

Qu'est-ce que l'image et qu'est-ce que la représentation?

Introduction

L'avenance relève de cet accord primordial entre l'homme et le monde n'ayant de cesse, même en son absence physique, de nous interpeller. Nous verrons qu'elle est attestée par la neurophysiologie du sommeil. Plus généralement, la nouvelle neurologie est bâtie entièrement sur un tel accord. Elle a, en effet, rompu radicalement avec la théorie basée sur la théorie des réflexes conditionnés qui prenait l'appareil psychique pour une *tabula rasa*. Elle a également battu en brèche la pensée béhavioriste qui écartait tout recours possible au cerveau en lui assignant le statut de *boîte noire*

Même si la théorie freudienne à l'époque de *l'Esquisse* ou de *l'Interprétation des rêves* épousait la neurologie régnante afin d'émettre son hypothèse sur l'appareil psychique, force est de constater que toute sa découverte clinique allait à l'encontre de la théorie des réflexes.

C'est au sens restreint du terme, c'est-à-dire au sens de l'accord entre regard et figure que nous allons étudier l'implication de l'avenance dans le champ des recherches cognitivistes depuis les années 1970. C'est en effet depuis cette époque que deux courants de recherche opposés se sont affrontés chez les psychologues cognitivistes au sujet de la nature de l'imagerie mentale. Sous le nom de *débat sur l'imagerie (imagery debate)*, la question concernant l'image mentale fit l'objet de beaucoup de prises de position aussi bien chez les psychologues et philosophes cognitivistes que chez les neurophysiologistes.

D'un côté se situe, comme chef de file, Stephen Kosslyn. Il pousse si loin l'accord entre l'image mentale et la figure extérieure de l'objet (notre *avenance*) qu'il en vient à les qualifier d'analogues. Il y a d'après lui une *quasi-analogie* physique entre l'image de l'objet et son empreinte dans le cerveau. C'est sur le plan neurologique

qu'il a tenté récemment de situer l'imagerie mentale en tant qu'inscription physique de l'image – quasiment telle quelle – dans le cerveau visuel.

De l'autre côté l'on trouve Zenon Pylyshyn qui ramène l'image mentale à une inscription descriptive dans le dispositif cérébral. D'après lui, cette inscription fonctionnerait à la manière des opérations dites computationnelles de l'intelligence artificielle¹.

Avant de développer de façon plus détaillée ce débat, il serait bon de passer en revue différentes conceptions concernant l'image mentale au cours de l'histoire occidentale.

§ I. *Projet pour une ontologie du fantasme* (d'Aristote à nos jours)

Fantasmè a pour origine le grec φαντασια. Mais au sens où nous l'entendons aujourd'hui, il tire sa provenance de φαντασμα, lequel a donné lieu au mot *fantaisie*. Ce dernier désignait, dans la terminologie philosophique, les deux sens de l'allemand *Phantasieren* que sont l'imaginaire en tant qu'activité et l'imagination comme son contenu. Le terme français fantasme est dépourvu d'une telle extension. Ainsi les auteurs ont-ils parfois suggéré le terme philosophique *fantaisie* afin de le rendre au rang de son équivalent allemand, mais nous savons que non seulement le mot fantaisie est tombé en désuétude, mais en plus il nous induit en erreur quant au sens exact du terme freudien *phantasieren* qui est loin de signifier caprice ou tout autre entreprise oisive. Il serait bon de conserver *fantasmè* même si dans la langue française ce mot ne désigne que le contenu de l'imagination et non pas en même temps l'acte d'imaginer. L'originalité du concept de fantasme est propre à la psychanalyse et sa spécificité dépend de la découverte freudienne.

¹ Nous employons le terme *computation* dans son acception anglo-saxonne, c'est-à-dire au sens de traitement par ordinateur.

Fantasme comme mode particulier d'imagination est tributaire d'image. Imago et imaginatio (*Phantasiè*) s'emploient, depuis Aristote, aussi bien au sens d'image-reproduction qu'au sens d'image-innovation.

Qu'est-ce donc que l'image? Est-elle un décalque de la chose extérieure? Quel est son rapport à la chose elle-même dont elle constitue la forme ou l'aspect? Forme, aspect, décalque, copie, schéma, schème, représentation... sont autant de termes qui se rapportent immédiatement à l'image. Celle-ci désigne tantôt la figure extérieure de la chose tantôt sa reproduction dans l'esprit. Dans la tradition métaphysique, elle s'oppose depuis toujours à ce que l'on appelle matière. Forme et matière tirent pourtant leur opposition de leur co-appartenance. La table sur laquelle je suis en train d'écrire est faite de bois. Il en est de même en ce qui concerne le papier comme support d'écriture. Voilà deux formes différentes provenant de la même matière qu'est le bois. Ma table de travail diffère elle-même du cadre qui entoure cette reproduction de Gauguin que je vois en face de moi.

Mais dans cette distinction entre forme et matière, avons-nous jamais trouvé une entité sans forme ni image? La réponse est évidemment négative. Or qu'en est-il du fondement de cette distinction? Certes l'objet table est aussi peu séparé de sa forme que l'objet papier de son aspect. Le divorce entre matière et forme ne pourra jamais avoir lieu et il est dénué de sens. La chose se donne toujours à ma perception munie de sa forme spécifique. Mais dans la représentation aussi, l'aspect ou la forme de la chose sont reproduits en tant qu'images. La forme mentale du monde extérieur est dépourvue de matière au sens où la table est appelée chose matérielle. C'est sans doute là que la séparation entre forme et matière trouvait son fondement chez les anciens. Là, nous passons pourtant de la forme au sens de l'image de la chose à ce qu'il est convenu d'appeler *image mentale*. Quelle est alors la différence entre ces deux espèces d'image?

Par commodité, nous appellerons désormais *figure* l'image «extérieure» dont est dotée la chose et nous réserverons le terme d'*image* pour l'aspect mental ou sa «reproduction», c'est-à-dire sa représentation psychique. La question qui s'impose concerne leur différence. Le terme métaphysique «représentation» ne parle pas de cette différence; il suggère leur identité puisqu'il sous-entend la reproduction de la chose dans l'esprit. C'est, nous l'avons dit, l'idée de cette re-production qui est à l'origine de la distinction devenue séparation entre forme et matière. Quoi de plus légitime qu'un tel écart : la chose elle-même ne change-t-elle pas constamment tout en restant matière? Ne se transforme-t-elle pas sans cesse en reprenant des aspects toujours différents? Le verdoyant arbre du printemps change en effet le paysage terne du long hiver avant d'entamer sa décrépitude à la suite d'une saison chaude qui le transforme en fruitier. Suivant la conception métaphysique, la représentation de la chose, à savoir son image dans l'esprit, ne peut que nous confirmer l'écart qui la sépare de sa matière toujours inchangée.

Nous savons que la représentation est la résultante de la pensée qui pense la vérité à l'aide du concept de conformité entre chose et intellect humain : *veritas adaequatio intellectus ad rem*. Penser l'image comme représentation est en fait instituer l'imagination dans le registre de la perception *reproduite*. L'image est la mémoire de la chose. «On pourra, écrit Taine dans *De l'Intelligence*, employer divers termes pour l'exprimer, dire qu'elle est un arrière-goût, un écho, un simulacre, un fantôme, une *image* de la sensation primitive»; et il ajoute «peu importe : toutes ces comparaisons signifient qu'après une sensation provoquée par le dehors et non spontanée, nous trouvons en nous un second événement correspondant...»². Tel est le rapport conçu entre

² Taine, Hippolyte, *De l'Intelligence*, tome II: «des images», ch.I, § I., Hachette, 1870.

perception et imagination : la répétition mentale, c'est-à-dire la re-présentation.

L'image est la perception, quoique affaiblie, de l'objet extérieur. Elle résulte de la reproduction en jeu dans la perception en dehors de la présence effective du monde extra-mental. L'organisme est le site où résonne la chose précédemment perçue et exposée aux sens. L'imagination ne peut que se rapporter au monde environnant.

Mais qu'y a-t-il avant la perception? Voilà l'aporie de la théorie de la représentation. L'organisme vital affronte-t-il *ex nihilo* les stimuli qui lui font signe de l'extérieur? Par quel moyen parvient-il à s'offrir à leur sollicitation? Ici l'empirisme s'opposera au transcendantalisme. La *tabula rasa* de Condillac qui soutenait le statut *ex nihilo* de la perception va se constituer comme rivale du système des élaborations rationnelles de la philosophie transcendantale. Loin de la naïveté conceptuelle de Condillac, les empiristes anglais vont développer systèmes et théories afin de maintenir le même principe de *ex nihilo* de la perception ainsi que sa suprématie.

Peut-on assimiler l'imagination à la perception? Les subtiles études phénoménologiques prouvent le contraire. L'imagination, tout comme la perception, est un acte avec une *intentionnalité* propre. Husserl démontre avec force et raison que l'essence constituante de chaque acte réside précisément dans ce qu'il a d'intentionnel. L'intentionnalité est le rapport intrinsèque entre le sujet percevant et l'objet perçu. Dans chaque acte, le sujet acquiert un statut distinct. Il en va de même pour l'objet dont le statut varie d'un acte à l'autre. Le sujet-souvenant n'est pas le même que le sujet-en-train-de-percevoir.

C'est sur cette arrière-pensée phénoménologique que Sartre va asseoir sa distinction radicale entre imagination et perception. «Les auteurs classiques nous donnent, dit-il, l'image comme une perception moins vive, moins

claire. Nous savons à présent que c'est une erreur...»³. Si, comme la phénoménologie nous apprend, chaque acte se rapporte à une relation intrinsèque entre un sujet (*noèse*) et un objet (*noème*), autrement dit, si chaque acte est une conscience *de* quelque chose (*intentionnalité*), alors l'imagination, tout comme la perception, est un acte se définissant dans sa spécificité. Et la description *eidétique* devrait pouvoir nous donner la possibilité de saisir *l'essence* de l'imagination en ce qu'elle a de proprement *constituant*. Car penser que l'image est la reproduction de la perception ne pourra en aucune manière nous autoriser à l'assimiler à cette dernière. La chose perçue diffère de la chose représentée. De même le sujet percevant est autre que le sujet imaginant. Chez l'un, comme chez l'autre, il s'agit à chaque fois d'une autre intentionnalité, c'est-à-dire d'un autre mode de rapport à la chose.

On serait en droit de se demander pourquoi une telle distinction, pourtant aussi judicieuse qu'évidente, n'a pas eu toujours le mérite de retenir l'attention des auteurs. Pourquoi a-t-on tendance à assimiler image et perception? La seule différence qui semble avoir été retenue au cours des siècles concerne le caractère affaibli des images. Celles-ci n'acquièrent pas la possibilité d'amener la chose à sa pleine présence visuelle. L'image est la sensation de l'événement auparavant vécu qui est «semblable, dit Taine, à cette même sensation, quoique moins fort, accompagné des même émotions, agréables ou déplaisantes, à un degré moindre, suivie des mêmes jugements et non de tous. La sensation, poursuit Taine, se répète, quoique moins distincte, moins énergique et privée de plusieurs de ses éléments»⁴. Ainsi à part ce caractère affaibli, n'y aurait-il pas de différence entre perception et image comme sa représentation? Ce principe, pris pour évident, est contredit par l'activité onirique où l'image apparaît dans toute sa vivacité. C'est

³ Sartre, J.P., *L'imagination*, Gall. (folio), 1986, p.38.

⁴ *De l'intelligence*, livre II, ch.1, § 1.

afin d'expliquer une telle vivacité que Freud recourt au concept de régression lors du sommeil⁵. Nous reprendrons ultérieurement la question de vivacité des images au sein du rêve.

D'où vient donc une telle assimilation entre image mentale et perception? La réponse réside dans ce que Sartre appelle *illusion d'immanence*: «Au premier coup d'œil de la réflexion, explique-t-il, nous allons nous apercevoir que nous commettons, jusqu'ici, une double erreur. Nous pensons, sans même nous en rendre compte, que l'image était *dans* la conscience et que l'objet de l'image était *dans* l'image. Nous nous figurions la conscience comme un lieu peuplé de petits simulacres et ces simulacres étaient les images. Sans aucun doute, l'origine de cette illusion, conclut Sartre, doit être cherchée dans notre habitude de penser dans l'espace et en terme d'espace. Nous l'appellerons: *illusion d'immanence*»⁶.

Le système de Hume constitue le plus haut degré d'une telle croyance: *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*. Nous assistons chez lui à la naissance, préfigurée chez Descartes, du psychologisme. Dans la dichotomie cartésienne opérée entre la pensée et l'image, Hume écarte la première pour ne conserver que la seconde comme étant le seul fait de l'âme. Il n'existe dans l'esprit que des impressions, c'est-à-dire des images venues du monde sensible pour être reliées entre elles suivant un certain ordre. Dans ce monde interne, qui ne fait que refléter celui de l'extérieur, il n'y a que l'accumulation des images-choses ordonnées selon la loi de congruité, de ressemblance ou de causalité. Cette loi associationniste est imposée par le monde externe, à partir de la physionomie même des choses et de leur casuistique. Ainsi la pensée de Hume est-elle un système ontologique affirmant une identité radicale entre fait psychique et chose externe. Elle en vient à nier l'existence même de

⁵ Cf Freud, S., *L'interprétation des rêves*, PUF, 1966, ch.VII.

⁶ J.P. Sartre, *qat*, p.17.

toute pensée dans la mesure où celle-ci ne se trouve dans aucune impression sensible.

L'associationnisme barre, dès lors, tout accès à l'essence de l'homme dont la présence au monde ne s'effectue que parce qu'elle est en même temps présence à son propre être. L'homme n'est pas tout uniment reflet du monde. Celui-ci n'est pas réductible à un ensemble de choses dont lui-même. Le monde n'existe qu'en fonction de l'horizon ontologique de l'homme, toujours-déjà ouvert à lui. Cette ouverture se transforme chez Hume en duplication du monde matériel. Telle sera désormais la pensée dominante aux Temps Modernes. L'illusion d'immanence aura ainsi constitué le principal jalon des sciences ayant affaire à l'homme. La logique cédera progressivement place à la psychologie, l'homme devenant son propre centre d'intérêt.

D'une certaine manière, nous retrouvons le même psychologisme chez Bergson qui voudrait ménager toutes les transitions entre le point de vue psychologique et le point de vue physique⁷. Autant l'image pour Hume est ce qui ne se produit que pour répéter le monde matériel, autant pour Bergson, elle n'est autre que ce même réel qui m'est donné *intuitivement* et immédiatement. Au premier abord, une telle comparaison entre Hume, l'empiriste, et Bergson, l'idéaliste, semblerait contradictoire. Mais, l'idéalisme chez ce dernier n'est que l'envers du réalisme du premier. Cela tient à l'oscillation bergsonienne entre l'image en tant qu'aperçue, venue du monde extérieur, et l'image comme donnée immédiate de la conscience. Ce «réalisme idéaliste» est à la fois l'immanence de l'image et sa transcendance. La confusion ontologique est dès lors à son comble. La problématique essentielle de cette philosophie demeure celle des empiristes. Au-delà de son vitalisme romantique, Bergson épouse le point de vue empirico-scientiste qu'il tente lui-même de récuser en tant que métaphysique. Car, en tant

⁷ Cf Bergson, H., *Durée et simultanéité*, PUF, 1968.

qu'esprit, l'homme est pour Bergson co-extensif au réel. Mais le réel n'est autre chez lui que l'ontique. *Matière* et *mémoire* se confondent tout en restant dans la mouvance de la pensée cartésienne qui scinde l'être en *res cogitans* et *res extensa*. Chez Bergson l'image est en effet *la représentation à même la chose à représenter*. L'imagination est l'acte de saisir le réel sur le mode d'un mélange entre *Matière et mémoire*. Bergson, c'est l'empirisme mystique dont les préjugés restent autant critiques qu'ininterrogés. Il veut réintroduire la psychologie intuitive dans les constructions théoriques de la physique. Mais, une telle entreprise ne repose que sur le profond malentendu consistant à confondre le temps en tant qu'intuitionné dans la durée et le temps tel qu'il est représenté dans la théorie relativiste d'Einstein. Bergson en vient à occulter le sens du temps comme horizon de l'être au profit d'une conception physique basée sur la durée et ses avatars, à savoir la simultanéité, la *contraction* des longueurs, la *dilatation* et la *dislocation*. Cette occultation demeure tributaire de la conception *ontique* du monde où esprit et matière se mêlent dans une sympathie *vitalo-romantique*. Car l'imgo et l'imaginatio tendent chez lui à se confondre avec la matérialité de la chose elle-même. L'image étant la représentation à même la chose représentée. Les critiques bergsoniennes de la métaphysique et ses concepts abstraits s'avèrent dès lors nulles et non avenues, s'inscrivant dans un rapport dénégationnel à sa propre métaphysique.

Cet aperçu de la conception bergsonienne met en exergue la question essentielle concernant l'image et l'imagination. L'image est-elle chose transcendante ou n'est-elle qu'une entité immanente au sens moderne de ce qu'il est convenu d'appeler mentale? L'imagination, est-elle l'œuvre d'une subjectivité en divorce avec le monde ou émane-t-elle de ce même monde sous forme de représentation et d'imitation? Soutenir l'image comme représentation conduit à l'aporie de l'imagination dite créatrice. Or quel est le statut ontologique de l'image?

Aussi longtemps que la question concernant ce statut restera dans l'ombre, l'image ainsi que l'imagination se raviront à leur secret et demeureront fermées à notre interrogation. C'est à Kant que revient le mérite de poser explicitement la question ontologique de l'image.

§ II. *Kant et la compréhension intime du monde*

Quel est le rapport entre perception et imagination? L'image relève-t-elle du sensible ou peut-elle être reléguée à l'entendement? Peut-on, au-delà de cette dichotomie entre sensible et intelligible, assigner à l'imagination une entité indépendante?

L'impulsion première de la philosophie kantienne provient de l'empirisme de Hume. La pensée de Kant et son système métaphysique, c'est la volonté du philosophe d'accéder à la raison profonde de ce qui rend le monde sensible possible.

L'un des traits constants caractérisant l'homme moderne réside dans sa foi en le monde sensible. Depuis Descartes jusqu'au XX siècle en passant par les philosophes dont il était question auparavant, la chose première demeure dans leur souci constant concernant la sensibilité telle qu'elle s'offre à l'entreprise humaine. Kant est l'apogée d'une telle interrogation. Si l'empirisme a un sens et si la transcendance du sensible est fondée, alors qu'en est-il de notre accès à ce même monde. La pensée kantienne est la philosophie de l'archi-transcendance, c'est-à-dire qu'elle est fondée sur l'existence irréductible du réel.

Le statut ontologique de l'image ne réside ni dans son immanence à l'homme, conçu comme être en déperdition du monde, ni tout uniment dans une transcendance n'existant que comme l'envers de l'immanence. L'image est la possibilité *a priori* du sensible. C'est cet accès préalable de l'âme aux catégories telles que le temps, la substance, l'espace, la cause, etc., qui donnent ontologiquement sens à l'étant. C'est seulement à la lueur

de telles catégories que la chose vient en présence et que les données sensibles acquièrent leur immédiateté. «L'imagination, écrit Heidegger dans son commentaire de *La critique de la raison pure*, forme d'avance, préalablement à l'expérience de l'étant, la *vue* de l'horizon d'objectivité. Cette formation de la *vue* dans la forme [*Bild*] pure du temps n'est pas seulement, poursuit Heidegger, préalable à telle ou telle expérience de l'étant, elle possède d'emblée et à tout moment *toute expérience possible* de celui-ci»⁸. Cette *vue de l'horizon*, qui forme la condition d'apparition du sensible en tant que phénomène, est nommée *image pure* ou *schème*. L'image dont il s'agit assure la possibilité *a priori* de la chose intuitionnée. Elle diffère de l'image au sens de figure particulière de chaque étant en ceci qu'elle la rend possible d'accès.

Chez Kant, l'imagination est une puissance possédant toutes les caractéristiques de la perception. Elle différencie, compare et combine, mais en l'absence de la chose. Tout comme la perception, elle est une faculté d'intuition qui se rapporte à l'étant. Dès lors, elle «...ne forme que la vue d'un objet possible»⁹. A la différence de la perception qui est l'intuition immédiate des données sensibles dans leur présence effective, l'imagination n'a affaire qu'à *l'aspect*, quoique toujours sensible, de l'étant.

Kant appelle *esthétique transcendantale* l'étude de l'image pure, c'est-à-dire de la condition *a priori* de l'expérience à l'aide du schème de la chose. Le schème, on le verra plus loin, conserve dans l'imagination le caractère sensible de la chose tel qu'il est donné dans la perception. C'est ainsi qu'en tant qu'image pure, il n'est ni simplement une entité immanente de l'âme ni tout uniment chose transcendante, c'est-à-dire indépendante de la présence de l'homme comme sujet de connaissance. Le schème pur en tant qu'*a priori* de l'expérience relève de l'esthétique, c'est-à-dire de l'étude de la sensibilité transcendantale dans la mesure où il dépasse la

⁸ Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953, p.190.

⁹ *Op. cit.* p.189.

dichotomie traditionnelle entre immanence et transcendance. Telle est le «renversement copernicien» de Kant dans le domaine de la pensée métaphysique. Ce n'est ni l'empirisme naïf d'un Hume ni l'idéalisme infatué d'un Berkeley, mais la philosophie transcendantale qui parvient à porter au dévoilement l'appartenance mutuelle de l'homme et du monde. L'esthétique transcendantale repose ainsi sur le principe suprême selon lequel les conditions de l'expérience en général sont en même temps celle des objets de l'expérience.

Cette entre-appartenance fait écho à celle existant entre imagination et perception. Chez Kant ces deux facultés de l'âme sont inséparables et solidaires l'une de l'autre. Jamais la perception ne pourrait s'effectuer en dehors de cette puissance qu'est l'imagination. L'étant n'est pas tout simplement exposé à l'homme, conçu comme pur réceptacle du monde extérieur. C'est l'imago et l'imaginatio qui rendent possible la reconnaissance du sensible. Grâce à elles, la perception unifie la dispersion régnant dans le site des étants. L'imago et l'imaginatio sont les empreintes *a priori* du sensible. Elles lui confèrent sens et raison d'être. L'intime accord entre homme et monde est tributaire de cette confluence unificatrice qui préside au rapport entre les deux facultés en question.

L'imaginatio n'est pas illusion; elle est une façon insigne d'être-dans-le-monde. Sa solidarité avec le monde nous apprend que la pure perception n'est autre que se perdre au milieu des choses. L'image étant la possibilité d'accès au sensible. Cet accès préalable ou *a priori* permet à Kant de parler de schème ou image pure.

A présent, il convient d'étudier de plus près la conception kantienne de l'image afin de voir si elle est en mesure de nous avancer dans le chemin que nous nous sommes proposés.

L'imagination est la puissance qui nous offre l'image de l'étant. Or celle-ci est-elle la même sans l'imagination ou diffère-t-elle de la *vue* de la chose? L'expression «schème ou image pure» nous révèle que Kant confère à

l'image de l'imagination une différence par rapport à la vue ou à l'aspect simple de l'étant. Mais, ne sommes-nous pas en train de dévier par rapport à la découverte kantienne concernant la transcendantalité de l'imagination? En maintenant la différence entre image imaginée et image des étants particuliers, ne tomberons-nous pas dans le piège qu'est la conception scissionnaire de Descartes entre substance matérielle du monde extérieur et substance pensante? En quoi pourrait trouver son fondement la distinction établie entre schème et image?

L'image possède toujours le caractère d'écécité. Elle est toujours un ceci-que-voici, inséparable de l'étant particulier dans son aspect. Ce particularisme ou cette ecécité est même la condition première de l'appréhension de l'étant comme tel. La vue de cette cruche lui appartient de façon intrinsèque. C'est cela même qui me permet de me trouver face à elle et non pas devant un autre étant. Mais qu'est-ce qui prouve que cet étant-là est une cruche et non pas autre chose? C'est que le «ceci» de cet objet me renvoie immédiatement à tout autre ustensile ayant la même vue et le même aspect lui conférant l'usage qui lui est propre. L'écécité de cette cruche est elle-même une référence à toute cruche possible. Elle contient pour moi *le schème* de tous les étants du monde qui se rangent sous la même appellation. La chose intuitionnée dans sa singularité la plus intime reste non seulement tributaire du schème que lui confère mon imagination, mais en plus elle en émane. Y-a-t-il d'abord *la maison* afin qu'ensuite il y ait cette maison-là? Ou la question devrait-elle être inversée? C'est là toute la force du renversement kantien concernant la transcendantalité du monde et le rapport mutuel de l'homme et du monde. Le schème comme image pure et *a priori* est en accord avec tous les objets auxquels il se réfère.

Ainsi l'image sensible de l'étant a-t-elle toujours une fonction régulatrice qui se réfère à son schème applicable

à toute autre image et à tout autre étant lui ressemblant. Le divers de l'image rappelle incessamment l'unité du schème. Le sensible et l'imaginé trouvent leur teneur unifiante dans la transcendantalité du schématisme. «Le schème d'un concept pur de l'entendement [...] n'est que la synthèse pure, fait conformément à une règle de l'unité par concepts en général, règle qui exprime la catégorie, et il est un produit transcendantal de l'imagination qui concerne la détermination du sens interne en général d'après les conditions de sa forme par rapport à toutes les représentations en tant qu'elles doivent s'enchaîner *a priori* dans un concept, conformément à l'unité de l'aperception»¹⁰. Cette autorégulation, inscrite au sein du schème pur, est le fondement de la possibilité de la reconnaissance de chaque objet. Dès qu'apparaît l'image ou la vue d'un étant, elle rappelle son schème correspondant et nous conduit à la familiarité intrinsèque qui unifie l'ensemble des étants de la même catégorie. La vue de cette maison-ci est un renvoi immédiat à toutes les maisons possibles dont le schème est responsable de leur reconnaissance. Cette régulation est prédéterminée par le schème ou l'image pure du concept maison. La régulation est ici une fonction, elle n'apparaît pas thématiquement. Le sujet la trouve et il n'a de cesse de la retrouver dans sa fonction même. La vue de cette maison ne produit pas en moi la réflexion qui consisterait à dire me voilà devant cet objet particulier dont je dois déduire qu'il est une maison puisque conforme au schème que j'en possède. Non, la vue de cet étant est immédiatement réglé en fonction de son schème en tant que *maison*.

Le schème kantien continue à demeurer une entité conceptuelle de base pour nombre de mouvements de pensée contemporains. Nous verrons qu'il est à la base du cognitivisme fonctionnaliste de Jerry Fodor¹¹. Il a également joué un rôle important dans les élaborations

¹⁰ Kant, E. *Critique de la raison pure*, PUF, Quadrige, 1986, P.153.

¹¹ Voir ci-après p.97 et suiv.

éthologiques de Lorenz¹². Plus récemment, il est introduit, quoique de façon discrète et discutable, sous l'appellation de *schèmes émergents* dans la théorie connexionniste¹³. Nous verrons qu'en effet seule cette dernière est en mesure d'expliquer, un tant soit peu, ce qui est propre à l'image onirique qui nous intéresse dans cet ouvrage. En se basant sur l'interrogation heideggerienne concernant la vérité au sens d'émergence (« *Aufgehung*») Francisco Varela introduisit ce concept au sein même de sa théorie connexionniste. Nous verrons que celle-ci est apte à répondre aux caractéristiques énigmatiques de l'image du rêve non seulement en ce qui concerne sa ludicité et son caractère inopiné, mais surtout sa créativité toujours renouvelée.

§ III. *Le schématisme kantien et l'imaginaire lacanien*

Le schème n'est pas l'image. Il est *la vue* régulatrice de l'image se produisant à même la perception sensible. Son ambiguïté est due à la fois à l'intuition saisissant l'objet et à sa fonction de régulation lui permettant d'embrasser d'une seule trame toute les images possibles de la même catégorie. Il est la possibilité essentielle de la figure (*la vue*) sous la bannière de laquelle se range l'ensemble des objets sensible lui appartenant. Tel est le sens de *l'imagination transcendante* appelée schématisme par Kant lui-même. Sa fonction consiste à relier la sensibilité à l'entendement. Elle est à la fois intuitive, régulatrice et généralisante. Ainsi se constitue la racine commune entre sensibilité d'un côté et aperception ou entendement de l'autre, c'est-à-dire les deux extrêmes pôles de la connaissance humaine.

En tant que faculté fondamentale, le schématisme ne dépend ni de la sensibilité ni de l'entendement. Ce sont plutôt ces deux facultés qui en dépendent. C'est

¹² Cf. Lorenz, K., *L'envers du miroir*, Flammarion (Champs), 1975.

¹³ Varela, Francisco, *Connaître les sciences cognitives*, Seuil, 1989.

l'imagination transcendante qui les rend possibles. Elle les régule et elle les élève au rang d'une généralisation insigne embrassant toutes les entités faisant partie de la même catégorie.

On pourrait se demander quel serait le sort de «cette fonction indispensable de l'âme», si Kant avait accès à la découverte saussurienne de la structure langagière ou à la tripartite lacanienne, à savoir le symbolique, l'imaginaire et le réel (RSI) ? Kant, aurait-il rangé le schème pur du côté du *signe* linguistique ou de celui de *l'imaginaire* ? Car l'imaginaire diffère, lui aussi, de l'image et de l'imagination. Nous ne pouvons pas le réduire au rang d'une instance, quoique tributaire de l'image, qui reflèterait simplement la *vue* sensible et empirique de l'objet. L'imaginaire lacanien est défini comme leurre et déviation dus à la fascination du sujet face à son semblable. Il est caractérisé à la fois par agressivité, fausse unité, tentative de maîtrise et érotisme.

La structure unifiante du schème pur s'oppose à la fausse unité que l'image procure au sujet dans l'imaginaire lacanien. Il faudrait, toutefois, aller au-delà de cette opposition et voir dans les deux types de trilogie, symbolique, imaginaire et réel (SIR) d'un côté et sensibilité, schématisation et entendement de l'autre, une affinité plutôt structurelle et formelle. Dans les deux constitutions ternaires, il s'agit d'un entrelacement intrinsèque qui, grâce à la solidarité de ses éléments, ne peut fonctionner que de façon unifiante, tel un nœud borroméen. Aussi bien dans l'une que dans l'autre, l'instance se rapportant à l'image occupe toujours la place intermédiaire. Déjà Aristote plaçait la φαντασια (image) entre αισθησις (sensibilité) et νοησις (entendement).

Le point de départ de l'imaginaire lacanien conçoit l'image en tant que spéculaire. L'unité qu'il offre n'est qu'apparente et ne dissimule que son extrême fragmentarité. Tout au contraire, l'unité requise chez Kant pour le schématisation transcendante est conçue comme la plus haute instance d'unification. Il occupe la

place prépondérante par rapport à l'intuition sensible et à l'entendement.

Cette place réservée à l'imagination transcendantale subit cependant, dans la deuxième édition de *Critique de la Raison Pure*, un changement radical afin d'accorder la suprématie à l'entendement. «L'imagination transcendantale a cessé, écrit Heidegger, d'accomplir sa 'fonction' en tant que faculté autonome, elle la remplit sous forme d'une opération de la faculté de l'entendement. Alors que, poursuit Heidegger, dans la première édition, toute synthèse, c'est-à-dire la synthèse en tant que telle, découle de l'imagination comme d'une faculté irréductible à la sensibilité ou à l'entendement, dans la seconde édition, l'entendement joue maintenant seul son rôle d'origine pour toute synthèse»¹⁴. La question qui se pose est de savoir pourquoi un tel revirement? Quel élément «négatif» contiendrait l'imagination pour répondre au renoncement kantien? Est-il possible qu'eu égard à la raison pure, le schématisme, si transcendantal qu'il soit, s'apparentait aux yeux de Kant à l'imaginaire au sens de leurre? Ne pourrions-nous pas supposer chez lui aussi le même rapport ontologique et déviationnel de l'image que chez Lacan? «Tel est, précise Heidegger, considéré à la lumière du problème fondamental de *Critique de la Raison Pure*, le sens substantiel d'une observation faite depuis longtemps par les commentateurs de Kant, observation qu'on formule d'ordinaire ainsi : Kant s'est détourné, dans la seconde édition de la *Critique*, de l'interprétation 'psychologique' au profit d'une interprétation plus 'logique'»¹⁵. Certes, comme le fait remarquer Heidegger, l'imagination n'est pas plus psychologique dans la première édition qu'elle n'est logique dans la seconde. Son revirement ultérieur peut, semble-t-il, s'expliquer plutôt à partir de l'opposition entre le logique et le

¹⁴ *Op. cit.* p.219.

¹⁵ *Op. cit.*, p.225.

psychologique et par la crainte de Kant qu'on le croit tombé dans ce dernier.

Le séminaire de Lacan en 1967 a justement pour titre *Logique du fantasme*. Celui-ci est-il sis dans l'imaginaire ou dans le symbolique? Déjà la conférence *subversion du sujet et dialectique du désir*, prononcée en 1957, définissait le fantasme comme «l'étoffe» du «je» où il faut entendre que le sujet éminemment symbolique se dote de l'imaginaire afin de donner lieu au fantasme. «Disons, écrit-il, pour relever la métaphore de Damourette et Pichon sur le moi grammatical ou en l'appliquant à un sujet auquel elle est mieux destinée, que le fantasme est proprement 'l'étoffe'¹⁶ de ce je qui se trouve primordialement refoulé, de n'être indicable que dans le *fading* de l'énonciation»¹⁷. Ce concept d'étoffe est repris dans *Logique du fantasme* sous le nom de «prêt-à-porter»¹⁸. La question qui se pose est de savoir si le «prêt-à-porter» pourrait s'apparenter au schème kantien. Nous avons, après tout, les fantasmes originaires (castration, séduction, scène primitive...) qui sont autant de *schèmes* au service des motions pulsionnelles inconscientes, au point où Freud les considérait comme propriétés phylogénétiques de l'humanité. Les fantasmes spécifiques du sujet que l'on découvre lors du travail clinique sont, en effet, censés se rapporter tous aux fantasmes originaires.

L'ellipse fondamentale du *je* en tant que refoulé¹⁹, instance éminemment symbolique, est articulée par Lacan, sous le terme «pas-je», avec le *agito* cartésien. Celui-ci subit à son tour une totale négation pour se transformer en un «je ne pense pas» (l'inconscient). Le fantasme est ainsi défini comme l'interférence entre le «je

¹⁶ D'après Damourette et Pichon, il existe deux modes d'*empersonnement*, c'est-à-dire deux sortes de *répartitions* des pronoms personnels en français : *ténué*(je, tu, il, ils) et *étouffé* (moi, toi, lui, eux). Cf Damourette, Jacques et Pichon, Edouard, *Des mots à la pensée, Essai de grammaire de la langue française*, Editions d'Artrey, 1970, § 2312 à 2321.

¹⁷ Lacan, J., *Écrits*, Seuil, 1966, P.816.

¹⁸ Lacan, J., *Logique du fantasme*, séance du 16 novembre 1966, Séminaire inédit.

¹⁹ Il s'agit évidemment de ce qui est convenu d'appeler *refoulement originaire* se distinguant du *refoulement proprement dit*.

ne suis pas» (le fading, la disparition du sujet) et le «je ne pense pas» (le refoulement, l'inconscient). A l'aide de l'énoncé de Morgan et de la logique mathématique des ensembles, Lacan parvient à une logique d'énonciation grammaticale qui transforme le cogito cartésien en un «ou je ne pense pas (ou je refoule, c'est-à-dire je n'en veux rien savoir) ou je ne suis pas (là où il y a retour du refoulé, je subis en tant que sujet la disparition, le *fading*)». Dans cette formulation, Lacan prend acte de la tradition philosophique d'après laquelle la pensée est solidaire de l'être²⁰.

L'interférence ou l'intersection lacanienne entre le «je ne pense pas» et le «je ne suis pas» fait écho à l'imagination transcendantale de Kant qui la situe, rappelons-le, entre l'intuition sensible (l'être de l'étant) et l'entendement (la pensée). Dès lors, Lacan développe, sous une forme inversée, une ontologie du fantasme.

Mais revenons un instant en arrière. Que signifie «l'étoffe» du «je» que constitue le fantasme? Cette étoffe, Lacan la nomme également l'objet «a». Celui-ci est le résultat de l'intersection entre le sujet barré (§ le «je ne pense pas») et le «grand Autre» barré (A, le «je ne suis pas»). A l'intérieur de cette intersection se trouve l'objet «a» en tant que *reste*

Reprenons à présent la question à laquelle nous avons auparavant fait allusion. Quel est le fondement de la trilogie que l'on attribue, depuis l'aube de la pensée métaphysique, à la structure de la connaissance humaine? Est-elle une fatalité découlant de cette pensée ou reflète-t-elle l'essence même de l'homme dans son intime rapport à l'être? Cette structure ternaire se transforme chez Descartes et bien d'autres en dualisme. Serions-nous en droit d'assimiler la trilogie au dualisme? Le troisième terme occupe toujours la place intermédiaire. Le mérite de Kant dans sa trilogie d'intuition, d'imagination et d'entendement était, du moins dans la première édition

²⁰ *Ibid*. Séance du 11 janvier 1967.

de *Critique*, de démontrer qu'intermédiaire ne signifie pas secondaire. Bien au contraire, l'imagination transcendante est conçue dans sa haute autonomie, laquelle ne fait qu'unifier dans un ensemble structurel les deux autres éléments dont elle est l'assise fondamentale. Mais, Kant va encore plus loin. Ces deux autres éléments (la sensibilité et l'entendement) ne sont que les différentes fonctions de la seule et même chose. La structure régulatrice et intuitive est au cœur du fonctionnement du schématisme. Elle ne vient pas pour s'y ajouter. Ne s'agit-il pas de la suprématie de l'imagination sur l'intuition empirique et l'entendement? C'est ainsi que Heidegger lui attribue la volonté d'instaurer le fondement de la métaphysique. La deuxième édition de la *Critique* où règne la suprématie de la raison pure, serait alors le renoncement métaphysique d'une telle instauration.

Renouvelons notre question initiale : où se situe le fondement d'une telle trilogie? Nous l'avons ramené au dualisme assignant au troisième terme le rôle d'intermédiaire. De quelle force et de quelle impulsion une telle pensée tire-t-elle son origine? Cette fatalité n'émane-t-elle pas de la facticité du genre de l'être de l'homme lui-même? Celui-ci ne se retrouve-t-il pas toujours et encore devant sa *divisio*, laquelle fonde son rapport au monde? Ce trait inhérent à son essence ne le met-il pas constamment face à l'énigme de l'être à laquelle il n'a de cesse d'avoir accès en tant que question? N'est-il pas sommé de répondre, sous mode d'être-au-monde, à cette lancinante convocation qui constitue son «dualisme», à savoir sa division? Celle-ci s'inscrit en effet dans ce qui rassemble le verbe (l'entendement) et l'image (la sensibilité) tout en les séparant. Sans être interrogée comme telle, elle domine la conception neurologique du cerveau depuis la découverte des aires de langage par Broca d'abord et par Wernicke ensuite²¹. La différence

²¹ Voir ci-après *la dissymétrie cérébrale* (p.273 et suiv.) selon laquelle *l'image* et *le langage* sont respectivement attribués au fonctionnement de l'hémisphère droit et gauche.

établie par Freud entre représentation de chose et représentation de mot n'est pas étrangère à cette conception neurologique. Mais nous verrons que la question essentielle n'est ni dans leur séparation ou leur rassemblement ni dans l'hégémonie de l'un par rapport à l'autre, mais bien plutôt dans le rapport équivoque et *émergent*²² qui les occulte autant qu'il les dévoile. De leur rencontre émerge en effet des phénomènes à chaque fois nouveaux sans trahir leur déterminisme structural. Nous verrons que seule une telle conception est en mesure de cerner l'énigme de l'image onirique qui nous intéresse tout particulièrement dans le présent ouvrage.

§ IV. Débats à propos de l'image mentale

Il est étonnant de constater que le concept de *représentation*, qui occupe une place si prépondérante dans la pensée des Temps Modernes, en arrive à subir un revers si important au cours du XX^e siècle. Aristote avait déjà déclaré que «l'esprit ne pense jamais sans image (φαντασμα)»²³ Ainsi depuis Descartes, en passant par les philosophes tels que Leibniz, Locke, Hume ou encore Spinoza, Kant..., l'entendement était-il d'une manière ou d'une autre ramené à la représentation. Dans son *Traité sur l'homme*, Descartes situa le *sensus communis* d'Aristote et l'imagination au niveau de la glande pinéale. D'après lui, les idées (images) en viennent à s'inscrire sur la surface du troisième œil, à savoir sur la dite glande. Mais curieusement c'est au XX^e siècle que cesse l'hégémonie de la représentation comme pierre angulaire de l'entendement humain. Deux éléments majeurs ont contribué à un tel changement : l'essor de la *linguistique* et le retour en puissance de la *logique formelle* dès le début du

²² Au sens de ce que Francisco Varela appelle *émergence* (voir Varela, Fr., *L'inscription corporelle de l'esprit, Sciences cognitives et expérience humaine*, Le Seuil, 1993). Ce concept est emprunté, faut-il le rappeler, à Heidegger et à son commentaire sur l'aphorisme de Héraclite concernant la vérité au sens *d'aléthéa* (dé-voilement). Cf Heidegger, M., *Essais et Conférences*, trad.fr., Gall. 1958.

²³ Aristote, *De Anima*, Vrin, 1992, 431a, 15-20.

XX^e siècle. Saussure sut se détourner du mode d'interrogations philologiques, si développé au cours du XIX^e siècle. Il parvint à imposer l'étude formelle du langage aux investigations diachroniques des langues telles qu'elles constituaient l'objet même de la philologie. La logique formelle domina, quant à elle, progressivement la pensée philosophique. *Les recherches logiques* (1913) de Husserl tentèrent d'établir les bases constitutives de la connaissance humaine depuis l'intuition pure et à partir d'une logique phénoménologique distincte de toute réduction psychologiste. La même année Wittgenstein envoyait le manuscrit de son *Tractatus logico-philosophicus* à Bertrand Russel. Le livre fut conçu dans l'idée d'en finir, une fois pour toutes, avec les problèmes philosophiques à l'aide d'une logique formelle faisant appel aux élucidations linguistiques. Les investigations de Wittgenstein faisaient suite aux travaux de Frege, de Whitehead et de Russel, lesquels entendaient fonder une logique formelle à partir des principes mathématiques. Si opposés qu'ils soient au mouvement phénoménologique husserlien, les adeptes de la philosophie analytique partageaient le même rejet de concevoir l'entendement humain depuis la représentation. Cette parenté est attestée par la correspondance qui nous est parvenue entre Frege, le père de la philosophie analytique, et Edmund Husserl, fondateur de la phénoménologie²⁴.

Sur un autre plan, réfutant toute approche mentaliste, le béhaviorisme de Watson écartait du même coup tout recours à la représentation afin d'expliquer le comportement humain. Parallèlement, les théories sur l'intelligence artificielle adoptèrent le langage computationnel afin de doter leurs robots de capacité à résoudre les problèmes qui leur étaient posés. La computation s'opposait, dès lors, à la représentation. Désormais, ce n'étaient plus les ordinateurs qui imitaient

²⁴ Frege-Husserl, *Correspondance*, Edition T.E.R., 1987.

l'intelligence humaine. Mais bien au contraire ils fournissaient les modèles censés expliquer le fonctionnement du cerveau.

A l'opposé des théories cognitivistes, les spécialistes des automates entendirent, depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, doter ceux-ci d'un comportement intelligent et autonome sans se soucier de savoir de façon rigoureuse comment ces machines pouvaient y parvenir. Seule compte en effet, pour le connexionisme, l'autonomie des réseaux et leur capacité à remédier aux problèmes de leur propre fonctionnement. Ce n'est plus le système computationnel qui prévaut, mais les connexions et leur rendement pratique comme tels.

Les sciences cognitives tentent, quant à elles, de saisir la syntaxe des modèles computationnels, c'est-à-dire leur langage symbolique calculatoire. A cet égard l'apport de la grammaire générative de Noam Chomsky est capital.²⁵

²⁵ La grammaire générative de Noam Chomsky est parmi les théories les plus éminentes dans le domaine de la linguistique au 20^{ème} siècle. Chomsky bâtit sa théorie sur un postulat explicite qu'il nomme *compétence linguistique*. Suivant ce principe toute recherche linguistique devrait prendre appui sur le fait que le sujet parlant possède un savoir intériorisé de la langue lui permettant de comprendre et de produire une infinité de phrases nouvelles à partir d'un nombre limité d'éléments. *La grammaire générative est la mise en avant explicite de ce savoir*, lequel résulte de tant de formes et d'éléments implicites chez le sujet parlant. Chomsky reproche à la grammaire traditionnelle sa portée *normative*. Car ce qui est en jeu pour lui, c'est la grammaticalité de la langue. Celle-ci désigne les éléments *structuraux* d'une langue qui détermine l'*acceptabilité* interne de la phrase pour le locuteur. Elle fait référence à l'intuition partagée par l'ensemble des personnes qui pratiquent la même langue. Dès lors, c'est la syntaxe qui est mise au centre de l'investigation linguistique. En termes plus exacts, la sémantique, la syntaxe et la phonologie se rejoignent pour la première fois au sein d'une théorie linguistique. ⇒

Deux éléments essentiels du système chomskien le font appartenir au mouvement cognitiviste : considérer le langage comme un *système cognitif* dont les transformations génératives sont formalisées en tant qu'*entités calculatoires*. Malgré le rejet du béhaviorisme et l'adhésion à la conception mentaliste du langage, qui concède à celui-ci un caractère interne ayant une réalité en soi, Chomsky conserve la logique formelle et l'opérativité des éléments des systémiques munie d'un haut degré de généralité, c'est-à-dire les principes même du cognitivisme. Sa grammaire transformationnelle est en effet bâtie sur un concept cognitiviste majeur, à savoir l'*inférence*. Grâce à ce concept, les entités langagières se constituent en un système d'où on peut inférer les éléments toujours plus simples afin d'arriver à l'armature même du langage. L'institution à laquelle est attaché le nom de Noam Chomsky, à savoir le *Massachusetts Institute of Technology* (M.I.T.), est devenu un des hauts lieux du

D'après cette grammaire transformationnelle, ce sont les processus symboliques non-conscients qui déterminent la pensée humaine. Pour Chomsky, non seulement ces processus sont inhérents à l'entendement, mais encore ils possèdent un caractère inné. Il s'agit, dès lors, d'une structure langagière innée, dotée d'une grammaire universelle grâce à laquelle l'apprentissage de la langue s'avère possible. Selon la terminologie chomskyenne, la langue que nous parlons concrètement appartient à la *grammaire superficielle*. Elle n'existe que grâce à la *grammaire profonde* qu'est la structure universelle et innée à la base de toutes langues naturelles. C'est à Jerry Fodor que revient l'articulation et l'approfondissement philosophique de cette théorie.

§ V. *De Kant au cognitivisme (J.Fodor)*

Se réclamant de Descartes, Fodor s'en prend violemment à la philosophie empiriste de John Locke pour situer son propre système de pensée au cœur de la tradition mentaliste. Sa critique vise également le béhaviorisme de Gilbert Ryle qui assimile le mentalisme au dualisme cartésien concernant la matière (*res extensa*) et l'esprit (*res cogitans*). «Ryle pense, écrit Fodor, que le mentalisme et le matérialisme s'excluent mutuellement. J'ai démontré ailleurs que le fait de confondre le mentalisme avec le dualisme est le péché originel de la tradition découlant de la philosophie de Wittgenstein»²⁶. Pour Fodor penser qu'il y a des états mentaux ne signifie pas croire en deux substances en divorce l'une avec l'autre. Le fonctionnalisme dont il se réclame est régi par l'interdépendance du corps et de l'esprit. Son fonctionnalisme lui permet d'admettre, tout comme son prédécesseur, Noam Chomsky, la modularité des états mentaux, lesquels sont dotés d'un système de

mouvement cognitiviste. En dépit des critiques sévères des cognitivistes dont elle a fait l'objet, sa pensée reste parmi les jalons les plus forts du mouvement en question.

²⁶ Fodor, Jerry, *The Language of thought*, Harvard University Press, 1975, p.4.

représentation computationnelle et symbolique se rapprochant du mode de fonctionnement des ordinateurs. Selon Fodor, l'esprit est structuré en divers systèmes de traitement d'information symboliques et abstraits, ce qui le rapproche du mécanisme computationnel de l'intelligence artificielle. Mais l'esprit est un tout que l'on ne peut diviser en ses composants. Il montre avec force que toutes les tentatives depuis Locke de parvenir à identifier ces composants ont échoué. Seule compte pour lui la modularité de l'esprit. Celui-ci est régi par un *langage mental*, appelé par Fodor *mentalesè*, grâce auquel l'organisme en vient à saisir le monde extérieur.

La théorie computationnelle de l'esprit humain prit son impulsion initiale, faut-il le rappeler, dans la pensée d'Alan Turing suivant laquelle *toute cognition est de nature logico-algorithmique* susceptible de permutation mathématique au sein d'une syntaxe cohérente et vérifiable par définition. Le système de Fodor pour l'entendement comporte trois composants majeurs: *l'idée de Turing* la *grammaire générative* de Noam Chomsky avec son principe de *modularité* massive des différents processus mentaux et enfin l'idée d'*adaptabilité* découlant du dit principe.

Peut-on assimiler ce langage mental (*mentalesè*) de Fodor à la langue que l'on parle? Sa réponse est négative. Pour lui, il ressemble sans doute dans son fonctionnement à la langue parlée, mais il ne saurait y être réduit. Pour emprunter la terminologie Kantienne, nous pourrions affirmer que le langage mental inné dont parle Fodor est la condition *a priori* de toute saisie ultérieure. Mais son fonctionnement computationnel nous interdit de l'assimiler au *schème* au sens kantien du terme. Fodor demeure pourtant sceptique quant à la possibilité d'appréhender les mécanismes internes au langage mental (*mentalesè*). Certes celui-ci pourrait théoriquement s'apparenter au thème kantien, mais son caractère supposé inné lui octroie un statut biologique et du coup l'éloigne de toute approche *a priori* à la base de la

conception kantienne. Car l'on peut doter l'entendement humain d'un caractère *a priori* sans lui assigner un statut inné, tributaire d'hérédité biologique. Mais une telle éventualité n'est pas abordée par Fodor. Il prend le caractère inné du langage intérieur (*mentalese*) pour acquis en le postulant comme tel. Une telle approche est, de toute évidence, plus cohérente pour un philosophe cognitiviste aux prises avec les neurosciences. Fodor semble pourtant se réclamer de trois philosophes majeurs, à savoir Emmanuel Kant (pour sans doute son schématisme transcendantal), Aristote (pour sa théorie rationnelle de la connaissance) et enfin Guillaume d'Ockham, l'influent philosophe des XIII^e et XIV^e siècles dont la pensée est dominée par le *nominalisme*. Suivant celui-ci, les concepts (les *universaux*) en viennent à avoir une existence matérielle grâce aux termes (aux signifiants) qui les représentent. S'appuyant sur *De l'interprétation* d'Aristote, Ockham développe les principes d'une sémiologie qui permet à l'homme d'exprimer matériellement le contenu de sa connaissance²⁷.

Nous avons précédemment posé la question suivante : si Kant avait eu recours à l'approche linguistique, quel lien aurait-il établi entre son schématisme transcendantal et le signe linguistique ? Pourrait-on à présent constater qu'une telle démarche s'accomplit dans le système du langage intérieur de Jerry Fodor ? Tout dépend assurément de la conception du dit langage intérieur. Celui-ci est-il structuré de la même manière que la batterie des signifiants dont dépend la langue naturelle que nous parlons ? Le signifiant étant constitué d'image acoustique, en est-il de même en ce qui concerne le *mentalese* tel que Fodor l'entend ? Est-ce que pour Fodor le langage intérieur qui sous-tend les langues naturelles est un réseau computationnel de signifiants les articulant de façon logico-algorithmique ? Ou les composants symboliques du métalangage (*mentalese*) dont il est

²⁷ Cf Fodor, J., *L'esprit, ça ne marche pas comme ça*, Odile Jacob, 2003, p.28.

question sont-ils d'un registre non-sonore et non-linguistique? «Les modèles computationnels, écrit Fodor, supposent qu'il existe des systèmes représentationnels. Mais ce qui est certain, c'est que les systèmes représentationnels des organismes préverbaux et infra-humains ne peuvent pas être de l'ordre des langues naturelles [...] Elargir notre psychologie aux domaines infra-humains nous engage, par conséquent, à considérer des processus cognitifs autres que les langues naturelles, ces processus dont les systèmes représentationnels sont des intermédiaires»²⁸. Fodor tient à nous rappeler qu'un certain nombre de philosophes adoptent une opinion différente, pensant que ces phénomènes préverbaux relèvent bien au contraire de l'extension d'identités linguistiques et verbales.

Fodor écarte l'objection qui consiste à penser que son métalangage, dont dépendrait l'apprentissage de la langue naturelle, implique une régression à l'infini. Selon lui, au contraire de la langue naturelle, le langage intérieur n'est pas appris. Il est toujours-déjà su et n'appelle pas l'apprentissage. Autrement dit, il est inné. Pour illustrer le rapport et la différence entre les langues naturelles, apprises, et le *mentales*, Fodor donne, comme par hasard, l'exemple des ordinateurs dont le langage computationnel (logico-algorithmique) diffère des moyens langagiers qu'ils emploient afin de communiquer avec les usagers. Certes Fodor n'assimile pas l'homme à la machine computationnelle, mais son rapprochement concernant leur fonctionnement semble édifiant. «...ce qui est caractéristique de l'organisation des ordinateurs, c'est le fait qu'ils ne comprennent pas [les informations] par les mêmes langages dans lesquels ils computent et ils ne computent pas par l'intermédiaire des langages qui leur permettent de communiquer. La situation habituelle est la suivante. L'information s'obtient à l'aide des codes computationnels et ceci par l'opération des systèmes de

²⁸ *Ibid.*, p.56.

compilation qui sont, en effet, les algorithmes de traduction effectués par les langages programmés, 'compris' par la machine. A s'en tenir à ce que j'étais en train d'avancer, ces remarques sont dans une large mesure aussi valables pour les mécanismes par lesquels les êtres humains échangent les informations via les langues naturelles»²⁹. Nous y reviendrons.

Quels sont finalement la nature et le fonctionnement du langage intérieur dont parle Fodor? Quels sont son contenu et son agencement? Le livre de Fodor, *Le langage de la pensée*, tel que nous venons d'en parler à grands traits, procède de manière *déductive* afin de parvenir à prouver non seulement l'existence du métalangage, mais aussi sa pertinence. Le *mentalese* possède un caractère formel et une structure symbolique et, à ce titre, il s'approche de la langue naturelle sans s'y réduire. C'est pourquoi Peter Carruthers, l'un des critiques de la thèse de Fodor, écrit ceci: «...Fodor ne possède, en définitive, pas d'argument décisif pour sa thèse suivant laquelle le mentalese constitue le langage de la pensée; par défaut d'un tel argument, c'est l'introspection qui l'emporte»³⁰.

Le livre de Fodor, *Le langage de la pensée* peut être considéré d'une grande importance. Celle-ci réside plus dans les interrogations qu'il soulève que dans ses argumentations qui sont, somme toute, cognitivistes et basées sur une logique computationnelle. Les interrogations dont il s'agit ne sont pas formulées comme telles. Et c'est là qu'il faudrait situer son apport magistral. C'est à travers les articulations de son auteur que l'on saisit l'impulsion philosophique qui l'anime. Quelle que soit la forme et le genre d'argumentation que prendra une théorie sur l'entendement humain, on restera sensible à la force qu'elle emploie à nous conduire au cœur d'un tel questionnement insigne; en témoigne *le langage de la pensée*

²⁹ *Op.cit.* p.116.

³⁰ Cité in J. Fodor, *In critical condition*, Massachusetts Institut of Technology (MIT), 1998, p.63.

Le langage intérieur (*mentalesè*) de Fodor, défini comme un système représentationnel basé sur un savoir inné, symbolique et computationnel, ne nous apprend peut-être pas plus sur ce qu'est l'entendement humain que le schématisme kantien qui en constitue l'inspiration première. Le schème *a priori* est, disait Kant, «un art dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme. Cela tient au fait que la notion même de métalangage est sujet à précaution. Tout dépend de notre approche eu égard au langage. Le prendre pour un système logico-algorithmique, c'est-à-dire, computationnel, lui octroie un statut relevant du physicalisme en vigueur dans l'approche cognitive. Lui assigner le site où s'abritent les méandres du désir humain en constitue une conception toute autre.

§ VI. *Logique formelle et « lalangue »*

La théorie computationnelle de l'entendement est l'aboutissement d'un siècle et demi de recherche philosophico-mathématique. L'aventure débute par l'algébrisation de la logique grâce aux travaux de G. Boole et de A. de Morgan autour des années 1850. Peu de temps après, les recherches de Peirce et de Schröder s'y adjoignent. Mais la vraie démarche vers la formalisation de la logique est due à la publication du *Begriffsschrift* de Gottlob Frege en 1879. Les *Principles of mathematics* de B. Russel (1903) aboutissent aux mêmes résultats que le *Begriffsschrift*. Ainsi, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, le projet pour une philosophie analytique prend-il forme. L'ambition est de transformer les mathématiques en un système logique cohérent avec toute l'élaboration nécessaire que cela comporte. Cette formalisation est en vue d'arriver à une solution définitive en ce qui concerne la question de fondement de toute science admettant l'application des principes logico-mathématiques. Dès lors, la question du rapport entre

méthode et langage au sein des recherches scientifiques ne tarde pas à se poser. Wittgenstein sera l'apogée d'un tel questionnement.

Frege l'avait bien dit : «la logique doit établir sa juridiction sur les langues».³¹ Cette suprématie sera-t-elle au détriment de la langue ou l'élèvera-t-elle au rang d'une entité rigoureuse? «Le premier devoir du logicien, poursuit Frege, consiste à se libérer de la langue et à opérer une simplification»³². L'exigence de la simplification de la langue fut posée dès le début par les adeptes de mathématisation de la logique. Mais le dernier Wittgenstein dut y remédier si profondément que l'énigme de la langue s'imposa à ses interrogations.

L'exigence de la simplification de la langue s'avéra rapidement cause perdue. Ceci est vrai aussi bien pour les néo-positivistes que pour les linguistes, lesquels se mirent de plus en plus à adopter la logique mathématique dans leurs recherches. En revanche *l'explicité* de la langue demeure l'exigence première de tout formalisme logique. Tout concept à formuler doit être définissable afin de subir les règles régissant les permutations lors des opérations logico-mathématiques. Plus le système se complexifie, plus les termes doivent être explicités et moins la simplicité devient opérante. Celle-ci appauvrit la syntaxe et restreint le développement du système. Dès lors l'explicité et la simplicité demeurent réciproquement dans un rapport exclusif.

En ce qui concerne la logique formelle s'appliquant aux langues naturelles, il est évident que sa complexité devrait au moins être égale à celle de la langue qu'elle traite. Mais l'explicité demeure l'exigence première pour toute tentative de logicisation de la langue.

«En tout cas, nous n'avons pas le droit, écrit Fodor, de prendre pour un fait établi que la complexité [des langues naturelles] est *purement* superficielle dans le sens où nous pouvons aussi bien –sinon mieux- communiquer avec les

³¹ Frege-Husserl, *Correspondances*, trad.fr., Edition T.E.R., 1987, p.43.

³² *Op. cit.*, p. 43.

systèmes d'opération formelle plus simple. Cela est vrai dans les deux sens. Si nous ne pouvons pas admettre, poursuit Fodor, qu'une langue appropriée pour les représentations sémantiques doit être moins complexe que les langues naturelles, de même nous ne pouvons pas nous élever contre la possibilité de formaliser ces langues naturelles sous prétexte qu'elles sont très compliquées»³³. Fodor pense que pour représenter la forme logique d'une langue naturelle, il faudrait trouver son métalangage correspondant l'égalant en complexité.

Mais à regarder de plus près, nous constatons que le vrai problème dans le traitement d'une langue naturelle ne réside pas dans sa complexité. Malgré ce qu'en pensent les cognitivistes, c'est l'*équivoque* de la langue, plutôt que sa complexité, qui résistera à toute transformation computationnelle. Car l'équivoque est l'exact opposé de l'explicité exigée pour les systèmes de traitement logico-mathématique. Lacan dit que *la langue est une intégrale d'équivoques*. Celle-ci est intrinsèquement liée à la dimension désirante de l'être humain. La cognition est le terme par lequel les cognitivistes conçoivent ce dernier en tant qu'être doué de logique, celle-ci entendue dans le sens d'un système formel et archi-*rationnel*. *Ratio* (compte) était le terme commercial par lequel les Romains rendaient le logos grec³⁴. Ainsi est-ce à l'aide d'un registre comptable que le *verbe* et la *raison*, tels qu'ils s'appartenaient pour les Grecs l'un à l'autre, devinrent au fil des siècles compte et computation.

En tant que science objectivante, la mathématique thématise son objet. Celui-ci *se tient face* au sujet connaissant afin de manifester ce qui lui est propre en tant qu'ob-jet (*Gegenstand*). Dans ce face-à-face entre l'objet perçu et le sujet percevant, ce dernier diffère du premier. Que l'on conçoive cette différence en terme de représentation, de stimulation psycho-physique,

³³ Fodor, J., *Le Langage de la Pensée*, déjà cité, p.156.

³⁴ Cf. Heidegger, M., *Le Principe de Raison*, trad.fr. TEL Gallimard, 1962, p.269.

d'entendement, de rapport comptable..., il y aura toujours une entité qui se rapporte à l'autre et qui s'en différencie en même temps. Mais qu'en est-il lorsque l'objet en question est la langue que nous parlons, la langue avec laquelle nous nous exprimons, nous rêvons, nous aimons..., cette langue peut-on l'objectiver de façon à ce qu'elle se tienne face à nous? Ou y sommes-nous, au contraire, assujettis? Qui parle et qui écoute? Le *mentalese* en tant que métalangage n'est-il pas une façon inappropriée de nommer cette écoute qui nous habite et qui nous impose sa logique, nous interpellant sans cesse à nous rendre *compte* de la raison des choses? Dans cette interpellation tout semble entrer en ligne de *compte* d'une manière logique et raisonnable. Est-ce cette interpellation qui nous impose le pourquoi du monde et de nous-mêmes, un pourquoi ne cessant de nous suivre et de nous poursuivre? Heidegger disait que l'essence de la parole n'est pas dans le fait de parler, mais dans l'écoute. Nous sommes capables de la parole dans l'exacte mesure où nous sommes capables d'écoute. Dès lors nous y sommes plus assujettis que nous n'en sommes des sujets. Vu le caractère non-thématisable de la langue, de ma langue dans laquelle je baigne dès avant ma venue au monde, Lacan la désignait en un seul mot, *lalangue*³⁵. L'équivoque est le langage de lalangue, elle est le site premier du désir. La division du sujet est l'effet de cette équivoque épousant les vicissitudes inhérentes à son être désirant. Nous verrons que le rêve en constitue le lieu par excellence. Mais avant d'entreprendre l'étude le concernant, nous allons porter notre regard sur quelques théories actuellement en débat au sein des sciences cognitives concernant justement l'image mentale.

³⁵ Cf Lacan, J., *Encre*, Séminaire, Gallimard, 1973.

Qu'il s'agisse du mouvement phénoménologique visant le retour à l'essence de la chose telle qu'elle se donne dans l'expérience immédiate d'une intuition pure, de néopositivisme faisant de la mathématique la pierre de touche de toute la logique, ou encore d'autres courants de pensée, la majeure partie des philosophes modernes conçoivent, depuis le début du XX siècle, l'entendement humain comme relevant du langage et non pas de l'image. La découverte de l'inconscient se situe également dans une telle mouvance. Accordant au rêve le plus haut lieu de manifestation de l'inconscient, Freud découvrit que l'imagerie onirique servait essentiellement à la mise en image des procédés langagiers. Dès lors, s'arrêter à l'imagerie onirique et la considérer comme l'ultime expression de l'âme humaine en tant que lieu d'image saurait s'égarer dans ce qui est essentiel dans l'activité mentale de l'homme. La primauté du signifiant dans la clinique lacanienne octroie à l'image un statut narcissique la reliant à la méconnaissance d'un moi infatué en déperdition de lui-même.

L'assujettissement de l'image au langage formel a également joué un rôle prépondérant dans les recherches cognitivistes, qu'il s'agisse de l'image au sens visuel ou mental du terme. Dans ce qui suit, nous allons brièvement parler d'abord de deux systèmes opposés d'explication de l'image mentale et ensuite de deux autres concernant la genèse de l'image visuelle.

Il ne serait pas sans intérêt d'esquisser à grands traits le débat qui eut lieu dans les années 1970 à propos de l'image mentale. Deux partis s'opposèrent au sujet de la nature de l'image telle qu'elle se forme dans le cerveau, d'un côté le *picturalisme* de Stephen Kosslyn et de l'autre le descriptionnisme de Zenon Pylyshyn. Pour le premier, l'image mentale est *quasiment* analogue à la figure de l'objet telle qu'on la voit dans le monde extérieur. Pour le

seconde, ce n'est pas l'image extérieure de l'objet qui s'imprime ou qui se reproduit dans le cortex visuel, mais sa description symbolique. Précisons que les deux partis adverses s'inscrivent sous la même enseigne, à savoir ce qu'il convient d'appeler le représentationnisme computationnel. Les deux antagonistes partagent le même principe de similitude entre le cerveau et l'ordinateur.

Le picturalisme de Stephen Kosslyn consiste à croire que les images mentales sont formées de façon computationnelle en données bi-dimensionnelles et qu'elles fonctionnent de la même manière que les images graphiques sur l'écran des modems d'ordinateurs. Elles sont, d'après Kosslyn, mathématiquement «mappées» (*bitmap*) sur le cortex visuel primaire (VI). Ainsi les images mentales sont-elles censées se former (être mappées) de façon rétinotopique; c'est-à-dire qu'elles se structurent dans plusieurs aires du cerveau de la même manière que les «maps» se forment sur la rétine grâce à la concentration de particules lumineuses. La concentration se ferait de la même manière que le système des pixels sur l'ordinateur. Ces images perdraient de leur résolution dès lors qu'elles arrivent au cerveau.³⁶ La théorie de Kosslyn établit un rapprochement entre l'image mentale et la perception visuelle. «Nous possédons actuellement une somme énorme d'équivalences confirmant que l'imagerie emploie quelques-uns des mêmes sous-systèmes qui sont à l'œuvre dans la perception visuelle. L'idée que l'imagerie et la perception dépendent des mécanismes communs a été à différentes époques assez répandue et ce du moins depuis les écrits d'Aristote. C'est ainsi qu'elle fut intégrée dans la psychologie scientifique»³⁷. Ceci explique sans doute l'important accueil de la théorie de Kosslyn au sein de la communauté scientifique. Son truisme proviendrait du fait qu'elle est basée sur ce que Sartre, rappelons-le,

³⁶ Cf Kosslyn, Stephen M., Koering, Oliver, *Wet mind*, The Free Press, 1995.

³⁷ *Ibid*, p.131.

appelle *l'illusion d'immanence*. L'image mentale serait alors une entité analogue à l'image externe de l'objet perçu se reproduisant dans l'esprit sous forme d'impression. La découverte de la formation de l'image sur la rétine put en effet conforter une telle conviction.

La théorie de Kosslyn va à l'encontre de la quasi-totalité des courants philosophiques du 20^{ème} siècle qui suggèrent, au contraire, que la pensée n'a rien à voir avec l'image, c'est-à-dire qu'elle est d'ordre symbolique et relève, à ce titre, du langage. C'est ce qui explique la dispute qui a opposé la théorie de Kosslyn à celle défendue par Zenon Pylyshyn. Selon ce dernier l'image mentale ne requiert pas le recours à la figure de l'objet; elle se constitue en fonction de sa description chez le sujet qui le perçoit. Pylyshyn est d'accord sur un point avec Kosslyn. D'après lui l'image mentale est, de par sa constitution descriptive, tributaire du système computationnel, le même qui est en vigueur dans l'intelligence artificielle. Il se réclame dès lors de la même tradition que Jerry Fodor en ce qui concerne le métalangage.

Dans son ouvrage sur le débat entre Kosslyn et Pylyshyn, le philosophe cognitiviste, Michael Tye³⁸ soutient que les pixels dont serait composée l'image mentale, dans la théorie kosslynienne, pour former une quasi «photographie» de l'objet extérieur, n'a qu'une valeur informatique, c'est-à-dire symbolique. D'après lui la théorie de Kosslyn suggère plutôt la similitude entre les états mentaux et les états du cerveau et non pas l'analogie entre la figure de l'objet et son image mentale. C'est par le même genre d'argument que Pylyshyn en vint à penser que l'image mentale est une représentation quasi-langagière, la seule qui soit compatible avec le représentationnisme computationnel tel qu'il a été proposé par J. Fodor. Un des arguments majeurs en faveur du descriptionnisme de Pylyshyn est l'application

³⁸ Tye, Michael, *The imagery debate*, MIT Press, Cambridge, 1991.

des mêmes expérimentations des adeptes de Kosslyn sur les sujets non-voyants depuis la naissance. Les chercheurs auraient trouvé les mêmes résultats chez ceux-ci que chez les sujets voyants de Kosslyn. Quoiqu'il en soit, la théorie quasi-pictoraliste de Kosslyn semble avoir encore de bons jours devant elle. En témoigne le «pavé» qu'il a publié avec Oliver Koering³⁹ à la lecture duquel on a l'impression que les énigmes les plus déifiantes de l'esprit humain commencent à se laisser dévoiler par les recherches actuelles. Dans ses récents travaux, Stephen Kosslyn tente de s'éloigner du registre computationnel en faveur des bases neurologiques. Son quasi-picturalisme semblait déjà proche des recherches de David Marr sur la vision. Certains auteurs pensent que son image quasi-picturale est déjà analogue au sketch $2^{1/2}$ dimensionnel de ce dernier.

§ VIII. *Vision comme addition (David Marr)*

Pendant sa brève carrière à laquelle la leucémie mit tragiquement fin, David Marr s'est efforcé de comprendre les mécanismes informationnels et neurophysiologiques de la vision. Il adopta une conception modulaire de la vision, pensant que chaque processus mental devait avoir son propre fonctionnement. Sa méthode consistait à procéder de «bas en haut» (*bottom-up*) de manière à saisir la genèse de l'image visuelle par ses éléments les plus simples allant vers la complexité que l'on reconnaît au processus en question. Son ambition était de réaliser un modèle de recherche au niveau computationnel qui soit en même temps plausible sur le plan de fonctionnement du cerveau. Il proposa trois niveaux d'explication : informatique, algorithmique et exécutif. Ce qu'il mit en œuvre fut une méthode de recherche afin de parvenir à comprendre, sur le modèle de l'intelligence artificielle,

³⁹ Cf. *Wet mind*, déjà cité.

comment l'image visuelle se numérisait depuis un registre bidimensionnel afin d'aboutir à un niveau tridimensionnel. Comment les propriétés visuelles d'une scène parviennent-elles au cortex visuel pour constituer étape par étape l'image en question? L'un des problèmes essentiels consiste à expliquer comment le cerveau réussit à saisir les propriétés invisibles d'un objet alors que seule lui est présentée la partie visible de celui-ci. Comment parvient-il à reconnaître le même objet lors de divers mouvements pratiqués par le sujet ? Marr et ses collègues purent d'abord réaliser un ensemble astucieux de numérisation de la vision stéréoscopique pour l'ordinateur, mais qui s'est avéré étranger à la manière dont le cerveau procède. Ils se sont alors détournés de cette méthode afin de prendre en compte un algorithme apte aux expériences en psychophysique. Ils cherchaient à trouver une méthode capable d'expliquer la vision à l'aide des opérations en vigueur dans l'intelligence artificielle, à savoir les opérations proches de la façon dont les êtres humains perçoivent l'image visuelle.

Il s'agissait pour Marr de concevoir des programmes spécifiques afin d'analyser la progression dans la saisie de l'image de l'objet. Il y procède par l'addition arithmétique des propriétés en intégrant les principes tels que la commutativité et l'associativité des groupes de nombres. Cela comporte trois étapes successives, appelées *sketches*. La première est composée de représentations se déterminant suivant la luminosité et l'obscurité de l'objet à visionner (*primal sketch*). Cette variation de luminosité constitue une image à deux dimensions géométriques. L'étape suivante produit de la profondeur et désigne l'orientation de l'objet du point de vue du sujet percevant. D'après Marr, cette deuxième étape offre une image à 2,5 dimensions, car ce n'est que dans la troisième étape qu'elle est dotée de volume et situe l'objet dans l'espace tridimensionnel. Ce n'est qu'à cette ultime étape que l'objet est reconnu.

Le premier *sketch* produit un schéma général au niveau local de l'objet dont l'image n'est à ce stade qu'un ensemble de *taches* lumineuses et contrastées se distinguant par leurs bords et leurs contours. Tous ces paramètres sont mathématiquement précisés et transformés en descriptions symboliques accessibles à l'automate. Ils sont censés se produire de la même manière au niveau du dispositif visuel du cerveau. Le sketch 2,5 dimensions est pour Marr l'étape finale en ce qui concerne *la perception pure* de l'image. Elle est appelée ainsi car l'étape suivante est un processus perceptif de la représentation *reconnaissable* de l'image. Marr pense que la reconnaissance de l'image de l'objet devrait survenir aussi tardivement que possible. Comme nous le verrons plus tard, pour Freud également la perception pure de l'image, telle qu'elle a lieu dans le rêve, est une étape indépendante de la conscience. Suivant le schème de l'appareil psychique du VII^e chapitre de *l'Interprétation des rêves*, la perception précède le préconscient. Ainsi peut-elle atteindre l'inconscient sans être reconnue par l'extrémité de l'appareil qui débouche sur la partie consciente. Selon Freud, c'est cet aspect pur, *i.e* non-reconnu de l'image qui explique sa vivacité dans le rêve.

Selon Marr, une fois la phase de l'objet reconnaissable atteinte, nous arrivons à une description *unique* valable pour tous les objets du genre. Cette unique représentation n'est pas sans évoquer le schème *a priori* de Kant (*top-down*). Mais elle intervient pour Marr de façon *a posteriori* (*bottom up*). Ce schéma «a posteriori» est censé donner la même description quel que soit l'angle de vue du sujet. Le défaut de la théorie de Marr réside précisément dans cette conception de schème «a posteriori», car si schème il y a, il est en œuvre dès la perception des premières propriétés élémentaires de l'image. C'est le système additionnel qui pose problème. Nous n'apercevons pas d'abord l'image en tâtonnant les contours d'un objet grâce au jeu de luminosité-obscurité ambiant. Même à l'aveuglette ou dans l'obscurité la plus

totale, nous avons toujours une conception de l'objet rencontré en tant qu'*inconnu* ou apte à être reconnu. Il est de surcroît évident que la vision de l'image n'est pas constamment pratiquée dans l'obscurité afin que nous en venions à additionner ses paramètres pour le reconnaître.

La modularité du système visuel de Marr est aussi sujet à caution. Il n'y a que rarement de vision pure, les autres sens y participent également de façon plus ou moins active. La théorie sur laquelle est fondée le système d'image visuelle de Marr interdit l'accès direct à l'image. Elle se positionne tantôt du point de vue de l'objet perçu et tantôt de celui du sujet percevant. Alors qu'il y a toujours une affinité première entre le sujet et son objet. Cette affinité trouve son apogée dans la pulsion. Elle provient de cette entente primordiale entre l'homme et son monde que nous avons appelé *avenance*

À regarder de plus près, nous constatons que la théorie de Marr est entièrement basée sur le concept de la re-présentation. L'objet perçu visuellement est pour lui une entité distincte et extérieure qui est représentée par le sujet. Les modèles néo-connexionnistes de fonctionnement de la perception sont une réfutation formelle de la théorie de Marr. Refusant tout fondement à la notion de représentation, Francisco Varela, l'une des figures majeures du néo-connexionisme, se tourne vers les penseurs tels que Heidegger et Merleau-Ponty afin d'expliquer l'étroite appartenance de l'homme et du monde dépassant toute idée de re-présentation⁴⁰. Celle-ci trouve, nous le savons, son fondement métaphysique dans la notion d'*adequatio* qui prend l'esprit humain pour le miroir du monde extérieur. Dans son interrogation concernant la vérité au sens grec d'*ἀλήθεια* (dé-voilement), Heidegger en vient à avoir recours au néologisme *Aufhebung* (émergence) afin d'expliquer le mode de manifestation de l'être dans le jeu de retrait-dévoilement qui lui est propre. Se servant du terme heideggerien,

⁴⁰ Cf Varela, Francisco et al, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil 1993.

Francisco Varela en fait un concept majeur dans sa théorie connexionniste où le corps et l'esprit sont pensés depuis leur profonde affinité. La théorie de Varela bat en brèche le recours cognitiviste au langage symbolique de l'intelligence artificielle provenant des calculs computationnels. L'activité cérébrale est, d'après lui, ce qui se dévoile en tant que *schème émergent* dans la rencontre du monde et de l'esprit. Dans cette émergence, le monde n'est pas une entité pré-définie qui puisse être représentée par l'activité mentale. La constitution de celle-ci est, à son tour, tributaire de sa rencontre avec le monde tel qu'il est vécu dans l'expérience humaine sans que l'on puisse réduire l'esprit à un genre d'intériorité qui recevrait passivement le monde afin de le refléter par la suite. Nous reviendrons plus amplement à cette théorie lors de l'étude du sommeil.

§ IX. *Pulsion et immédiateté du monde (J.Gibson)*

L'objet est toujours *attendant* au sujet. Grâce à cette «attenance», le marteau se tient dans la main de façon à rendre possible l'acte accompli par l'outil. De la même manière la bouche accueille par sa béance le sein maternel ainsi que le pouce du bébé afin de donner suite à la pulsion orale. C'est une telle concordance qui assure l'état tensionnel en jeu dans l'accomplissement de l'acte. En ce qui concerne la pulsion, le sujet est sans cesse exhorté par son *attendant*⁴¹ qu'est l'objet pulsionnel.

A l'opposé des réseaux computationnels des automates, la pulsion est la confluence rassemblant les attendants. La tension pulsionnelle les sépare autant qu'elle les rassemble. «L'attenance» nomme le genre de rapport litigieux qui existe entre le sujet de la pulsion et l'objet

⁴¹ Au sens nominal que René Char lui donne dans son poème justement intitulé *Les attendants*:

«Les prairies me disent ruisseau
Et les ruisseaux prairies...»
(*La parole en archipel*, Gallimard, 1986, p.115).

pulsionnel. Elle requiert une perception directe et non additionnelle.

La théorie de James Gibson est l'exacte opposé de celle de Marr et ses collègues. Elle rejette la vision médiatisée en tant que perception. Elle est contre la théorie additionniste qui prône l'accumulation progressive des propriétés symboliques de l'image.

Le problème majeur dans la théorie de Marr consistait à expliquer comment les mouvements du sujet n'altèrent pas la stabilité des paramètres de l'image. Pour Gibson les changements du champ visuel facilitent, au contraire, la compréhension du monde ambiant. Le toucher par exemple a été toujours considéré comme l'élément indispensable pour la saisie de la profondeur. Selon Gibson, la vision procure à elle seule un tel paramètre majeur dans la perception. Le sujet reçoit directement les informations précises du monde extérieur. Il n'a aucunement besoin de calcul ni de computation. La perception n'est pas graduelle. La saisie et l'appréhension sont directes; elles n'ont besoin d'aucun traitement. L'exploration du monde se fait spontanément et s'enrichit continuellement d'elle-même. Ni une connaissance *a priori* ni aucun modèle mental ne participe à la perception. La question majeure qui devrait présider, selon Gibson, aux recherches psychologiques est la suivante : comment le sujet en vient-il à être interpellé par ce qui l'entoure? Nous constatons, dès lors, que ses interrogations croisent celles qui nous concernent dans le cas de la pulsion. Gibson est pourtant concerné par l'acte, l'environnement et la perception qui les accompagne et non pas par la question de la pulsion. L'acte possède avant tout, pour lui, une connotation utilitaire.

Il faudrait procéder à une étude phénoménologique concernant le rapport entre acte et pulsion. Se différencient-ils en ce qui concerne leur provenance? Sont-ils du même registre? Y a-t-il un domaine «métapulsionnel» d'où émanerait l'acte dans sa différence

avec la pulsion? Tout acte est-il pulsionnel ou toute pulsion pourrait-elle être assimilée à l'acte? Si l'on rapprochait le concept de *jouissance* chez Levinas de celui de pulsion chez Freud, il serait permis de contester, avec Levinas, la différence en question. Il n'y a pas, pour lui, distinction à établir entre l'acte qui use de la chose dans son emploi utilitaire et la jouissance dont use le sujet dans son rapport à l'objet. En se référant au concept de *Zaug (uti)*⁴² chez Heidegger, Lévinas conteste pourtant qu'il puisse y avoir une différence entre celui-ci et l'objet de jouissance. «Tout objet se propose à la jouissance – catégorie universelle de l'empirie – même si je me saisis d'un objet-ustensile, si je le manie comme *Zaug*. Le maniement et l'utilisation d'outils, le recours à tout l'attirail instrumental d'une vie – qu'il serve à fabriquer d'autres outils ou à rendre accessibles les choses, s'achève en jouissance».⁴³

L'analyse gibsonienne de l'acte et de la perception, dans laquelle l'acte, l'objet et le sujet en tant qu'«actant» sont dans une affinité insigne, semble s'accorder avec la notion d'attenance et celle d'avenance telles que nous les articulons en ce qui concerne la pulsion. En témoigne le

⁴² Dans sa *praxis* (πραξις), l'homme a affaire avec un étant spécifique que Heidegger appelle *Zaug*. Celui-ci est un terme subtil et difficile à traduire. Il possède en allemand une foule de significations allant de *outils, outillage, ustensiles* jusqu'à *étoffe, drap, machine, truc, fatras* en passant par les expressions dérivées telles que «chercher les poux dans la tête de quelqu'un» (*jdm etw an zaug flicken wollen*), «dire des bêtises» (*dummes Zaug reden*) et «avoir l'étoffe de quelque chose» (*das Zaug zu etw haben*).

Étant donné que dans l'usage heideggerien, c'est son sens verbal implicite qui est mis en avant (*cf. erzaugen*, produire, fabriquer), nous pouvons user du latin *uti* (se servir de quelque chose) pour le traduire. Celui-ci porte immédiatement à l'esprit tout un ensemble de termes dérivés ayant un rapport intrinsèque avec la *praxis* au sens où l'entend Heidegger: *outil* (XIV), *utile* (XIV *utele*, XII *utilis*), *utiliser* (d'*utilit*, *utilis*), *ustensile* (du latin *ustarsilia*, dérivé de *uti*), *usuel* (*usualis, usus*, usage), *usité* (*usitatis, uti*), *user* (*usus, uti*) et enfin *us* qui est du même radical que ce dernier. Ainsi Heidegger appelle le marteau un «*uti*» pour signifier le pourquoi de son être qui est de taper. Car taper à coup de marteau, rien de tel pour dévoiler la *manualité* spécifique du marteau (*cf. M. Heidegger, Être et temps*, trad. fr. F. Vezin, Gallimard, 1986, p. H68).

Dans l'opposition introduite par St. Augustin entre *uti* (se servir de quelque chose dont la finalité le dépasse) et *frui* (jouir de quelque chose pour lui-même), nous trouvons toujours le même écho de ce qui est l'*uti* de la praxis humaine dans son rapport avec l'objet pulsionnel.

⁴³ Levinas, E., *Totalité et infini*, Le livre de poche (*biblioessais*), 1971, p. 140.

terme forgé par Gibson de «*affordance*» qui semble dans une grande proximité sémantique avec *attenance*

«L'attenance [*affordance*] dans l'environnement, écrit Gibson, est ce que celui-ci offre à l'animal, c'est-à-dire les moyens qu'il lui fournit de bien ou de mal. Le verbe *afford* existe dans le dictionnaire, mais le nom *affordance* ne s'y trouve pas. Ainsi pouvais-je le forger afin de signifier quelque chose qui se réfère aussi bien à l'environnement qu'à l'animal et ce d'une manière qu'aucun autre terme ne pourrait le rendre. Il implique, conclut Gibson, la complémentarité entre l'animal et son environnement».⁴⁴ Selon Gibson, nous percevons les choses de l'environnement dans l'exacte mesure où nous y intervenons activement. La perception s'accomplit toujours en vue d'action. Par attenance (*affordance*), il entend les mêmes possibilités qui sont sises aussi bien dans l'acte que dans l'environnement. Le sujet perçoit les propriétés de celui-ci de manière directe et sans intermédiaire, car il y est impliqué de plein droit et il n'y trouve que les corrélats exacts de sa perception. Dans *The psychology of everyday things*, D. Norman en donne un exemple éloquent. Imaginez que «vous approchez une porte que vous voulez éventuellement traverser. La porte, et la manière dont elle est reliée au mur, vous permettent d'y passer par le côté de sa position de fermeture. Nous disons que la porte est attenante (*affords*) à l'acte de son ouverture qui se pratique en la poussant. A noter que l'attenance (*affordance*) dont nous parlons n'est ni la porte ni l'endroit où vous poussez celle-ci. Elle est une propriété de la porte (c'est-à-dire que la porte est dans un rapport d'attenance à son ouverture s'effectuant par l'acte qui consiste à la pousser)»⁴⁵.

La théorie gibsonienne d'attenance est si proche de celle de Francisco Varela concernant la rencontre émergente (*Aufgehung*) entre corps et esprit que ce dernier

⁴⁴ Gibson, J.J., *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979, p.127.

⁴⁵ Norman, D., *The psychology of everyday things*, New York, Basic Books, 1988, p.88.

en vient à vouloir s'en démarquer. Il constate, toutefois, que leur différence tend à s'effacer chez les disciples de Gibson. « Il nous faut noter, écrit-il, qu'il semble y avoir une subtile distinction entre Gibson et certains de ses disciples concernant le statut ontologique précis des 'affordances'. Ainsi, alors que Gibson les interprète comme totalement indépendantes du sujet percevant, Turvey *et al.* (1981) les entendent au sens de *propriétés émergentes* du système animal-environnement, c'est-à-dire comme des propriétés qui, dans nos termes, sont suscitées ou produites à partir d'une histoire de couplage »⁴⁶. La théorie des *propriétés émergentes* se définit, faut-il le rappeler, en tant que réfutation de la thèse représentationniste des cognitivistes. Selon Varela, c'est dans le couplage du monde et de l'esprit et depuis l'histoire vécue de ce dernier que se produisent les phénomènes humains comme pures émergences à chaque fois inédites. Il applique le même modèle de rapport direct dans la conception des robots fabriqués selon les lois connexionnistes de l'intelligence artificielle.

La théorie de Gibson a bouleversé le paysage des recherches dans le domaine de la perception. Ses études se distinguent par trois axes majeurs : optique environnementale (notre *avenance*), *affordance* (attenance) et perception directe. Ces trois axes demeurent dans un rapport intime et constituent une approche cohérente.

A la suite des travaux de Gibson, les cognitivistes employèrent leur «artillerie lourde» pour attaquer sa théorie. Celle-ci allait en effet à l'encontre de leur ultrarationalisme exigeant des calculs algébriques compliqués afin de parvenir à expliquer ce qui, selon Gibson, n'est qu'une simple perception de l'environnement. La spontanéité inhérente à l'attenance, dans le domaine perceptif en général, et à l'avenance dans le domaine de la vision en particulier, met en cause la méthode inférentielle (*Bottom-up*) des cognitivistes. Le système

⁴⁶ Varela, Francisco *et al.*, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, 1993, p.276. C'est nous qui soulignons.

computationnel de ces derniers est l'ultime aboutissement de la pensée cartésienne où règne la suprématie de l'automate et celle de la mathématique.

Gibson fut attaqué notamment par trois ténors de la prestigieuse institution cognitive, M.I.T. (*Massachusetts Institut of Technology*), par Shimon Ullman⁴⁷ en premier lieu et Jerry Fodor-Zenon Pylyshyn⁴⁸ par la suite. Bien que résolu à démonter le système gibsonien de la perception, Ullman opta pour la modération. En faisant justice à la perception directe, il la jugea cependant insuffisante pour arriver à ce que David Marr avait mis en place dans sa théorie additionnaliste. Ullman s'étonnait que l'on réussisse à procéder à une analyse fine des étapes de la perception visuelle au regard de la théorie de Gibson. Autrement dit, il pensait que du moment où une démarche *Bottom-up* est possible pour comprendre le phénomène de l'image visuelle, la théorie de l'attenance (*affordance*), basée comme elle est sur une approche *up-down*, serait dénuée de sens. Mais pour répondre à cette critique, on pourrait dire que ce n'est pas parce que l'on parvient à déchiffrer et à transcrire la musique à l'aide d'une méthode logico-mathématique comme le solfège que la composition musicale procède elle-même par les mêmes moyens afin d'aboutir à sa création.

Jerry Fodor et Zenon Pylyshyn attaquèrent, quant à eux, la notion d'attenance de Gibson en la rapprochant de la théorie behavioriste de la perception. Certes, la simplicité inhérente à la perception directe et son explication, en refusant le recours à des dispositifs théorico-expérimentaux lourds, pouvaient évoquer la naïveté par laquelle les adeptes du comportementalisme tentèrent naguère d'étudier la perception. Même un certain nombre de phénoménologues husserliens étaient au départ prêts à se laisser séduire par les behavioristes. Ils se demandaient si le point de départ de ceux-ci n'était pas conforme à ce que l'on appelait *la naïveté*

⁴⁷ Ullman, S., *Against direct perception*, in *The Behavioral and Brain Sciences*, N3, 1988.

⁴⁸ Fodor, J., Pylyshyn, Z., *How direct is visual perception*, in *Cognition*, N9, 1981.

phénoménologique où tout présupposé était battu en brèche afin de retourner à *la chose même*. Mais la suite des études behavioristes fut fort décevante. Il n'en était rien de la naïveté phénoménologique. Ainsi, faire grief à la théorie gibsonienne en la rapprochant du béhaviorisme ne semble pas être la meilleure façon de la discréditer.

L'autre point d'attaque dans la critique de Fodor-Pylyshyn était évidemment la notion de connaissance *a priori*, le *mentalese*, qui est, nous l'avons vu, au centre du système fodorien de l'entendement. Alors que pour Gibson l'entente entre le sujet percevant et l'objet perçu est telle, que nous pouvons faire économie de ce qui s'interposerait comme intermédiaire entre eux.

C'est précisément la représentation interne ou la connaissance *a priori* (*mentalese*) qui fut durement critiquée par la réponse à l'article de Fodor et Pylyshyn formulée par quatre psychologues gibsoniens. Dans leur longue intervention, M.T. Turvey, R.E. Shaw, E.S. Reed et W.M. Mace donnèrent en revanche «une explication systématique de l'une des idées de base de Gibson (1979) concernant les lois environnementales qui régissent le rapport d'attenance entre les organismes vivants et leur environnement»⁴⁹. Ils examinèrent la théorie gibsonienne afin de réfuter, avec une ironie incisive, la théorie fodorienne. Il n'est pas dans notre intention d'entrer dans le détail de leur exposition. Notre dessein est surtout de souligner l'affinité entre la notion gibsonienne d'*affordance* et celle qui concerne l'avenance telle qu'elle est en œuvre dans la pulsion. «L'approche environnementale de Gibson, écrivent-ils, peut être succinctement résumée en termes d'un refus majeur et d'une affirmation importante, à savoir le rejet de l'existence de tout objet intermédiaire entre l'organisme vivant et son environnement et la confirmation du rôle de l'intentionnalité dans la perception»⁵⁰. Les auteurs montrent à quel point la

⁴⁹ Turvey, M.T., Shaw, R.E., Reed, E.S. et Mace, W.M., *Ecological laws of perceiving and acting: In reply to Fodor and Pylyshyn* (1981) in *Cognition*, N 9, 1981, p.237.

⁵⁰ *Ibid*, p.240.

théorie gibsonienne est conforme à l'idée de l'intentionnalité chez Brentano et aux inspirations phénoménologiques sans adopter pour autant la dimension transcendantale de la connaissance au sens husserlien du terme. Autant dire que la théorie gibsonienne est une réfutation sans appel de tout représentationnisme. Les auteurs rappellent l'argument principal de Gibson selon lequel la perception «est un acquis de l'individu et non pas ce qui apparaît dans le théâtre de la conscience». Elle est «se maintenir auprès du monde, expérimenter les choses et non pas posséder des expériences. Elle implique plutôt être conscient de...que juste l'existence d'une conscience»⁵¹. Selon les auteurs, l'idée majeure de Brentano concernant l'intentionnalité a été malencontreusement interprétée comme étant le caractère distinctif du registre mental. Alors qu'il entendait par intentionnalité, l'immédiateté de l'être vivant en vue de ses objets. Les auteurs reprochent à Fodor et à Pylyshyn de confondre intentionnalité et représentation mentale *a priori*: «cette équation erronée a mené à un combat à la Sisyphé qui consiste à commencer au plus bas du nativisme pour arriver au plus haut de l'empirisme et de là revenir à la pente glissante du conceptualisme. Si 'l'entrée de l'information' requiert des concepts afin d'être intelligible, il en résulte que les concepts devraient précéder ces 'entrées' en tant qu'entités innées; mais si les concepts (afin d'avoir une certaine utilité dans le monde réel) requièrent des 'entrées' pour leur contenu, alors celles-ci devraient précéder les concepts, comme c'est le cas dans l'empirisme [...] Gibson n'eut de cesse d'inviter les psychologues à rejeter cette doctrine qui les oblige à faire des allers et retours inutiles entre ce qui est inné et ce qui ne l'est pas»⁵².

Comment la main épouse-t-elle la forme d'une plume afin d'accomplir l'acte de l'écriture? Comment en tapant

⁵¹ *Op cit.*, p.241.

⁵² *Op cit.* p.285.

<http://www.movallali.fr>

à l'aide d'un marteau, parvenons-nous à dévoiler son être le plus propre? Quelle affinité s'institue-t-elle entre l'acte de couper et l'objet qui s'y prête de par sa constitution même? Comment les pervenches des marais se posent-elles en marée montante sur les branches qui leur font «offrande» de leur prise afin qu'elles puissent y grimper? La notion d'*affordance* chez Gibson est l'affirmation sans conteste de la manière d'être fondamentale de l'homme dans sa *praxis* avec le monde. Dans notre rapport à celui-ci, nous faisons advenir l'être de la chose et c'est ce même pouvoir de dévoilement de l'être qui constitue notre propre déploiement. Peut-être les outils conceptuels les plus développés au cours de l'histoire sont-ils parfois les obstacles les plus tenaces à toute saisie de la chose telle qu'elle se donne à penser.

<http://www.movallali.fr>

<http://www.movallali.fr>

<http://www.movallali.fr>

<http://www.movallali.fr>

<http://www.movallali.fr>