la vie. Quoi qu'il en soit, en 1953 dans *Les Tombeaux de Ravenne* il écrit :

« Il s'agissait d'un ravissement, de ce règne de l'impossible, où il semble que nous vivions, dans un autre où tout est possible, soudain donné. Plus immédiatement, il s'agissait, il s'agit encore d'un déchirement du concept, le nuage qui nous accable. »

Dans son attention au soudain, la poésie est la recherche du vrai lieu où s'annonce l'universel sensible que Bonnefoy nomme la « présence » et pour cela il introduit des vers de

11 syllabes, joue avec le « e » muet et peut introduire une forme de contestation du texte par lui-même, de façon à signifier que la présence se trouve toujours au-delà du texte, que le poète se trouve sur le seuil en essayant de ne pas céder « au leurre du seuil ». Qui répond par sa parole au réel qui surgit a conscience de sa finitude tenant à l'excès de ce qui se dit. C'est la conscience de la finitude de toute parole humaine sur l'être qui fait souvent défaut à la représentation.

Conclusion

La vie représentative, qui produit le monde devant soi, le met en scène, n'est pas la totalité de la vie humaine, ni même la vie la plus originaire. On peut même dire qu'elle est relative et dérivée par rapport à l'acte de séjourner dans le monde. La pensée originaire, celle qui vit de la présence même des choses, et non de leur absence dans une représentation, est un travail d'incorporation et non de domination. Toutes les philosophies qui veulent dépasser la métaphysique de la représentation comme simple signe ou image d'autre chose (Nietzsche, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas) sont des pensées du corps. C'est ce qu'a voulu montrer la phénoménologie, en prenant une autre voie que celle de Nietzsche. Pour représenter il faut d'abord incorporer de manière à ce que le « je » ne soit pas l'unique lumière de l'être et laisse les choses manifester leur propre lumière. Il ne s'agit pas de condamner la philosophie de la représentation pour laquelle la vérité est d'abord dans l'esprit humain qui donne sens aux choses, mais de revenir, comme le propose Heidegger, à une compréhension grecque de la vérité, c'est-à-dire ontologique, pour laquelle les choses sont la norme de leur propre connaissance et ne se réduisent pas à ce que le sujet constitue avec ses conditions a priori. Seul le véritable empirisme, le retour radical à l'expérience, permet de corriger l'idéalisme de la représentation. Pour que les représentations de l'espace en mathématiques, en physique, dans les sciences humaines, etc. soient vivantes, elles doivent s'ancrer dans l'expérience première de l'espace comme lieu où j'habite qui est à la fois un chez soi et le lieu dans lequel je fais l'épreuve de l'étrangeté du monde. Ou la représentation vit de la présence, ce qui a été aussi pensé sous le mode de l'intuition sensible et intellectuelle, et alors sa vérité tient aussi à ce qui se manifeste en elle, soit elle est un pur produit de l'esprit humain et elle n'est qu'un voile masquant la vérité du monde. Pour parler une dernière fois avec Husserl, ou la représentation est *Vergegenwärtigung*, donc une nouvelle présence de la chose même dans l'activité de synthèse du sujet, ou bien elle n'est qu'une *Vorstellung*, une production de l'esprit humain. Certes il ne s'agit pas de se priver des capacités de la *Vorstellung*, mais de ne pas oublier son caractère dérivé par rapport à la présence. Quand elle se prend pour l'être et masque sa manifestation, elle bavarde sur les choses-mêmes au lieu d'en être le témoin.

Sujet développé

Toute représentation de soi est-elle trompeuse ?

L'homme est l'être qui se tient debout et qui depuis cette hauteur possède la capacité de se représenter toute chose, mais également lui-même. Il ne se contente donc pas de suivre ses pulsions, mais il juge toute chose et se juge dans son acte. Entre représentation et rapport à la vérité le lien est essentiel et bien évidemment cette possibilité de représenter est aussi bien ce qui peut enfermer dans l'erreur, dans les apparences, dans des idéologies, que ce qui peut conduire à une compréhension du réel. Cette ambivalence de la représentation, de masquer le réel ou de le donner à voir, se redouble en quelque sorte avec la représentation de soi qui peut être trompeuse de bien des manières et qui peut également être la condition d'une véritable présence à soi, par exemple dans un récit de soi-même. Bien évidemment on peut commencer par penser que toute représentation n'est qu'une image en soi d'une réalité extérieure, mais a fortiori avec la représentation de soi, qui est le plus souvent surtout l'expression de nos désirs, plus que l'expression de notre réalité, et qui est même, comme par exemple dans certaines photographies, qu'une image d'image. Mais il y a également une dimension éthique de la question, dans la mesure où nous jouons des rôles, nous nous donnons des masques, bref nous sommes dans la vie sociale « en représentation », avec souvent l'intention de tromper notre monde. On ne peut pas également exclure la dimension d'orgueil qui peut accompagner toute représentation de soi : pourquoi mettre en scène sa vie, sinon pour sa gloire ? Sur une telle question on comprend que les dimensions théoriques, pratiques et éthiques sont indissociables. Il s'agit donc de s'interroger sur la possibilité de la représentation de soi : comme sujet si je me représente comme objet est-ce que je ne me manque pas comme sujet ? Mais en outre, j'ai bien besoin de me représenter, de me prendre pour thème, pour être et pour agir, et alors la question se pose de savoir quel soi je dois représenter pour être libre : est-ce mon moi empirique ou est-ce le soi comme pur regard sur le monde ? La représentation de soi n'est-elle pas le seul acte qui puisse apporter un contenu intentionnel et sans elle, notamment sans le souvenir, le moi n'est-il pas vide ? Mais tout cela conflue vers la question éthique : pourquoi se représenter, pourquoi écrire le roman de sa vie ? Comment se représenter afin d'agir de façon juste ? Au lieu de demeurer tel Narcisse figé devant une image de moi-même, ne dois-je pas tenter de me représenter dans ce que j'ai à faire, dans ce que j'ai à être, bref comme avenir ? Quel est le vrai « moi », celui qui donne son sens à tous les autres ?

On comprend bien qu'il n'est possible de répondre à une question si mêlée de multiples dimensions qu'en revenant sur la nature même de la représentation et sur ce qui la rend possible. Si la représentation n'est qu'une image subjective, on peut se demander si le projet de se peindre et surtout de se dépeindre n'est pas une pure vanité, une idolâtrie de soi, qui prend des dimensions phénoménales dans le monde actuel. Mais si la représentation est un projet d'objectivation du monde afin de pouvoir le maîtriser, on peut penser que la représentation de soi peut garder le souci de la vérité, soit dans le travail de mémoire, soit

dans l'appel possible aux sciences humaines. Une représentation de soi doit pouvoir ne pas être trompeuse, même si elle n'est pas parfaitement adéquate à ce que je suis. Enfin, la représentation de soi ne peut-elle pas être purement intellectuelle, comme passage du fait à l'essence ; n'est-elle pas ce qui permet à l'homme dans une pure présence à lui-même de saisir son essence éternelle afin de pouvoir la réaliser dans le temps ? N'est-ce pas notamment cette représentation pure de l'essence qui permet de faire en sorte que nos valeurs ne soient pas de simples représentations subjectives légitimant par exemple le mensonge ? Cela revient à se demander comment passer, à propos de soi, de la représentation subjective au concept.

Ces quelques indications permettent déjà de souligner l'impossibilité de séparer la question de la représentation, celle du soi et celle de la vérité, et c'est pourquoi les questions théoriques commandent les réflexions existentielles de notre rapport à la vérité et même de notre amour de la vérité. Ce qui n'engage rien moins que ce qu'il faut entendre par philosophie. Afin de se demander quelle représentation de soi rend possible notre ouverture à la vérité, on pourra d'abord envisager comment il est possible de passer d'une représentation subjective de soi à une véritable objectivation de soi. Mais ce souci de maîtrise de soi conduira à s'interroger sur la possibilité de passer à une autre représentation de soi, celle de soi comme pur sujet sans laquelle on ne peut vraiment se connaître, ni comprendre quelles sont ses responsabilités. Enfin, il sera nécessaire de se demander si ce qui donne sa vérité à cette représentation de soi ne vient pas de ce qui n'est pas représentable, à savoir la parole du monde, la parole d'autrui, précédant et orientant le souci de se représenter afin qu'il ne devienne pas une fin en soi. De puis quel lieu puis-je être en vérité et non en représentation ? Est-ce dans la pure immanence ou bien est-ce dans l'épreuve de la transcendance ?

La représentation de soi entre maîtrise et illusion

1 Le masque des représentations subjectives.

Que l'homme ait plus de capacité à dire la vérité sur les choses que sur lui-même, ce n'est pas un phénomène nouveau et la philosophie a souvent pu décrire cette difficulté à se voir de la part d'un être qui a la possibilité de voir toutes choses. On dit souvent que l'homme désire naturellement connaître, mais cet adage se vérifie moins bien avec la connaissance de soi et on peut avancer avec saint Augustin, avec Malebranche et avec Rousseau que l'homme préfère souvent se représenter les choses les plus lointaines sur lesquelles il développe une science, mais que la représentation objective de soi est non seulement difficile, mais aussi pas nécessairement désirée. Tel est le sens d'un célèbre passage des *Confessions* dans lequel saint Augustin développe l'idée que nous aimons la lumière qui éclaire les choses, mais que nous n'aimons pas la lumière qui nous dévoile, qui nous montre. Sans développer tout de suite la question de l'orgueil, il convient au préalable de souligner un paradoxe de la modernité. Heidegger, dans *L'époque des images du monde*, dans l'ouvrage *Holzwege (Chemins qui ne mènent nulle part)*, a défendu l'idée que la modernité était l'époque de la représentation. Autrement dit, bien évidemment avant la modernité l'homme se faisait déjà des images de

lui-même, mais désormais cette volonté de se représenter, de se mettre en scène, et même parfois l'obligation de se représenter, est devenue le mode d'être de l'homme, dans la mesure où il n'est lui-même qu'en se retournant en permanence vers lui-même, en se racontant en permanence, au moins en racontant une belle histoire qu'il dit être soi. Les exemples sont si nombreux qu'il est impossible de les citer tous, mais on peut penser à l'obsession présente des selfies, de toutes les images de soi que l'on diffuse, de tous ses profils en tout genre, de cette manie de la communication dans tous les domaines de la vie sociale. Encore une fois, le phénomène n'est pas nouveau dans la modernité, mais il a pris une ampleur sans précédent. La tâche du philosophe n'est pas de faire de la sociologie, mais il peut partir de cela pour souligner combien les représentations de soi sont le plus souvent de pures constructions qui sont volontairement trompeuses pour de nombreuses raisons. Non seulement il s'agit d'avancer une image avantageuse de soi afin de mieux exercer une domination sur le monde, mais également pour exercer une domination sur soi. Maîtriser son image, c'est la garantie de préserver sa place dans le monde, dans la vie sociale. Il y a là une volonté toute moderne de création de soi : on ne s'aime pas tel que l'on est, alors on produit une autre représentation de soi qui aura plus de réalité dans le monde social que son être propre. Il ne s'agit pas d'une simple perfidie, même si bien évidemment il y a des degrés, mais c'est le monde moderne qui parfois nous contraint à cette représentation de soi, qui nous force à vendre une image de soi, bref qui nous oblige à vivre « en représentation ». Encore une fois, ce qui caractérise notre aujourd'hui, ce n'est pas ce décalage entre le « je » et le rôle qui relève lui de toutes les époques, mais le fait que la représentation de soi devienne autonome et finisse par se substituer à notre être au lieu d'y renvoyer. La représentation n'est pas alors trompeuse, parce qu'il n'y a plus de vérité : nous sommes notre représentation, celle que nous voulons mettre en avant.

2 La représentation de soi comme maîtrise

Cet impératif contemporain de représentation de soi s'enracine cependant dans le sens latin de la présence, qui a conduit à partir de la Renaissance à cette idée de nouvelle présence à soi, d'une deuxième présence à soi dans le récit de soi. Nous avons donc à nous représenter ce qu'est la représentation afin de pouvoir l'interroger. Le mot latin *praesentia* est issu du verbe *praeesse*, qui signifie être en avant, au-devant, diriger, commander, conduire. Le *pré* de *présence*²⁷, et à fortiori de représentation, est le préfixe tout romain signifiant la présidence, la maîtrise de ce qui arrive. Ainsi la représentation de soi est une présence d'esprit redoublée, la capacité à se rendre deux fois maître de soi, une première fois dans le vécu et une deuxième fois dans un retour réflexif sur soi. Toute représentation de soi a le sens d'une maîtrise au double sens d'une prise et d'une reprise. Ainsi, par la représentation de moi-même, je fais face à moi, face même à ce qu'il peut y avoir de déconcertant en moi, je me prends délibérément pour thème, pour objet, dans l'idée qu'être soi, c'est maîtriser son être. On comprend alors que cette reprise de soi ne porte pas simplement sur un présent devenu passé et dont il s'agit de maîtriser sa présence absente par exemple dans une autobiographie, mais également sur le futur : la représentation de soi doit

²⁷ Sur le mot présence, voir de Jean-Louis Chrétien, *Promesses furtives*, Paris, Minuit, 2004, p. 15 et sv.

pouvoir maîtriser par l'anticipation ce que je vais devenir de manière à ne pas me laisser déborder par moi-même.

La représentation de soi introduit donc en moi les dimensions du proche et du lointain, puisque ce qui m'est arrivé peut m'être arrivé il y a peu et pourtant être déjà quasiment oublié, alors qu'un événement lointain, heureux ou traumatique, peut m'être très proche. Je suis là où je me préoccupe de moi-même et je dois savoir ce qui me préoccupe de moi-même afin de savoir qui je suis. Cette double maîtrise de soi qu'est la représentation de soi pose donc la question de la vérité du rapport à soi. Faire la vérité sur soi, est-ce la même chose que faire la vérité sur les choses dans le souci d'une représentation de plus en plus adéquate ? Autrement dit, pour pouvoir dire qu'une représentation de soi est trompeuse, il convient de s'interroger sur ce qu'est la vérité du soi. Est-ce en me représentant mon passé que je sais ce que je suis ? Est-ce à partir de photographies « horriblement ressemblantes », comme disait Cézanne à propos de certaines peintures (l'horrible tenant au projet même de ressemblance et non au représenté), qui ont surtout pour effet de faire oublier ? Est-ce dans la maîtrise de ma volonté et de mes projets que la représentation de moi-même est adéquate à mon être ? Ou bien faut-il envisager que la représentation de soi est celle d'une nouvelle présence ne relevant pas de la vérité comme adéquation, mais de la vérité comme appel de ce que j'ai à être ? Il est trop tôt pour en décider, mais cela dessine différentes modalités de la présence à soi.

3 Les ambivalences de la représentation de soi

On ne peut que constater l'insuffisance fréquente de nos représentations qui sont trop subjectives et qui de ce point de vue manquent la réalité de ce que nous sommes. Bien sûr nous pouvons nous regarder nous-mêmes, mais nous sommes le plus souvent assez mauvais juge de nous-mêmes, car il est très difficile d'être à la fois l'observateur et l'observé, celui qui juge et celui qui est jugé. Sans multiplier les exemples, il est clair que dans le souci de la justice, nous avons toujours tendance à faire exception pour nous, ou au moins à minimiser notre culpabilité. Même si ce n'est pas le meilleur côté de l'humanité, on accepte beaucoup mieux une injustice quand on en bénéficie et on finit par se la représenter comme légitime. Cela souligne également un manque de maturité morale, comme a pu le souligner Hegel, à savoir que quand on accepte de mentir, le devoir de dire la vérité demeure pour nous une simple maxime subjective qui ne saurait déterminer objectivement notre action.

On peut ajouter à cela que l'homme peut vouloir se cacher à lui-même, soit dans le divertissement, soit dans l'illusion volontaire, comme le souligne Pascal contre le projet cartésien de rendre le moi transparent à lui-même. Il ne s'agit plus cette fois simplement d'user des représentations pour se cacher aux yeux des autres, mais plus radicalement d'en user afin de se dissimuler à soi, ce qui manifeste une haine de soi. Dans ce passage célèbre (*Pensées* § 978, Le manuscrit Périer) il écrit : « La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère ; il veut être grand, il se voit petit ; il veut être heureux, il se voit misérable ; il veut être parfait et il se voit plein d'imperfections : il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris ». Dans le français classique, « considérer » signifie être attentif à la nature et au mérite d'une chose ; donc ici « ne

considérer que soi » signifie « ne regarder que soi », « prendre conscience de soi », et donc se représenter. Pour Pascal penseur du moi haïssable (*Pensées* § 597), le véritable amour de soi ce sera de considérer autre chose que soi, et c'est bien mal s'aimer que ne considérer que soi. Néanmoins, pris par nos passions nous sommes toujours malheureux, car entre la représentation de ce que nous voudrions être et la représentation de ce que nous sommes il y a désaccord total. Plus le moi se représente, se voit, moins il s'aime. C'est bien la représentation de soi qui ici interdit l'amour de soi. Là l'homme ne se trompe pas sur lui-même, mais il finit par haïr la vérité sur lui-même, et cela à tel point dit Pascal qu'il préfère qu'on lui mente. Le moi est donc naturellement menteur, trompeur, pour autrui mais également pour lui-même. C'est aussi en ce sens-là que toutes nos représentations sont trompeuses quand elles sont issues de ce mauvais amour de soi. Les représentations trompeuses que le moi produit de lui-même ne visent qu'à se cacher à ses propres yeux, aux yeux d'autrui et aux yeux de Dieu. De ce point de vue, la vie sociale se fonde selon Pascal sur la tromperie réciproque. On peut donc dire que quand la représentation de soi devient une fin en soi, quand elle devient un mode d'être, quand elle est une forme d'idolâtrie de soi, elle ne peut être que trompeuse, car elle repose sur une haine de la vérité. Dès lors, c'est peut-être le sens du projet de maîtrise de soi qui anime la représentation de soi qu'il faut interroger. Dans quel but voulons-nous nous représenter ? Est-ce uniquement en vue de notre propre gloire, ou bien est-ce en vue d'un projet plus universel ? Il y a bien des biographies en littérature, des autoportraits en peinture, mais quelle est leur vérité maintenant que se trouve écarté le projet absurde de ne considérer que soi ? L'autobiographie ou l'autoportrait sont-ils une image de soi toujours plus ou moins trompeuse ou ce qui nous fait être ?

La représentation de soi comme sol d'une recherche de la vérité

1 Le récit de soi comme présence à soi.

Nous avons vu que la modernité conduit le moi à exister non pas devant Dieu, comme pour la pensée médiévale, mais devant lui-même, et c'est pourquoi en un sens l'autobiographie, le récit de sa vie, n'est pas simplement un genre littéraire, mais est bien le modèle intelligible de la présence à soi. Le moi n'a de consistance que parce qu'il se raconte, que parce qu'il produit une objectivation de lui-même, et cela signifie que ce récit n'est plus une simple image d'une réalité, mais porte en elle la consistance ontologique du moi lui-même. C'est bien cette nouvelle façon de se comprendre et d'exister qui a permis un tel déploiement de l'autobiographie, qui encore une fois n'est pas un simple double, mais nous fait être ; le moi n'est qu'en tant qu'il se représente. En effet, toute pensée de soi ou est une représentation, ou se rapporte à une représentation, selon la leçon de Brentano. Bien sûr, on a déjà vu en quoi ce récit de soi peut être délibérément trompeur, et il va de soi que Napoléon prisonnier dans l'île de Sainte-Hélène et sentant sa fin proche produit *Le Mémorial de Sainte-Hélène* dans des discussions avec Las Cases qui l'écrira de façon à maîtriser son image après sa mort, dans la mesure où il sait qu'une image flatteuse dans laquelle il se présente plus comme un continuateur de la Révolution que comme un dictateur, pourra servir à la survie du bonapartisme. Un bon communicant !

Néanmoins, au-delà de cela, il est possible d'envisager un récit de soi qui cherche l'objectivité, qui ne cherche pas le mensonge, mais la transparence, mais sans faire nécessairement de cette transparence une fin en soi. La représentation de soi peut également être sincère, dans la mesure où tout ce que l'on dit on le tient pour vrai, même si on ne demande pas nécessairement à un récit d'obéir à un devoir de véracité, c'est-à-dire d'énoncer tout ce que l'on sait être vrai. On peut penser au récit très scrupuleux de Montaigne dans *Les Essais*, qui va dans tous les détails de son existence, mais qui vise à accomplir l'impératif delphique du « Connais-toi toi-même », ce qui ne saurait se réduire au récit, même très honnête, de son passé. Dans l'adresse au lecteur Montaigne prend le soin de dire que *Les Essais* sont un livre de bonne foi et qu'il ne cherche pas la faveur du monde ; il ajoute « Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moy que je peins » et il ajoute : « Ainsi, lecteur je suis moy-mêmes la matière de mon livre ». Or, ce récit de soi ne se veut pas un système, une construction continue, une présentation bien ordonnée de soi qui serait aussi trompeuse qu'ennuyeuse et Montaigne peut préciser dans le chapitre XIII du livre III *De l'expérience* : « En fin, toute cette fricassée que je barbouille icy n'est qu'un registre des essais de ma vie, qui est pour l'interne santé, exemplaire assez à prendre l'instruction à contre-poil » (Villey PUF, p. 1079). Cette image de fricassée souligne bien qu'il ne s'agit pas de substituer au mouvement de la vie une représentation bien sage et ordonnée et « barbouiller » signifie hésiter, balbutier, comme si toute vraie parole sur soi n'était par principe qu'un balbutiement et non le verbe haut, le ton d'autorité, du notable en représentation et certain de sa place dans le monde. Dans cette citation de Montaigne, l'interne santé est la santé de l'âme par rapport à la santé du corps dont il parle un peu plus loin, et on comprend alors que cette représentation de soi est une condition de cette santé de l'âme. Néanmoins, il y a dans ce passage une des clés des *Essais* car Montaigne énonce que pour se représenter soi-même il faut des exemples qui nous servent de miroir. Or, Montaigne ne dit pas du tout que sa vie est exemplaire et qu'elle doit servir de mesure aux autres, mais au contraire qu'elle peut passer pour un contre-exemple permettant de mieux se représenter. Cela introduit donc l'idée que la représentation de soi n'est pas trompeuse quand elle se confronte à d'autres vies, ce qui permet ainsi de ne pas se figer dans une image de soi. C'est dans cette confrontation que la représentation de soi demeure vivante et qu'écrire, c'est vivre et faire vivre. Mais dès lors, il faut aussi que ce récit de soi ne se fige pas en un seul modèle et il y a autant de façons de se dire que de personnes ; le récit n'est donc pas nécessairement linéaire, mais il peut être aussi épisodique, fragmentaire, diachronique, et la façon de se dire en dit autant que ce que l'on dit.

On a là ce que Paul Ricœur nomme dans *Soi-même comme un autre* une identité narrative relevant d'une ipséité toujours en devenir et non de la simple identité de la chose. Finalement, toute identité-*idem* est trompeuse, car je ne suis donné à moi-même de manière vivante que dans le récit que je fais de moi. Ricœur en bon lecteur de Husserl défend l'idée qu'il n'y a pas d'en soi du soi dont la représentation de soi ne serait jamais que le double toujours inadéquat, mais qu'il n'y a de soi que dans l'objectivation de soi par la re-présentation du soi dans le souvenir réflexif, qui trouve son inscription dans l'écriture. Il est même possible d'élargir le propos et d'avancer que toutes les représentations de soi, y compris les représentations inconscientes sur lesquelles Freud a insisté, sont le soi et disent quelque

chose de soi. Je suis ma représentation et cela n'abolit pas pour autant toute idée d'une vérité sur soi. Être sa représentation, cela ne veut pas dire être enfermé dans une image de soi, mais c'est se produire soi-même, involontairement et volontairement, dans le travail d'objectivation qu'est la représentation en ce sens nouveau.

2 La représentation pure de soi

Si on a pu échapper à la pure conception subjectiviste de la représentation de soi opposée à une réalité en soi de son être dont on ne fait pas l'expérience, en montrant que je ne suis moi-même que dans la peinture que je fais de moi-même, il convient de reprendre une idée qui se trouvait déjà dans *Les Essais* à savoir que cette connaissance de soi n'enferme pas dans la contingence de son existence, mais doit conduire à se représenter l'essence de l'homme, représentation qui est la condition de la santé de l'âme. Il s'agit donc d'élucider maintenant ce qui permet à cette objectivation de soi de n'être pas vaine et d'être un accomplissement de l'homme dans son essence qui est la liberté. Autrement dit, la représentation de soi dans sa facticité cesse d'être trompeuse quand l'esprit humain est capable de passer d'une représentation de soi dans sa vie concrète et particulière à une autre représentation de soi dans laquelle il se saisit dans son essence universelle, notamment comme libre regard sur le monde et comme responsable de son présent. Le vrai savoir de soi n'est sans doute pas d'abord dans la médiation du roman de sa vie, ni même dans l'expérience médiate des représentations scientifiques de soi (celles venant de la psychologie, de la sociologie, de l'histoire, de la médecine). Dans toutes ces représentations, qui certes disent quelque chose de moi, « je est un autre », selon la célèbre expression de Rimbaud, et en cela si la philosophie conduit à un autre moi que le moi empirique, philosopher c'est bien apprendre à mourir à certaines représentations de soi, qui sont trompeuses en ce qu'elles ne touchent pas vraiment à notre être. Il reste à savoir comment passer à un autre « soi » tout en faisant en sorte que la représentation de soi demeure une représentation propre, sans devenir une représentation symbolique, pour reprendre une distinction de Husserl.

La profonde rupture effectuée par Descartes avec les *Méditations métaphysiques* est justement de libérer de l'unique représentation de soi comme moi empirique, et cela par la méthode du doute qui permet de déconstruire les représentations de soi de manière à accéder à un pur « je », c'est-à-dire à un ego qui est pensant et qui existe purement en tant que tel. En ce sens Descartes va pouvoir montrer que l'identité de l'ego n'est en rien comparable avec l'identité de la chose et qu'elle fonde l'identité de toute chose. Le doute est donc une étape essentielle de cette autre présence à soi qui n'a pas l'extériorité de la représentation sensible et il écrit à la fin de la première méditation : « Je me considérai moi-même comme n'ayant point de main, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurai obstinément attaché à cette pensée ». Ainsi, le doute hyperbolique étant la décision de considérer toutes les représentations de moi venant de l'extérieur, même les plus vraisemblables, comme trompeuses est ce qui permet de prendre conscience de soi comme je pur. L'argument de la folie et celui du rêve ont permis de douter de la certitude de la représentation de soi, du « se représenter » au sens habituel de la figuration, même pour les éléments les plus simples que sont les mains et les yeux, c'est-à-dire la représentation de soi comme corps. L'esprit peut alors découvrir une tout autre certitude de soi, celle de suspendre

son consentement, de nier, et donc aussi celle de pouvoir penser librement et en vérité. La représentation de soi comme pensée et comme volonté libre est la seule représentation non trompeuse absolument. Bien sûr, il ne s'agit plus de la représentation au sens habituel comme double de l'absent et dont l'adéquation demeure l'idéal. On ne peut pas suivre ici la lecture que fait Heidegger dans le deuxième volume de son ouvrage sur *Nietzsche*, qui interprète le cogito comme un « se représenter » fondement de toutes les représentations, car si le cogito relevait de la représentation, il tomberait inévitablement sous le doute. *Me cogitare* ne peut vouloir dire *Vor-stellen*. La coïncidence du pensant et du pensé ne peut pas se dire par la représentation qui les sépare toujours. Le propre de Descartes est de montrer dans la seconde méditation le lien nécessaire de la *cogitatio* avec l'existence, ce qui établit le premier principe épistémique de la philosophie. Ainsi l'ego se saisit lui-même sans les choses et sans Dieu, et c'est cette équivalence de la pensée et de l'être pour l'ego qui dévoile cet ego comme substance et même comme substance première par rapport à la *res extensa*. On peut dire, au-delà des formulations strictement cartésiennes, que le « je » se « représente », non au sens où il se donnerait un contenu, au sens où il s'objectiverait, mais parce qu'il se maintient comme identique dans le temps : je reconnais que je suis le même « je » que j'étais hier soir quand je me suis endormi et que je suis ce matin quand je me réveille. Certes ce « je » n'est pas ce que je mets en scène, je ne peux pas le placer devant moi, mais justement cette impossibilité fait qu'il n'est pas une présence de l'absent et qu'il doit être compris maintenant comme une permanence persistante. La représentation prend sa signification temporelle comme maintien de la présence immédiate à soi, y compris pendant le rêve et le sommeil, ce qui fait que je peux me réveiller comme le même. Aussi, Descartes peut avancer, dans la VIème méditation cette fois, que ce n'est pas la vertu d'imaginer qui fait mon unité et que « encore que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant ». Mais cet ego est aussi celui du libre regard sur le monde, qui ne se laisse pas enfermer dans les représentations de lui-même. Même si Michel Henry prétend dans *Généalogie de la psychanalyse* que Descartes a fini par retomber dans une pensée de la représentation et que toute la tradition métaphysique après lui, jusqu'à Lacan, n'a fait que manquer ce contact absolu du moi avec le moi et que seul Merleau-Ponty l'a entrevu, il n'en demeure pas moins qu'il est essentiel de penser cette immédiateté du cogito pour penser la vérité de nos représentations de nous-mêmes.

3 Le je pur et la représentation de soi dans le temps

Il est possible de répondre maintenant d'une façon plus précise à la question posée, dans la mesure où la représentation de soi hors du monde comme pur regard libre est ce qui permet de donner sens à tout projet de récit de soi, de constitution de soi dans l'unité de son histoire. En effet, on peut dire qu'une représentation de soi est trompeuse non seulement quand elle dit quelque chose d'inadéquat sur ce que je suis, sur mon passé notamment, mais également quand cette représentation de soi n'est pas orientée vers l'accomplissement de son autonomie et donc de sa responsabilité. Il ne s'agit donc pas de se représenter pour se représenter, mais de se représenter dans le but de réaliser une telle essence et en un sens tout ce qui détourne de ce but est trompeur. De ce point de vue, Husserl, avec la différence entre la réflexion naturelle et la réflexion transcendantale, radicalise ce que l'on a pu voir avec Descartes. Husserl remonte en effet à l'ego transcendantal, qui n'est pas une substance

portant des états de conscience, mais qui est l'acte pur de prendre conscience de soi tout en prenant conscience du monde. La réflexion transcendantale n'est pas simplement une réflexion d'un degré plus élevé, comme l'explique Husserl dans le § 15 des *Méditations cartésiennes*, mais elle est une autre forme de réflexion dans laquelle le « je » est le « spectateur impartial » de lui-même et de toute objectivité en tant qu'il voit que tout sens reconduit à son activité. Ce « je » de l'attention qui se retourne sur lui-même se donne dans une évidence apodictique et non pas adéquate : si je peux me tromper dans la représentation de mon passé par exemple, puisque c'est un lieu privilégié de la donnée à soi, le je transcendantal ne peut pas se tromper sur lui-même car il est l'*apriori* subjectif et il est bien l'origine transcendantale et non pas psychologique de mes représentations comme le souligne le § 37 des *Méditations cartésiennes*. Là encore la représentation de soi n'est pas une capacité de l'âme humaine se déclinant en connaissance objective, souvenir et imagination, mais elle est le sujet lui-même qui veille dans chacun de ses actes. Husserl insiste alors sur l'idée que le je pur n'est pas une représentation de son moi empirique sur laquelle je peux plus ou moins me tromper, mais comme « je pense qui accompagne toutes mes représentations » selon l'expression kantienne qu'il reprend, il n'est pas non plus une idée fixe, c'est-à-dire une représentation de soi que l'on maintiendrait contre vents et marées. Ainsi, encore une fois, au sens strict, le je pur n'est pas une représentation, car il est une *Gegenwärtigung* et non une *Vergegenwärtigung* comme le souvenir et l'imagination et en cela il est une transcendance dans l'immanence et le pôle de la vie intentionnelle. Par ce vécu originaire il est ouvert à l'infinité comme possibilité, et c'est en fonction de cela qu'il peut donner sens à son activité représentative. Ce je pur, comme intuition de soi, est un « je peux toujours me représenter ». Dès lors, c'est à partir de la liberté de ce je qu'il m'est possible de faire la part des représentations fantasmatiques de moi-même et des représentations objectives. Bien sûr, on peut penser qu'au plus profond de la folie cette capacité de discernement échoue, mais on ne peut pas supprimer l'horizon d'une guérison possible, d'un retour au je libre et au réel. Plus encore, la liberté absolue de ce je pur donné dans cette pure présence à soi est ce qui fait que si l'ego est l'être qui se constitue dans l'unité d'une histoire, selon une genèse passive et active, comme le dit le § 37 des *Méditations cartésiennes*, la genèse active est aussi celle qui peut choisir de se représenter ce qui participe à la téléologie de la raison et vivre selon des tâches infinies. Ainsi, la représentation de soi du philosophe n'est pas trompeuse si elle vise à voir dans sa vie ce qui participe de la visée de l'Idée infinie : découverte de son ego transcendantal, découverte des vérités éternelles, vision des essences. C'est également en fonction de cette Idée infinie qu'il se comprend comme l'héritier de toute une histoire de la raison, qu'il répond du sens du monde, comme Husserl l'explique dans le § 6 de la *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Son travail de représentation devient, dans cette prise de conscience de sa tâche historique, l'exercice de sa responsabilité, qui est l'essence de sa liberté. C'est pourquoi, selon Husserl, un philosophe qui voudrait raconter toute sa vie serait dans l'erreur, car il ne raconterait pas ce qui fait sa vraie vie, à savoir sa participation, aussi humble soit-elle, à l'accomplissement de la raison, à une histoire qui déborde la sienne et qui la porte ; la seule représentation philosophique de soi est celle de co-porteur du *logos* absolu, et c'est à elles que toutes les autres doivent être ordonnées pour avoir une vérité.

Au terme de ce deuxième moment de notre réflexion, nous pouvons constater que nous avons bien dépassé à propos de la représentation de soi l'opposition simple d'une représentation subjective intérieure et d'une réalité en soi extérieure, pour penser deux autres possibilités de la représentation : la représentation de soi qui n'est pas un double, mais l'objectivation même du réel, sa donnée objective à la conscience et la représentation dans un sens tout à fait limite dans laquelle elle ne se sépare pas vraiment d'une intuition comme persistance d'une veille du « je » et comme renaissance toujours ouverte. Mais on a montré également que pour que la représentation de soi ne soit pas trompeuse il faut pouvoir s'élever à une autre forme de la conscience de soi qu'est le je pur, qui en outre se représente en une histoire ; on a donc bien aussi deux nouveaux « soi ». Enfin on a pu montrer que la vérité du soi ne tient pas qu'à l'adéquation de la représentation par rapport à un en soi, par exemple celui du passé dans le souvenir, mais qu'elle tient avant tout à l'éveil à l'Idée infinie, qui est aussi une tâche infinie, qu'est tout « je pur » en son essence.

La représentation de soi n'est pas trompeuse quand elle vit de l'ouverture à l'altérité

1 la vérité de la représentation de soi

On a déjà indiqué plusieurs fois que la vérité de la représentation de soi ne pouvait pas être simplement pensée à partir de l'idée d'une adéquation entre une image intérieure et une réalité extérieure et qu'elle devait aussi et avant tout être pensée à partir de la place de la représentation de soi dans l'accomplissement de son essence. Toute représentation qui n'en participe pas peut être considérée comme trompeuse, car elle me détourne de ma vérité. Il s'agit donc cette fois de la vérité de l'existence, de sa capacité à être en vérité, à laquelle est subordonnée toute objectivation de soi. Dès lors, la question de la vérité ou de la non-vérité de la représentation de soi n'est pas purement gnoséologique, mais elle est également pratique, puisqu'elle engage le sens de mon action, et éthique, puisqu'elle détermine mon devoir être. On comprend alors que ce fut peut-être un tort de trop limiter l'interrogation sur le caractère trompeur ou non des représentations de moi-même à la seule sphère solipsiste et qu'il n'y a peut-être de réponse à cette question qu'à partir de notre être au monde. Notamment, l'interdit éthique du mensonge, qui est au cœur de la réflexion morale de saint Augustin à Kant (même si ensuite Nietzsche va le mettre en cause), même quand il passe du statut de représentation subjective à celui de représentation objective universelle que toute subjectivité doit vouloir, demeure tout de même une auto-détermination dont on peut douter de la force d'obligation. La représentation de son soi éthique ne vient-elle que de soi ou bien ne trouve-t-elle pas plus de force quand elle vient du monde ou quand elle vient d'autrui qui me demande, dans une situation concrète, qui je suis ? Certes, dans la représentation de moi-même, je peux être dans le mensonge, dans l'illusion volontaire, dans le bavardage de celui qui ne cesse de mettre sa vie en scène et finit par oublier de la vivre, ou encore dans cette vaine curiosité qui me fait m'attacher à tout ce qui en moi est étrange, particulier, à tout ce qui me sort de l'ordinaire, mais qu'est-ce qui peut me libérer de cela si ce ne sont les devoirs que le monde et autrui me donnent ? Tant que je ne fais que m'obliger moi-même ma représentation de moi-même ne risque-t-elle pas d'être toujours trompeuse, car me

détournant de la vérité de mon existence. ? Selon cette nouvelle perspective, la représentation peut sans doute s'éloigner de son sens latin, voire romain disent certains, de la maîtrise de soi, pour prendre la signification, déjà suggérée avec la dimension temporelle, d'un acte de présence, d'une ouverture à ce qui s'annonce, d'une ouverture à l'avenir, dans la mesure où le monde et autrui me donnent mon avenir en me requérant, en appelant ma présence toujours vigile, ma présence toujours renouvelée, ma re-présentation au sens purement verbal du terme cette fois. Dès lors, se voir, ce n'est ni seulement se voir tel que l'on fut, ce n'est ni seulement se voir dans le pur présent du je pur, mais c'est également se pré-voir, non au sens de figer l'avenir dans des représentations déjà là, mais au sens d'être disponible à ce qui s'annonce, à la nouveauté de ce qui ne donne, à ce qui se donnant à l'état naissant me permet de renaître à moi-même sans cesse, car le réel en moi est à la fois ce qui est au fond de moi et ce que je n'attendais pas. Tant que mes objectivations passées sont la vérité de mon avenir (j'ai été lâche et je le resterai), je n'ai pas d'avenir. Je n'ai vraiment un avenir, au sens de ce qui n'est pas encore là, au sens de capacité que je ne connais pas encore, que si la source de ma représentation de moi-même n'est pas moi-même, mais ce qui se donne à moi hors de toute attente. La disponibilité à l'imprévisible deviendrait ce qui rend la représentation de soi non trompeuse. Mais ce sera bien alors « la ruine de la représentation » au sens kantien, pour reprendre la formule de Levinas, car cette fois je ne suis pas simplement ce que je mets en moi et ce sont les autres et le monde qui me constituent pour que je puisse me constituer.

2 Agir et non pas se raconter

Il est important d'envisager la dimension pratique de la question dans la mesure où la représentation de soi relevant de la vaine curiosité peut être considérée comme un rapport inauthentique à soi qui paralyse l'action. On a insisté dans la deuxième partie sur l'idée que le récit de soi, sous certaines conditions tout de même, peut devenir une dimension de son existence, ce qui donne une consistance à son être. Autrement dit, on a déjà développé l'idée que ce n'est pas simplement parce que l'on est que l'on se représente, mais qu'il est nécessaire de se représenter pour être. Mais il est possible maintenant d'envisager la dimension plus négative du récit de soi, au-delà même de la question de la mauvaise foi et de l'orgueil, dans la mesure où le danger est réel de se raconter au lieu de vivre. Derrière ce renversement il y a une autre figure du « soi », puisqu'on peut se demander si le vrai soi est le soi théorique ou le soi pratique. Qu'est-ce qui est le plus moi-même : le moi empirique, le je pur, ou bien ce que j'ai à faire ou encore l'ensemble de mes actes libres, de mes résolutions ?

Sartre propose justement une alternative existentielle dans *La nausée*, car si l'homme aime se raconter et transformer l'événement le plus banal en aventure, si tout homme est pris dans ses histoires et dans celles d'autrui, « Mais il faut choisir : vivre ou raconter », comme il a pu également montrer dans *L'imaginaire* que le moi réel et le moi imaginaire par essence ne peuvent coexister. Pour revenir à *La nausée*, c'est l'histoire d'un homme qui se rend compte du vide de son histoire et même de l'inanité de toute histoire. Quelque part dans une ville de province, le jeune Roquentin, historien, existe sans avoir ce qu'est sa propre existence. Il est absorbé dans des histoires qu'il raconte, dans des représentations passées dépourvues de toute actualité, et il comprend alors que sa propre vie est « au passé », qu'elle est une vie sans

vie, et qu'il est incapable de se représenter ce qu'il doit être au présent. Il fait alors face au vide de son existence, incapable de s'appuyer sur la représentation de son propre passé. Il est littéralement jeté dans le présent, mais dans un présent vide sans aucune possibilité de maîtrise liée à la représentation d'un chez soi, d'une place dans le monde qui serait la sienne. Finalement transformer sa banalité quotidienne en aventure dans un bavardage sur soi, c'était une autre façon de tenter de fuir cette expérience terrible de la contingence radicale de notre existence que décrit justement *La nausée*. Pour Sartre aucune explication historique, ni théologique, ne pourra me dire qui je suis et il faut sans doute passer par cette expérience de l'absurde, qui a valeur de réduction phénoménologique chez Sartre. Exister, c'est être simplement là et aucune représentation de son passé ne donnera une consistance au *cogito* et pire encore elle éloignera le moi de lui-même. C'est le projet de représentation de soi qui est en lui-même trompeur et conduit à cette situation limite du monologue de Roquentin : « Je suis, j'existe, je pense donc je suis ; je suis parce que je pense, pourquoi est-ce que je pense ? Je ne veux plus penser, je suis parce que je pense que je ne veux pas être ». Sartre durcit le trait afin de souligner le caractère vain, voire obscène, de la représentation de soi qui finit par être une glu pour l'existence, pour la liberté. Le règne de la représentation, c'est l'homme capturé par lui-même et enfermé dans la prison de ses fantasmes ; c'est l'homme enfermé dans l'immanence. Or, dans ce roman philosophique, Sartre décrit comment depuis l'expérience du vide de notre être il est possible de se donner une consistance, de transformer une existence d'abord absurde en une existence sensée. Le sens de son existence n'est donc pas ce qui serait toujours déjà là et disponible dans une représentation de soi, mais il est ce que l'on se donne par ses actes, ce que l'on ne doit cesser de se donner. De ce point de vue, le néant est bien un mode de la donnée à soi-même, puisqu'il ouvre à l'avoir à être non anticipable dans une représentation. Sartre donne bien alors à penser qu'il y a deux types d'existence : l'existence qui se fige dans des représentations de son passé, qui est obsédée à l'idée de dégager un « en soi » de soi, et celle qui se libère d'elle-même, qui se néantise, qui découvre la transcendance de l'ego, pour être toujours créatrice d'elle-même en agissant dans les situations que le monde nous impose. La liberté est une tâche à renouveler sans cesse que Sartre définit ainsi dans *L'Être et le Néant* : « La liberté qui se manifeste par l'angoisse se caractérise par une obligation perpétuellement renouvelée de refaire le *Moi* qui désigne l'être libre ». (p. 70). La liberté du moi est de se donner son propre futur par ses actes libres et il n'y a que de cette manière, et non par la représentation du passé, que l'on peut surmonter la contingence de son existence. La thèse classique de Saint Thomas d'Aquin est *operari sequitur esse*, l'agir suit l'être, mais là il est possible de renverser la proposition et dire que l'être suit l'agir ; il y a un rejaillissement du véritable agir sur l'être qui en est l'agent. Ainsi la liberté fonde la représentation vraie.

3 La re-présentation de soi par et pour autrui

La représentation de soi ne possédera jamais la certitude de la représentation des mathématiques, non parce qu'il n'y a pas de certitude, mais parce que sa certitude est d'une tout autre nature que la certitude d'entendement des mathématiques liée à la transparence de l'esprit à lui-même dans la considération d'un objet produit par le sujet. La certitude de soi est d'une autre nature et relève plus de ce qu'on appelait une certitude morale. Mais comme on l'a vu la certitude de la représentation de ce que je dois faire a certes avant tout une

signification éthique, celle de la conscience de ma responsabilité insubstituable, mais on peut pour terminer se demander si cette représentation de soi comme responsable, si cette veille du soi éthique qui ne cesse de tenter de ne pas s'endormir, vient des seules forces du sujet ou bien si elle ne trouve pas sa source dans l'appel d'autrui, dans l'appel du monde. Cette représentation comme veille éthique serait alors une présence sans transparence, puisque dans une situation qui m'interpelle je sais que c'est à moi d'agir, sans pouvoir me délester sur un autre de cette tâche, mais sans savoir nécessairement ce que j'ai concrètement à faire. L'injonction me surprend sans pour autant m'apprendre ce que je dois faire et c'est du coup ce qui me pousse à tenter de me représenter ce que je dois faire dans la circonstance présente. L'appel d'autrui dans sa détresse me convoque et est la vraie source d'une représentation de soi qui ne serait pas trompeuse en ce qu'elle répond à une situation concrète me demandant qui je suis : suis-je celui qui détourne la tête ou suis-je celui qui s'engage ? C'est une façon de dire qu'on ne peut accéder à son essence, qu'on ne peut se voir, que de manière indirecte en passant par le monde et par autrui. C'est en répondant à autrui, en agissant, que je peux me connaître et ainsi accéder à une représentation de mon essence. Toute représentation directe de soi, même celle du je pur, serait alors trompeuse, dans la mesure où c'est en m'ouvrant au monde et en me risquant dans le monde, donc en tant que sujet exposé, que je peux savoir qui je suis. Tout le reste n'est peut-être que littérature. Autrement dit, je ne peux me comprendre que si je m'oublie en me donnant, et c'est en tant que je me donne dans ma réponse que je peux approcher de mon vrai soi.

Levinas radicalise cette thèse en partant d'une critique de la représentation dans son sens kantien en ce qu'elle s'en tient à l'identité qui ramène tout au même et manque l'ipséité. Si Kant dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (B XVIII) fait du terme de représentation un concept central de la métaphysique de la subjectivité par un « changement de méthode dans la façon de penser : c'est que nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes », Levinas veut lui effectuer une contre-révolution copernicienne afin de sortir d'une pensée de la représentation qui ne fait que réduire l'Autre au Même. Il écrit dans *Totalité et infini* : « L'intelligibilité, le fait même de la représentation, est la possibilité pour l'Autre de se déterminer par le Même, sans déterminer le Même, sans introduire d'altérité en lui, exercice libre du Même. Disparition, dans le Même, du moi opposé au non-moi ». (p. 129) Justement Levinas montre qu'il est impossible de détacher le moi de la représentation des conditions où il prend naissance, comme le visage, la souffrance ou la fraternité, et qu'il est possible d'envisager une autre intelligibilité du moi dans laquelle il est autre chose qu'une totalisation continue de soi dans le présent. Finalement, Levinas montre que la représentation de soi au sens de Kant et aussi de Hegel est trompeuse parce qu'elle est aliénante en réduisant toute altérité en soi. Telle est la nouveauté de sa thèse : il veut mettre en lumière que seul le moi exposé à l'altérité et dépouillé de lui-même n'est pas aliéné, comme il l'écrit dans *L'intrigue de l'infini* (p. 192). Il ne s'agit pas pour Levinas de renier toute représentation de soi, mais de donner à voir qu'elle ne possède une vérité que par rapport à un exil de soi et que l'expérience de soi ne se réduit pas à la représentation de soi. Contrairement à la perspective ouverte par Sartre, il ne s'agit pas de décider de s'oublier pour se découvrir dans l'action, mais d'entendre un « Ignore-toi toi-même » qui vient du visage même d'autrui, d'autrui comme visage, et qui me libère de ma

représentation pour me donner à voir dans ma réponse, dans ma responsabilité illimitée antérieure à mon moi libre. Ainsi Levinas critique la *Vorstellung*, c'est-à-dire selon lui la représentation au sens kantien qui enferme le sujet en lui-même, et ménage la *Vergegenwärtigung*, c'est-à-dire la représentation au sens husserlien, même si le rassemblement de soi dans le présent qu'elle effectue manque la responsabilité pour l'autre. Il veut ainsi montrer que la représentation de soi dans le présent ne vit que par un commandement révélé avant toute présentation devant un sujet. Avant tout engagement, je suis responsable, otage dit Levinas dans une formule hyperbolique. Dès lors, si la conscience est bien re-présentation, c'est-à-dire rétention, mémoire réminiscence selon Levinas, si elle est la liberté du sujet en acte, ce rassemblement de soi qu'est la conscience de soi ne vit que de l'exode de soi qu'est l'effraction d'autrui, qui nous fait exister au-delà de l'essence. Il écrit dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : « Le problème consiste seulement à se demander si le commencement est au commencement ; si le commencement comme acte de la conscience n'est pas déjà précédé par ce qui ne saurait se synchroniser, c'est-à-dire parce que ne saurait être présent – par l'irreprésentable ; si une anarchie n'est pas plus ancienne que le commencement et la liberté » (p. 257). L'anarchie est ici ce qui ne peut pas entrer dans l'ordre venant de la conscience, mais c'est bien cet infini qu'est autrui, qui me révélant mon propre infini, fait vivre mes représentations finies de moi-même en les maintenant ouvertes à l'excès de ce que je peux devenir sur ce que je suis au présent. C'est dans cette ouverture que la représentation de moi n'est pas trompeuse. Ainsi, ce troisième temps a pu montrer que la représentation de soi n'est pas trompeuse quand elle ne cesse d'être défaite par un appel qui est mon avenir absolu.

Conclusion

Les trois moments de ce travail ont permis de mettre en lumière en quoi la représentation de soi n'est pas trompeuse à la condition de commencer par se libérer de tout ce qui relève de la *Vorstellung* frauduleuse, de la mise en scène de soi dans laquelle je ne vois de moi-même que ce que je veux y mettre, même si cette *Vorstellung* a son utilité dans la vie sociale, puisqu'elle rend possible les rapports de rôle à rôle, voire de masque à masque. Cela a conduit au projet d'une présentification de soi, de la représentation de soi par un rassemblement dans le présent de sa vie, notamment dans le récit, à la condition de ne jamais figer un tel récit. Mais pour concevoir une vérité de la représentation de soi comme moi empirique, une adéquation entre récit et réalité, il a été nécessaire de montrer que cette représentation de soi doit s'enraciner dans un vrai commencement, celui du je pur, celui du libre regard sur le monde et sur soi. C'est donc bien un autre soi qui peut porter la représentation de son moi empirique, notamment dans le souvenir, mais il faut alors souligner que le sens de la représentation de soi change, car on est alors passé de la question « quoi » à la question « qui ». Le je pur dégagé par le doute et la réduction est, comme dit Levinas dans *Hors sujet*, une veille antérieure à tous les réveils ; ce n'est pas une mise en scène de soi comme voyant, mais une présence continue à soi dans l'acte de voir le monde, une nouvelle présence toujours recommencée au sens d'une renaissance continue. Mais le dernier moment a voulu montrer que ce commencement dans sa dimension pratique et éthique

suppose toujours un autre commencement, celui du monde toujours déjà là et dans lequel je dois agir, et l'effraction d'autrui qui me force à me poser la question « qui suis-je ? ». Or c'est à partir de la question « qui suis-je ? » que la réponse à la question « que suis-je ? » peut avoir lieu et que la représentation de moi-même trouve sa vérité. C'est alors que je peux cesser d'être en représentation pour véritablement exister dans mes représentations. Les représentations de soi ne sont donc pas trompeuses quand elles sont animées par ce double commencement : celui qui vient du monde et d'autrui rendant possible celui qui vient de moi. C'est alors que la représentation comme présence de l'absent est maintenue vivante par la présence du présent du je pur et la présence de l'avenir qu'est autrui ou toute forme d'événement venant mettre en mouvement mon immanence, me délocalisant afin que je sois là où j'ai quelque chose à faire et non en moi. Ainsi la représentation de soi trouve sa vérité quand à partir de la double origine de la présence immédiate à soi et de l'exposition à la transcendance, cette immanence n'enferme pas, mais permet d'habiter le monde, de l'exister. La représentation de soi quitte alors sa stricte signification réflexive pour devenir transitive ; elle devient représentation de soi pour autrui et pour le monde. Plus précisément, le présent de la représentation de soi n'est pas trompeur quand il vit pour un autre présent, celui de la présence à la parole des choses mêmes.

Table des matières

Bibliographie.....	2
Introduction.....	5
I Intentionnalité et représentation : Brentano, Bolzano, Meinong, Twardowski et Husserl	27
II La genèse des représentations selon Husserl	33
III La responsabilité à l'égard des représentations selon Husserl	50
IV Heidegger Présence et représentation	56
V. Merleau-Ponty et la question de la représentation.....	65
Sartre et Merleau-Ponty.....	65
L'avant-propos de La phénoménologie de la perception.	66
La représentation et l'Être sauvage	86
VI Levinas : La ruine de la souveraineté de la représentation	97
L'équivoque de la double présence ou de la présence à double foyer.....	97
I <i>La ruine de la représentation</i>	97
II <i>Totalité et infini</i> 1961	100
VII Henri Maldiney présence et échec de la présence	117
Conclusion	122
Envoi : Habiter poétiquement le monde : Yves Bonnefoy	123
Conclusion	126
 Sujet développé	
Toute représentation de soi est-elle trompeuse ?.....	127
La représentation de soi entre maîtrise et illusion	128
1 Le masque des représentations subjectives.....	128
2 La représentation de soi comme maîtrise.....	129
3 Les ambivalences de la représentation de soi.....	130
La représentation de soi comme sol d'une recherche de la vérité	131
1 Le récit de soi comme présence à soi.....	131
2 La représentation pure de soi	133
3 Le je pur et la représentation de soi dans le temps	134
La représentation de soi n'est pas trompeuse quand elle vit de l'ouverture à l'altérité.....	136
1 la vérité de la représentation de soi.....	136
2 Agir et non pas se raconter	137

3 La re-présentation de soi par et pour autrui	138
Conclusion	140