Sur l'imagination chez Merleau-Ponty et Bachelard

ANA BAZAC

Résumé : L'ouvrage tend à surprendre quelques similitudes et différences entre Merleau-Ponty et Bachelard en ce qui concerne leur conception sur l'imagination. Mais le traitement de ce problème forme le cœur de leur philosophie en tant que recherche sur la création de l'homme.La première partie décrit le fondement husserlien de la conception sur la psychologie et la philosophie (phénoménologique) pour l'approche de l'imagination. La deuxième partie discute les éléments de la théorie de l'imagination chez Merleau-Ponty via Sartre. La troisième partie surprend des similitudes et des différences dans l'approche bachelardienne de l'imagination, tandis ce que, en guise de conclusion, on mentionne quelques aspects concernant l'importance du débat sur l'imagination au-delà de la philosophie théorique (pour reprendre le concept kantien).

Mots-clé: *constitution des essences, intentionnalité, passivité corporelle*

I. L'imagination entre les approches de la psychologie et de la philosophie : Husserl

L'imagination serait la faculté – dans le sens kantien du terme – de faire / avoir / construire des images[1]. Cette faculté consiste en tout cas « de ne pas affirmer la présence réelle de son objet »[2], c'est-à-

[1] Cette faculté ne consiste pas en la création des copies de la réalité, mais en la création des copies des copies: l'imagination inventive, novatrice en oeuvrant l'imagination reproductrice au évocatrice, d'une manière sélective, culturelle. En ce sens, Gaston Bachelard, L'air et les songes. *Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943, p. 7 avait remarqué : « autant dire qu'une image stable et achevée *coupe les ailes* à l'imagination. »

[2] Maurice Merleau-Ponty, « L'imagination, compte-rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre » (*Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 33e année, Nos 9-10,

dire d'être « la conscience » du réel. Ça veut dire d'être un acte de la conscience, ou bien un complexe des actes « dans lequel la conscience *vise* directement le même objet qui lui a été donné en perception »[1] .

Comme on le sait, c'était seulement la philosophie qui s'est préoccupé tout d'abord – et jusqu'au 19ième siècle – des problèmes de l'homme. Ces problèmes consistaient, avant tout, en la connaissance du monde par l'homme, la reproduction « idéale » du monde dans la conscience et la création « idéale » du monde. Bien avant la constitution de la science de la psychologie, les philosophes ont tâché de répondre aux questions concernant les relations monde extérieur – monde intérieur. Puis, la psychologie s'est développée en transposant dans les preuves des expériences les diverses conclusions des spéculations et des concepts *a priori* des philosophes.

Vers l'aube du 20ième siècle, la philosophie a eu ainsi « à choisir » entre sa réduction psychologiste – c'est penser les essences comme une construction du psychique – ou bien sa réduction réaliste, naturaliste ou idéaliste de diverses sortes. Mais si la philosophie ne pouvait rester qu'une philosophie des essences[2] (des objets de nature idéale de la conscience, et pas des objets en soi), elle devait se constituer comme une ontologie – à deux niveaux, montrait Husserl – qui part bien de l'expérience empirique et décrit les actes et leurs résultats (la représentation des essences) de constitution des essences. C'est justement par la description de cette trajectoire – les phénomènes comme ils se présentent à la conscience - qu'on peut comprendre le monde, c'est-à-dire « revenir aux choses mêmes ». C'était, si je peux dire

---

novembre- décembre 1936, pp. 756-761), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 52 (en suivant l'observation de Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan, 1936, p. 2, 136).

[1] *Ibidem* (c'est moi qui souligne, AB), p. 53.

[2] Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan, 1936, p. 140: la réflexion phénoménologique « cherche à saisir les essences. C'est-à-dire qu'elle débute en se plaçant d'emblée sur le terrain de l'universel ».

ainsi, le moment de l'intérêt pour / la focalisation sur *l'interface* du monde intérieur – et du monde extérieur.

La solution et l'ouverture phénoménologique initiées par Husserl, jamais envisagées de substituer la psychologie avec la philosophie (phénoménologique), ont été, a bien observé Merleau-Ponty, une réponse nécessaire à une double crise issue du développement mentionné : à la crise des sciences de l'homme (indépendamment de l'expérimentalisme galopant, comme dans la psychologie) et à la crise de la philosophie. En effet, les préoccupations de la phénoménologie pour la conscience, la perception, l'imagination étaient vouées non seulement à ébranler les fondements *a priori* de la psychologie (à savoir « considérée comme science de la détermination extérieure des conduites de l'homme »[1]) mais surtout rétablir la philosophie comme « *méditation infinie* »[2] sur l'expérience de la conscience et de sa conditionnalité interne – externe. Il s'agissait ainsi aussi de dépasser les *a priori* de la philosophie : la réduction de l'intelligibilité à la rationalité pure, le sujet rationnel, les formes rationnelles préétablies (les « exigences d'intériorité rationnelle pure »[3]).

Husserl a voulu provoquer et, évidemment, dépasser l'état de double crise « par une réflexion qui nous révèle les préjugés établis en nous par le milieu et par les conditions extérieures, à transformer ce conditionnement subi en conditionnement conscient »[4].

---

[1] Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Vérdier, 2000, p. 66.

[2] Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Vérdier, 2000, p. 62.

[3] *Ibidem*, p. 65.

[4] Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Vérdier, 2000, p. 58.

Les pas de cette réflexion (qui dépasse toute mystique[1]) sont : (1.) il faut que la philosophie non seulement reproduise les expériences de ce que les hommes vivent (qui sont certainement déterminée physiquement et socialement), mais aussi (2.) qu'elle mette en évidence / dégage le sens ou la signification des ces expériences singulières. Il s'agit dans ce pas de relever « l'intuition » des significations universelles et intersubjectives qui sont comprises dans les expériences singulières et, en même temps, les transcendent, justement puisque les hommes apparaissaient dans un monde / une culture déjà constitués et sont élevés afin qu'ils les utilisent[2].

Il s'ensuit (3.) le troisième pas, celui de la conscience de l'intentionnalité : la philosophie saisit que la conscience est encadré par des entités culturelles, ce sont celles-ci qui lui donne la téléologie humaine (qui la dirigent vers telles ou telles directions /valeurs, qui ont la capacité « d'attirer » la conscience, c'est-à-dire de lui imposer telle ou telle intention eidétique). Tout simplement, la conscience est orientée vers quelques sens ou significations : la structure de l'intentionnalité donne la conscience, en marquant sa spécificité face au monde en soi (monde extérieur), c'est-à-dire en étant le monde pour soi. Mais ces deux mondes sont, pour les hommes, profondément entrelacés : les essences, auxquelles on arrive par la *cogitatio*, par le raisonnement qui s'opère sur les significations et le monde perçu (qui forment, au fond, une unité), sont justement le résultat de cette interface.

Bref, comme les hommes le font – c'est-à-dire comme ils distinguent *le fait* qu'il vivent et *les significations* de ce fait-là – la

---

[1] *Ibidem*, p. 67.

[2] On ne doit pas oublier que: A. Le fondement de la possibilité de dégager les significations universelles est le langage, c'est à dire les notions universelles mêmes, comme l'avait souligné Aristote, *Analytiques Postérieures*, A 31, 87 b 37 ; B. Les conditions extérieures imposent certainement une approche sélective des significations universelles, ce qui veut dire aussi des capacités faibles d'avoir l'intuition des essences ; ce problème montre déjà les significations trans – phénoménologiques, mais issues de l'analyse phénoménologique, qu'on peut discuter.

philosophie doit aussi voir la distinction entre ces deux niveaux [1], et aussi leur entrelacement : c'est le mélange et l'ambiguïté d'une entière philosophie excessivement « réaliste » ou excessivement « idéaliste » qui ont généré la crise de la philosophie saisi par Husserl.

Le quatrième pas, (4.) est la réduction phénoménologique :

> « c'est la résolution non pas de supprimer, mais de mettre en suspens et comme hors d'action toutes les affirmations spontanées dans lesquelles je vis, non pour les nier, mais pour les comprendre »[2].

L'opposition de l'ontique à l'ontologique – à la philosophie – n'a pas été, pour Husserl, « qu'un point de départ »[3] :

> « Husserl, qui définissait la philosophie par la suspension de l'affirmation du monde, reconnaît l'inhérence du philosophe au monde »[4].

Ainsi la psychologie et la philosophie, plus qu'elles soient compatibles l'une avec l'autre, s'entre aident[5]. C'est l'hypothèse assumée par Merleau-Ponty, et Gaston Bachelard aussi, en tant que

---

[1] « Car la *Wesenschau*, en tant qu'elle est expérience; en tant que l'essence à saisir à travers l'expérience vécue, sera une connaissance concrète; mais d'un autre côté, en tant qu'à travers mes expériences concrètes je sais plus qu'un fait contingent, une structure intelligible qui s'impose à moi chaque fois que je pense à l'objet intentionnel dont s'agit, j'obtiens par elle une connaissance, je ne suis pas enfermé dans quelque par ticularité de ma vie individuelle, j'accède à un savoir qui est valable pour tous", Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Vérdier, 2000, p. 68.

[2] Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Vérdier, 2000, pp. 69-70.

[3] *Ibidem*, p. 127.

[4] *Ibidem*, beaucoup plus délibérément que Heidegger, avait souligné Merleau-Ponty.

[5] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 47 : « La philosophie n'est pas science, parce que la science croit pouvoir survoler son objet, tient pour acquise la corrélation du savoir et du l'être, alors que la philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question. »

base de leur conception sur l'imagination. L'hypothèse est fructueuse au-delà du tableau historique unique représenté par chacun des deux penseurs.

II. La continuation phénoménologique de la théorie de l'imagination : Sartre et Merleau-Ponty

Merleau-Ponty n'a pas réussi à rédiger une théorie comme telle, unitaire et épaissie, de l'imagination : il n'a pas eu le temps, faute de sa mort prématurée. Mais, en partant de Husserl – et c'est vraiment une preuve brillante du caractère transnationale, « sans frontières », de la raison philosophique, de plus, de la raison humaine -, Merleau-Ponty a esquissé des éléments qui, en continuité de sa phénoménologie de la perception, et encore du chair et du chiasma, soutiennent une conception riche en suggestions concernant la compréhension philosophique de l'homme au pluriel[1].

Celui qui a posé le problème de l'imagination dans l'espace philosophique français d'une manière husserlienne a été Sartre. En dépassent la tradition occidentale « excessivement cartésienne puisqu'en refusant à l'image et au symbole n'importe quelle dignité ontologique »[2], Sartre a insisté dans son ouvrage de 1936 sur la différence entre perception et image, sur les relations entre l'image et l'objet dont elle est l'image, sur le moment de présentification faite par l'image, sur la critique de l'image – chose et de l'associationnisme, toutes ces conceptions existant même « en 1914 »[3]. La question de la primauté de l'existence extérieure avait généré une conception où l'imagination et la sensibilité avaient

[1] Voir Ana Bazac, *Reconnaissance de l'homme par l'homme comme visible et invisible* , à la Conférence internationale 100 Years of Merleau-Ponty, A Centenary Conference, les 14-16 mars, 2008, Sofia University.

[2] Ionel Buşe, „La théorie de l' image de Jean-Paul Sartre à Gilbert Durand », dans *Sartre în gândirea contemporană* (*Sartre dans la pensée contemporaine*), coord. Adriana Neacşu, Craiova, Editura Universitaria Craiova, 2008, p. 164.

[3] Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 80.

auparavant demeurées « le domaine de la passivité corporelle »[1], mais, et il pourrait sembler étrange, ce modèle de raisonnement avait correspondu tant aux visions naturalistes qu'aux idéalismes. Husserl avait renversé ce modèle pour montrer qu'on doit former la méthode sur l'objet – c'est-à-dire qu'on doit partir des expériences vécues et liées aux choses – et pas définir d'abord la méthode pour l'appliquer ensuite à l'objet[2], c'est-à-dire pas partir de l'*a priori.*

> « Si nous voulons aller plus loin il faut retourner à l'expérience et décrire l'image dans sa pleine concrétion, telle qu'elle apparaît à la réflexion »[3].

Par montrant qu'il y a encore espace pour une théorie sur l'image, « c'est-à-dire à fixer et à décrire l'essence de cette structure psychologique telle qu'elle apparaît à l'intuition réflexive »[4], Sartre a néanmoins esquissé cette théorie, telle qu'elle lui apparaissait des observations de Husserl : a) si la conscience est conscience de quelque chose, b) il y a une distinction radicale entre la conscience et ce dont il y a conscience ; c) pas les contenus de conscience sont l'objet de la conscience, mais la chose extérieure qui « passe » certainement à travers ces contenus de conscience ; d) si, donc, l'image est l'image de quelque chose, il y a une différence[5] entre l'intention imageante et la matière psychique – la *hylé*, disait Husserl – que l'intention vient « animer » ; « la hylé, naturellement, reste subjective mais, du même coup, *l'objet de l'image*, détaché du pur 'contenu', se campe hors de la conscience comme quelque chose de radicalement différent » (c'est moi qui souligne, AB)[6] ; e)

---

[1] *Ibidem*, p. 82.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 138.
[4] *Ibidem*, p. 143.
[5] Comme dans la perception. De ce point de vue, on doit noter que encore Plotin (205 - 270) avait observé que « la sensation se termine en imagination, et quand la première n'est plus, l'objet de la vision reste dans la seconde », et que « la fonction ilageante (fantasia) ne possède pas son objet, mais elle en a seulement la vision », *Ennéades*, IV, 3, § 29 et IV, 4, § 3.
[6] Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 146.

c'est l'invention qui, même basée sur des formations psychiques réelles, a une « transcendance au sein même de son néant »[1] ; f) l'invention met en évidence non plus la simple distinction entre les objets réels du monde et, d'autre part, la conscience, mais celle entre les nouveaux objets crées par la conscience et le sens « qui habite cette conscience »[2] : la réalité psychique concrète est la *noèse*, tandis ce que le sens « qui vient l'habiter »[3] est la *noême*.

Husserl avait ainsi passé de la conscience passive, de représentation, à la conscience active, liée à l'intention : c'est ce qui justement permet la création[4]. Il n'y a pas de pensée pure, ni des simulacres des objets réels dans la conscience, mais des processus de création des objets non réels qui deviennent des « réalités 'imagées' (*abgebildet*) »[5].

L'image est plus que la perception : elle est construite, peut être, avec la même matière psychique, mais animée / organisée par

---

[1] *Ibidem*, p. 147.

[2] *Ibidem*, p. 153. Dans *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 234, Sartre a montré que « pour qu'une conscience puisse imaginer il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même, il faut qu'elle puisse tirer d'elle-même une position de recul par rapport au monde. En un mot il faut qu'elle soit libre. »

[3] *Ibidem*.

[4] En discutant la relation entre liberté et intentionnalité chez Merleau-Ponty („Libertate şi intenţionalitate la Merleau-Ponty" – Liberté et intentionnalité chez Merleau-Ponty -, *Revista de filosofie*, LII, nos 1-2, 2005), Adrian Niţă a déduit une conclusion importante pour la philosophie pratique : les obstacles seront selon la logique de Merleau-Ponty des donnés subjectifs issues de l'intentionnalité, et pas du tout des propriétés objectives, (AB) générées par la composition des maintes choix et, ainsi, constitutions des événement (p. 82). Mais, même si les obstacles sont les résultats du choix individuel fait, c'est-à-dire de la liberté, et même si on peut voir le même objet comme obstacle ou comme facteur favorisant, ce qui dépend du projet ou du choix, il y a quand même des situations objectives qui, en pouvant être interprétées différemment, constituent pour quelques uns des conditions pour des choix développant leur liberté ou bien pour des autres des conditions qui limitent les choix créateurs et inhibent la liberté. La liberté et l'intentionnalité ne sont ainsi seulement des « *Erlebnisse* » individuels mais des entrecroisements entre le moi et l'extérieur, impersonnel ou plein des Autrui : « la liberté est toujours une rencontre de l'extérieur et de l'intérieur…L'idée de situation exclue la liberté absolue à l'origine de nos engagements », Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 518.

[5] Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 149, en se référant à Husserl, *Ideen*, p. 226.

l'intentionnalité, par les *noêmes* ; elle est ainsi « une synthèse active, un produit de notre libre spontanéité », tandis ce que « toute perception au contraire est une synthèse purement passive »[1]. De cette façon, l'image est « un certain type de conscience », un acte et non une chose, elle est « conscience *de* quelque chose »[2]. La spécificité de l'image est que « dans elle, le savoir est immédiat (AB, tandis ce que la perception permet seulement une atteinte de l'objet, dans une série virtuellement infinie des perceptions)…elle se donne toute entière pour ce qu'elle est dès son apparition »[3]. Même si elle donne seulement un savoir en raccourci, justement parce qu'elle ne se base pas sur la perception : le réel extérieur à la perception serait le néant.

Tous les aspects de l'étude de l'image ne peuvent pas négliger cette perspective philosophique husserlienne « d'acquérir une vue intuitive de la structure intentionnelle de l'image »[4]. C'est seulement cette perspective qui peut nous faire comprendre, a souligné Merleau-Ponty la position de Sartre d'assumer la conception de Husserl : « ce que c'est que l'image, comment elle peut se laisser utiliser par la pensée, entrer en rapport avec elle, ce que signifie chez un sujet la prédominance de la vie imaginaire »[5].

Pour commencer à élucider le sens de l'acte d'imaginer dans la vie de l'homme, il faut montrer tout d'abord que l'image est « quelque chose qui n'est pas observable, quoiqu'elle *prétend* l'être » : « une prétention à la présence de l'objet imaginaire, prétention qui n'est pas fondée », une référence unique de moi à l'objet aie en vue /en réalité, « avec la prétention de le faire apparaître ici, dans mon entourage mental »[6].

Déjà il est clair que l'image est

---

[1] Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 157.
[2] Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 162.
[3] Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, p. 19.
[4] Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 158.
[5] Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Vérdier, 2000, p. 75.
[6] *Ibidem*, p. 76.

> « en réalité une opération de toute la conscience et pas seulement un contenu de conscience. On s'aperçoit que s'imaginer, c'est former un certain mode de relation avec l'objet absent »[1].

Et l'objet absent, conjoint à l'image, est le monde dans toute sa complexité[2].

C'est Sartre qui a donné peut être la meilleure caractérisation de la phénoménologie de Merleau-Ponty, pas seulement à cause de leur amitié, rompue à cause des contingences du temps, mais à cause du faire part et du voisinage de leur philosophie : « il ne voulait qu'opposer l'histoire à l'immobilisme du sujet kantien » et

> « à l'intellectualisme de l'objectivité il reprochait comme au rationalisme classique de regarder le monde en face et d'oublier qu'il nous enveloppe… relativisme, donc, mais de précaution ; il croyait à ce seul absolu : notre ancrage, la vie… L'Être est par nous qui sommes par lui. Tout ceci, bien sûr, ne vas pas sans l'Autre ; c'est ainsi que Merleau comprend l'affirmation 'difficile' de Husserl : 'la conscience transcendantale est intersubjectivité'…Par Merleau nous nous retrouvons singuliers par la contingence de notre ancrage dans la Nature et dans l'Histoire, c'est-à-dire par l'aventure temporelle que nous sommes au sein de l'aventure humaine. Ainsi l'histoire nous faits universels dans l'exacte mesure où nous la faisons particulière. Tel est le don considérable que Merleau nous offre par son acharnement à toujours creuser au même lieu : parti de

[1] *Idem*

[2] Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 21: « qu'on a cru étourdiment qu'un dessin était décalque, une copie, une seconde chose, et l'image mentale un dessin de ce genre. Mais le dessin et le tableau] sont le dedans du dehors et le dehors du dedans, que rend possible la duplicité du sentir, et sans lesquels on ne comprendra jamais la quasi-présence et la visibilité imminente qui font tout le problème de l'imaginaire.»

l'universalité bien comme du singulier, Merleau parvient à la singularité de l'universel ».[1]

En effet, Merleau-Ponty avait saisi que les deux modes d'être, celui *en soi* – des objets étalés dans l'espace – et *pour soi* – de la conscience –,[2] sont entrelacés justement par la position active du dernier mode. Mais cette position même, comme ses résultats, sont générés dans la « contingence des perspectives vécues qui limite notre accès aux significations éternelles »[3]. Les situations de vie permettent et conditionnent les significations, les universels (historiques, donc « particulières ») qui témoignent la co-existence sociale, la possibilité et la nécessité de connaître, comprendre, communiquer avec l'Autrui, donc de forger et de débatt re les sens ou les significations qui constituent pas seulement un monde extérieur des irréels mais aussi des particules (un monde – particule) constitutifs de l'être pour soi. De ce point de vue, la reconnaissance réciproque des hommes, comme tous les act es noétiques d'ailleurs, implique que chaque particule (ce qui inclut aussi les significations, différentes et historiques) soit une médiation pour d'autres reconnaissances, et en ce sens, une permanente création des sens comme orientation « par rapport au possible, au médiat, et non pas à un milieu limité – ce que nous appelions plus haut avec Goldstein l'attitude catégoriale »[4]

Si le psychisme est la structure du comportement, et cette structure est visible du dedans et du dehors (pour l'acteur et pour le spectateur), l'Autrui m'est en principe accessible ; mais comme je me peux tromper sur moi-même – « et ne saisir que la signification apparente ou idéelle de ma conduite » -, je peux aussi me tromper sur l'autrui « et ne connaître que l'enveloppe de son

[1] Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty vivant », *Les Temps Modernes*, no. 184-185, 1961, p. 306, 311, 364, 373.
[2] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 401.
[3] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Précédé de Une philosophie de l'ambiguïté par Alphonse de Waelhens, IIIe édition, Paris, PUF, 1953, p. 240.
[4] *Ibidem*, p. 190.

comportement »[1]. Alors la connaissance de mes intentions et de ses intentions – ce qui veut dire l'entier mécanisme de la constitution de mes /ses intentions, y inclus la constitutions des images qui m'animent et l'animent – paraît salutaire. Cette connaissance peut être réduite à – ou bien commence avec – la perception, comme acte qui nous fait connaître des existences[2]. (Bien que notre rapport au monde – nature et société – plus profond que toute perception expresse ou que tout jugement[3].) Le problème de la perception réside dans la dualité des notions/ structure et significations[4].

Les sens, les *noême*s mises comme intentions dans notre relation avec le monde, y inclus les objets absents, sont des constructions sociales, et encore, par les plus profonds ressorts de la conscience, des constructions des réels irréels. Pour cette raison,

> « l'imagination la plus vraisemblable, la plus conforme au contexte de l'expérience, ne nous avance pas d'un pas vers la 'réalité' » : en effet, il s'agit « avec le 'réel' et l''imaginaire', de deux 'ordres', deux 'scènes' ou deux 'théâtres', celui de l'espace et celui des fantômes »[5].

Si ces deux scènes sont interconnectés sur le plan ontique, ils ont été séparés dans la philosophie : « nous reprochons à la philosophie réflexive de transformer le monde en noème, mais de défigurer aussi l'être du 'sujet' réfléchissant en le concevant comme 'pensée', et, pour finir, de rendre impensables ses relations

---

[1] *Ibidem*, p. 238.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Précédé de *Une philosophie de l'ambiguïté* par Alphonse de Waelhens, III édition, Paris, PUF, 1953, p. 184 : « la conscience de l'enfant qui voit utiliser des objets humains et commence à les utiliser à son tour est capable de retrouver d'emblée dans ces actes et dans ces objets l'intention dont ils sont le témoignage visible. »

[3] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 415.

[4] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Précédé de Une philosophie de l'ambiguïté par Alphonse de Waelhens, III édition, Paris, PUF, 1953, p. 240.

[5] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 62. Merleau-Ponty cite *L'imagination* de Sartre.

avec d'autres 'sujets' dans le monde qui leur est commune »[1]. Les aspects révélés par Sartre sont vrais : en « particularisant » phénoménologiquement l'existentialisme, Merleau-Ponty a représenté, lui aussi, le dépassement des séparations historiques des mondes de l'homme.

> « À partir du moment où je me conçois comme négativité et le monde comme positivité, il n'y a plus d'interaction, je vois de tout moi-même au-devant d'un monde massif »[2].

Ainsi il faudrait saisir dans nos expériences l'au-delà et l'en deçà de l'image. D'abord c'est la perception[3]. De « la chose même »[4], et même s'il ne s'agit pas d'une représentation, la perception nous permet « assister à ce miracle d'une totalité »[5]. Quelle est cette totalité ? C'est *le vécu d'autrui*[6], que pourtant je vois d'une manière obscure : je communique seulement avec lui – « par ce que notre vie a d'articulé »[7] - mais je le vois par l'intermède des images, des symboles, des expériences qui à leur tour sont déplacés, différents face à la perception et à la perception vraie. Ou bien même le fait que je le vois pose un rideau de fumée entre la chose et ma perception.

La philosophie de l'image part ainsi de la structure intrinsèque de la pensée parmi laquelle se découvre le monde sensible. C'est une structure formée de multiples strates ou

---

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 67.
[2] *Ibidem*, p. 78.
[3] La perception est le saisissement des intentions relevées dans le comportement des autres. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Précédé de Une philosophie de l'ambiguïté par Alphonse de Waelhens, III édition, Paris, PUF, 1953, p. 181 : « Ce sont les peintres, - certains peintres, qui nous ont appris, selon le mot de Cézanne, à regarder les visages comme des pierres. »
[4] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 21.
[5] *Ibidem*, p. 23.
[6] *Ibidem*, p. 26.
[7] *Ibidem*, p. 27.

médiations qui impose qu' « on s'aperçoit que tout ce qui pour nous s'appelle pensée exige cette distance à soi, cette ouverture initiale que sont pour nous un champ de vision et un champ d'avenir et de passé »[1].

Donc si on part de la « naïveté » phénoménologique – des choses comme elles nous apparaissent – on s'arrête (philosophiquement) *dans la distance* face à la pensée et au monde. Ici on saisit la place de la parole et du langage, les sens et les significations portés par les mots. Dans toutes ses apparences – celle de langage parlante, du moment de la constitution du sens, et celle de langage parlé, du moment qui appelle le bagage culturel des sens représentés par les langues – le langage construit / forme / porte des sens et significations œuvrés (sélectés, interprétés, composés) dans la conscience par des mécanismes intentionnels comme images[2].

Mais qu'est-ce que c'est que cette distance à la pensée ? Si ordinairement les gens ne sont pas conscients de leurs perceptions, la philosophie doit l'être : ainsi la distance se confronte avec la différence entre le visible permis par la perception et l'invisible, c'est-à-dire *le vrai*[3], qui est l'issue des jugements sur les perceptions du monde, sur les médiations, sur leurs origine relationnelle, sur leur être formé intrinsèquement dans la conscience. Si le vrai est ce qui nous apparaisse comme objectif – celui-ci étant le résultat de nos opérations mentales qui « ne doivent rien à notre contact avec les *choses* »[4] - et qui est « l'ordre ambigu de l'être perçu »[5], on ne parlera pas des conditions qui expliqueraient les faits objectifs

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 28.

[2] Voir aussi Maurice Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », dans Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p.17, 20.

[3] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 30.

[4] *Ibidem*, p. 31.

[5] *Ibidem*, p. 40.

(mais seulement qui les conditionnent[1]), ni des concepts *a priori* qui expliqueraient l'objectif (concepts comme « le Grand Objet », ou bien, à l'inverse, « le psychisme »), mais on montrera « que l'être – objet, et aussi bien l'être– sujet, conçu par opposition à lui et relativement à lui, ne font pas alternative, que le monde perçu est en deçà ou au-delà de l'antinomie »[2].

C'est le processus inter –imbriqué objet –sujet (Merleau-Ponty en faisant leur critique[3]), c'est l'entrelacement complexe qui constitue le humain que Merleau-Ponty a démontré et souligné maintes fois. « Les mêmes raisons qui empêchent de traiter la perception comme un objet, empêchent aussi de la traiter comme opération d'un 'sujet', en quelque sens qu'on la p renne »[4].

La réflexion philosophique permet ainsi de comprendre que « percevoir et imaginer ne sont plus que deux manières de *penser* »[5]. Ce qui est *commun* donc pour la perception et pour l'imagination est l'ouverture de la pensée sur « la chose même », qui est « cela même que nous pensons voir – *cogitatum* ou noème », et en même temps « l'appartenance » de la pensée à nous, qui pensons. La *différence* entre les deux manières de penser est que dans *l'imaginaire*, la pensée n'est pas de voir ou de sentir, mais

> « le parti pris de ne pas appliquer, et même oublier les critères de vérification, et de prendre comme 'bon' ce qui n'est pas vu et ne saurait l'être »[6].

> « Ainsi le réel devient le corrélatif de la pensée, et l'imaginaire est, à l'intérieur du même dom aine, le cercle étroits des objets de pensées à demi pensés, des demi - objets ou fantômes qui n'ont nulle consistance, nul lieu propre,

---

[1] *Ibidem*, p. 41.
[2] *Idem.*
[3] Voir : « L'idée de sujet aussi bien que celle de l'objet transforme en adéquation de connaissance le rapport avec le monde et avec nous -mêmes que nous avons dans la foi perceptive », *ibidem*, p. 42.
[4] *Idem*
[5] *Ibidem*, p. 47.
[6] *Ibidem*, p. 50.

> disparaissant au soleil de la pensée comme les vapeurs du matin et ne sont, entre la pensée et ce qu'elle pense, qu'une mince couche d'impensé »[1].

En se référant à l'ouvrage de Sartre, *L'imaginaire* (1940), Merleau-Ponty a mentionné que l'image peut être décrite comme une conduite magique :

> « la conscience cherche à se fasciner elle-même, à évoquer la chose, irrémédiablement absente, par sa physionomie, son style, son défroque »[2].

(Donc « la réflexion garde tout de la foi perceptive : la conviction qu'il y a quelque chose, qu'il y a le monde, l'idée de la vérité, l'idée vraie donnée. Simplement, cette conviction barbare d'aller aux choses mêmes, - qui est incompatible avec le fait de l'illusion, - elle la ramène à ce qu'elle veut dire au signifié, elle la convertit en sa vérité, elle y découvre l'adéquation et la consentement de la pensée à la pensée, la transparence de ce que je pense pour moi qui le pense »[3]. La philosophie « ne suspende la foi au monde que pour le *voir* »[4], c'est ça l'approchement aux essences.)

Il y a certainement différentes formes d'imagination et d'imaginaire. L'imagination donne un monde flou, incohérent justement parce qu'il est imaginaire[5] et, en même temps, « réel » justement parce qu'il est « tiré » à la surface du monde par « la moindre parcelle du perçu »[6]. D'autre part, le pouvoir et la faiblesse de l'imagination est analogue au pouvoir et à la faiblesse de la pensée même : un simple reflet peut faire le monde être

---

[1] *Ibidem*, pp. 50-51.
[2] Maurice Merleau-Ponty, « La réalité et son ombre », dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 123.
[3] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 51.
[4] *Ibidem*, p. 61.
[5] *Ibidem*, p. 63.
[6] *Idem*

présent, tandis ce que les délires les plus riches l'en efface. Le réel nous apparaît ainsi comme fragile, et le vrai aussi, c'est -à-dire il y a une confusion monde –esprit, un passage permanent entre eux, même si coextensifs parce que distincts [1].

Merleau-Ponty a insisté sur la capacité des images/ des imaginés de renforcer les sens, les schémas mentales : un personnage de Stendhal peut devenir le modèle d'un adjectif, ou bien d'une caractéristique humaine. Tout comme notre conclusion sur/ ou synthèse du comportement du personnage est de nouveau notre schéma, notre concept [2].

La constitution des significations par le langage parlant, ce qui inclut les images, est une relation « d'esprit à l'esprit »[3], c'est-à-dire une relation où un homme assume les significations données par l'autre, écrivain ou orateur : la pédagogie de l'imagination est ainsi une base des relations sociales.

Il y a une liaison entre les images – Merleau-Ponty parlait des expressions – crées et offertes dans l'art et celle de la science.

D'abord par l'existence du langage et de ses fonctions :

> « parler et comprendre ne supposent pas seulement la pensée, mais, à titre plus essentiel, et comme fondement de la pensée même, le pouvoir de se laisser défaire et refaire par un autre actuel, plusieurs autres possibles et présomptivement par tous »,

c'est-à-dire le langage, comme moyennant les images, est « la pulsation de mes rapports avec moi-même et avec autrui »[4], le continuum social par la possibilité du continuum communicationnel. Le langage est partout, dans l'art et la science,

---

[1] *Ibidem*, p. 71.

[2] Maurice Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », dans Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 19.

[3] *Ibidem*, p. 21.

[4] Maurice Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », dans Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 30.

une création qui porte pas seulement les significations, mais, avant, « une valeur d'emploi »[1] : la capacité d'exprimer concrètement les significations construites pour la pensée.

Puis dans le rôle des images : même si Merleau-Ponty a défini seulement l'art comme « l'étrange tentative de procurer une pseudo- présence du monde sans les moyens de la connaissance objective et par la seule force de la métaphore »[2], ne serait la science la même tentative et, avant d'utiliser la connaissance objective, ne partent pas les notions scientifiques de l'état des métaphores ?[3]

L'existence humaine qui se fait justement par les expériences des hommes de penser, de signifier, d'imaginer, de créer n'est pas un processus téléologique, comme il n'est pas le résultat des choix millimétriques des hommes dans le champ infini du possible : ni même l'art, où l'artiste est conscient en poursuivant son but final, n'est pas le prototype ni du choix rationnel ni du monde « qui devrait être », c'est-à-dire qui serait expliqué dans la traditionnelle philosophie rationaliste[4]. Les hommes – en analysant le fait que le travail de Matisse a été enregistré par une caméra – sont installés dans leur temps et dans leur vision d'hommes et ainsi ils tâtonnent autour d'une intention de signifier[5], ils n'ont pas à leur disposition un « Monde Intelligible tout fait »[6]. Le monde des possibles qui ne sont pas venus au monde, ni mêmes comme des images fulgurantes, est plus vaste que le réel humain. Mais de

[1] *Ibidem*, p. 41.
[2] Maurice Merleau-Ponty, « La réalité et son ombre », dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 123.
[3] Voir Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, le Seuil, 1975.
[4] C'est pourtant « le petit rationalisme », cf. Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 185 : « Il supposait une immense Science déjà faite dans les choses, que la science effective rejoindrait au jour de son achèvement, et qui ne nous laisserait plus rien à demander, toute question sensée ayant reçu sa réponse. »
[5] Maurice Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », dans Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 64.
[6] Maurice Merleau-Ponty, « La réalité et son ombre », dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 123.

ce point de vue, la théorie merleau - pontienne des images donne un support à celui-ci[1].

III. Gaston Bachelard ou la tension de saisir scientifiquement l'imagination poétique

On avait parlé de deux directions contraires dans la pensée bachelardienne : celle tournée vers l'approche scientifique et rationaliste des théories et des faits scientifiques et celle dont le contenu a été le monde des rêveries et des images poétiques. Il parait que cette impression avait été fondée sur des notations de Bachelard concernant les moyens opposés d'étudier la science et la poésie[2]. Parce que la connaissance scientifique est différée de la connaissance sensible (« on voit la température sur le thermomètre : on ne la sent pas »[3]), ni cette connaissance scientifique comme telle ne peut pas se constituer finalement qu'avec ses instruments, les concepts, forgés et falsifiés d'une manière rationnelle en tant qu'ils forment une description continue, dialectique et répétable, c'est-à-dire des lois.

> « Entre le concept et l'image, pas de synthèse…les concepts et les images se développent sur deux lignes divergentes de la vie spirituelle »[4].

En laissant à part l'origine de la connaissance scientifique, à savoir la formation des concepts mêmes par des métaphores et des images, c'est vrai. Les résultats de la science ne sont et ne peuvent pas être exprimés que par des concepts : même si ils sont

[1] En partant du grand rationalisme du 17e siècle, qui avait attaqué l'ontologie qui s'installe dans l'être extérieur, et qui avait suggéré l'accord de l'extérieur et de l'intérieur par la médiation d'un infini positif, vu dans « toutes les notions vives et confuses que les sens nous donnent des choses existantes », Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 187, 188.
[2] Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu* (1938), Paris, Gallimard, 1949, p. 12.
[3] Gaston Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1940, p. 10.
[4] Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie* (1960), Paris, PUF, 1999, p. 46.

formalisés par des schémas, diagrammes et formules, ceux -ci sont subordonnés aux concepts, c'est la définition des concepts qui vient dans la raison, et les images qu'on pourrait avoir des formules seraient d'une nature pure, mathématique [1]. En discutant l'attitude des chercheurs et celle des philosophes face à la science, Bachelard a mentionné que, tandis ce que les premiers commentent les exemples scientifiques d'après les règles scientifiques, les philosophes le font souvent par « des métaphores, des analogies, des généralisations »[2]. Cette pratique serait générée par l'attraction des philosophes de la science pour le général, pour *l'a priori* (tandis ce que les savants sont intéressés surtout des résultats, de l'*a posteriori*.) Quand à lui, Bachelard proposait une philosophie de la science tournée dans le même temps vers l'empirique et les principes, une philosophie à double pôle, développée d'une manière dialectique, l'empirisme et le rationalisme se complétant, ce dernier étant ainsi appliqué [3].

Si on tient donc compte justement de l'évolution des connaissances scientifiques, dont l'histoire montre l'inertie des connaissances déjà tombées en désuétude justement parce qu'elles formaient des images bien ancrées dans les consciences des savants[4], on ne serait plus si résolument le partisan de la rupture entre science et imagination.

En effet, Bachelard a parlé d'une « imagination scientifique »[5] qui aurait le rôle de faire plus aisée la inter - compréhension des chercheurs dans la création – ce qui veut dire innovation – des nouveaux modèles. Il s'agirait des images

---

[1] Julien Lamy, « Rationalité et imaginaire chez Gaston Bachelard », *Les actes du colloque international « Systèmes, images, langages », Bucarest, 14 et 15 juin 2006*, Éditeurs : Mihaela POP, Sabin Totu, Viorel Vizureanu, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2008, p. 309, en discutant l'article de Gas ton Bachelard, *Noumène et microphysique*, de 1931.

[2] Gaston Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1940, p. 3.

[3] *Ibidem*, p. 5.

[4] Gaston Bachelard, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique. La propagation thermique dans les solides* (1928), Paris, Vrin, 1973.

[5] Gaston Bachelard, *Les intuitions atomistiques*, Paris, Boivin, 1933, p. 159.

surveillées et subordonnées à la raison scientifique : « la *réalisation* d'un programme rationnel d'expériences détermine une réalité expérimentale sans irrationalité » et ça n'appauvrit pas la connaissance comme telle, puisque « le phénomène ordonné est plus riche que le phénomène naturel »[1].

D'autre part, même dans ses études sur l'imaginaire, le philosophe a tenté de le comprendre, et pas seulement de l'analyser en restant exclusivement au niveau des images. Il s'agirait ainsi de l'effort de Gaston Bachelard de dégager la rationalité du discours imaginaire[2] dans une perspective de rationalité ouverte et plurielle[3].

De ce point de vue, la philosophie de l'imagination de G. Bachelard ne serait absolument opposée à son épistémologie[4] : c'est d'une manière dialectique qu'il a traité la liaison et le flux des images, dont le processus n'est pas du tout alogique.

Mais « à défaut d'une impossible maîtrise rationnelle de l'image »[5], Bachelard a mentionné plusieurs fois qu'il tentait à faire une philosophie de l'imagination comme phénoménologie / par l'intermède de la phénoménologie :

> « pour éclairer philosophiquement le problème de l'image poétique (il faut) une phénoménologie de l'imagination.

---

[1] Gaston Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1940, p. 6. (AB, on pourrait dire le même en ce qui concerne l'image : elle peut être plus riche que le réel, elle peut nous provoquer justement à découvrir cette richesse, où ailleurs que dans le réel.)

[2] Julien Lamy, « Rationalité et imaginaire chez Gaston Bachelard », *Les actes du colloque international « Systèmes, images, langages », Bucarest, 14 et 15 juin 2006*, Éditeurs : Mihaela Pop, Sabin Totu, Viorel Vizureanu, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2008, p. 309.

[3] *Ibidem*, p. 311.

[4] C'est intéressant de noter que tous les deux philosophes analysés ici ont pratiqué la transgression de la frontière de leur première attraction : Merleau-Ponty, de l'existentialisme vers la phénoménologie ; Bachelard, de l'épistémologie vers la philosophie de l'imagination poétique. Il va sans dire qu' « une profonde urgence intérieure » avait généré cette transgression, Jacques Gagey, *Gaston Bachelard ou la conversion vers l'imaginaire*, Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie, 1969, p. 10.

[5] Jacques Gagey, *Gaston Bachelard ou la conversion vers l'imaginaire* , Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie, 1969, p. 269.

> Entendons par là une étude du phénomène de l'image poétique quand l'image émerge dans la conscience comme un produit direct du cœur, de l'âme, de l'être de l'homme saisit dans son actualité »[1].

L'approche phénoménologique a paru nécessaire à Bachelard après ce qu'il avait tenté d'analyser d'une manière rationaliste, « aussi objectivement que possible »[2] les images des quatre principes des cosmogonies intuitives : l'eau, l'air, la terre, le feu[3], puisque ceux-ci sont uns « des plus grands opérateurs d'images »[4]. Pourtant cette analyse ne réussissait à suivre « la dynamique immédiate de l'image »[5]. Pour la faire, il fallait considérer le départ de l'image dans une conscience individuelle et aussi sa capacité trans-subjective et encore son dynamisme. Familières (personnelles) ou partagées, communes, les images sont celles qui sont la *Stiftung* (comment disait Merleau-Ponty pour la perception) de la conscience : se sont elles qui lui donne la continuité, elles sont « de véritables habitudes psychiques »[6] en dominant le temps d'une certaine façon, à l'opposition à la perception qui est seulement le témoigne fugace de l'existence comme présent.

Ainsi l'imagination apparaît comme une capacité de perception affective dont la forme est donnée par des images. À la base il serait justement l'intention de voir le monde, de s'en imbriquer, en lui transmettant en même temps des significations, c'est-à-dire en l'enrichissant.

---

[1] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 2.
[2] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 3. « Fidèles à nos habitude de philosophe de la science, nous avions essayé de considérer les images en dehors de toute tentative d'interprétation personnelle. »
[3] Gaston Bachelard : *La psychanalyse du feu* (1938), Paris, Gallimard, 1949 ; *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942 ; *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943 ; *La terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1946 ; *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1948.
[4] Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 1.
[5] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 3.
[6] Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 6.

Les images ne sont pas des copies mais des créations de significations par lesquelles la conscience même s'élargit [1] en participant ainsi au monde : la différence entre monde et conscience tend à devenir lâche :

> « ce n'est pour rien qu'on dit communément que le rêveur est *plongé* dans sa rêverie. Le monde ne lui fait plus vis-à-vis. Le moi ne s'oppose plus au monde. Dans la rêverie, il n'y a plus de non-moi »[2].

Il y a ainsi, comme chez Merleau-Ponty, un dépassement des théories qui considéraient les images comme des représentations et celles-ci comme reflétant la distinction constitutive entre le sujet et l'objet : c'est l'interaction intérieur – extérieur qui constitue maintenant la création comme l'explication du monde :

> « le rêveur de rêverie, s'il est un peu philosophe, peut, au centre de son moi rêveur, formuler un *cogito* »[3].

Néanmoins, la phénoménologie professée par Gaston Bachelard a resté plutôt « empirique »[4], parce que : 1. il a voulu expliquer surtout la psychologie des rêveurs – en dégageant les relations conscient – inconscient et 2. en bonne partie, il a traité l'imagination par l'interprétation de ses résultats, les images et leurs expressions, en mettant en évidence la capacité de certains résultats, face à d'autres, de clarifier l'insertion de l'homme au monde.

---

[1] De ce point de vue, il parait que Bachelard a été proche de la conception de Kant sur l'imagination comme *racine* de la sensibilité et de l'intellect – et cette conception avait été renforcée par son interprétation par Heidegger. Le philosophe roumain Constantin Noica parait aussi adhérer à cette conception kantienne ; voir Adrian Niţă, « Funcţie şi imaginaţie la Kant » (« Fonction et imagination chez Kant »), dans *Analele Universităţii din Craiova*, Seria Filosofie, nr. 19, 2007, p. 120, 126.

[2] Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1969, p. 144.

[3] Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1969, p. 129.

[4] Jean-Jacques Wunenburger, « La phénoménologie bachelardienne de l'imagination, écarts et variations », *Les actes du colloque international « Systèmes, images, langages », Bucarest, 14 et 15 juin 2006*, Éditeurs : Mihaela Pop, Sabin Totu, Viorel Vizureanu, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2008, p. 18.

Il y a ainsi une différence importante entre la phénoménologie de l'imagination chez Sartre et Merleau-Ponty et, d'autre part, chez Bachelard. Pour les premiers, la perception est le point du départ de la phénoménologie, puisqu'elle est le premier moyen de vivre l'existence, puisqu'elle constitue la conscience humaine comme conscience observante. Tandis ce que l'imagination est une intention dans l'absence de l'objet. Pour Bachelard, l'imagination est sur le premier plan[1], et sa phénoménologie permettrait justement le saisissement de la variété et du dynamisme de la conscience : l'existence saisie par l'imagination est vécue[2]. L'image a donc une valeur ontologique, en mettant en évidence

> « la dialectique du dedans et du dehors, dialectique qui se répercute en une dialectique de l'ouvert et du fermé »[3].

C'est l'image poétique, le produit de la rêverie diurne[4] (à l'opposée de l'accent de Freud sur celle nocturne[5] ; mais Bachelard a été certainement endetté à Freud, et pas seulement à la phénoménologie), qui nous donne l'être. Ainsi, l'image est un non-être aux premiers[6], Bachelard insistant sur la capacité de l'image

[1] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 4 : « L'image, dans sa simplicité, n'a pas besoin d'un savoir. Elle est le bien d'une conscience naïve. » Et p. 12 : « chercher des antécédents à une image, alors qu'on est dans l'existence même de l'image, c'est, pour un phénoménologue, une marque invétérée de *psychologisme*. »

[2] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 17.

[3] *Ibidem*, p. 20.

[4] Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 10 : « dans le rêve nocturne règne l'éclairage fantastique…les mystères eux-mêmes sont dessinés, dessinés en traits forts…l'image est double, elle signifie toujours autre chose qu'elle-même » (c'est l'à propos à la psychanalise).

[5] Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 2 : l'absolu de la rêverie « qu'est la *rêverie poétique* ».

[6] Même si dans ses notes de travail Merleau-Ponty a mentionné que, s'il fallait bien analyser l'imaginaire comme « lieu de la négation de soi », l'imaginaire n'est pas, comme pour Sartre, un simple « étant » à coté de l'être mais un élément « au sens du Bachelard », Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 320. Pour Bachelard l'élément était en même temps le monde donné par l'imagination et l'image de ce monde. C'est, d'une façon « l'étonnement » philosophique qu'éprouvait Merleau-Ponty :

d'enrichir l'être[1]. En conséquent, chez Bachelard, l'imagination est plus créatrice.

Mais la créativité de l'image est démontrée par Bachelard par l'analyse de la création poétique, et pas par une phénoménologie de l'image à l'abstrait. C'est parce que l'image poétique est un « événement du logos », qu'elle est « à l'origine de l'être parlant » : l'image poétique ne se trouve pas « dans une région qui serait avant le langage » ; et ainsi « l'expression crée de l'être » et démontre « la créativité de l'être parlant »[2]. (Même si l'accent sur le langage est commun pour Merleau-Ponty et Bachelard – il ne pourrait pas l'être autrement –, l'objet différent de leur analyse, l'image comme intention de la conscience de présentification des choses absentes, chez Merleau-Ponty, et l'image poétique comme intention de la conscience de créer des choses, chez Bachelard, fait leurs exploits seulement intersectés, pas superposés.)

On ne doit pas confondre, l'avait noté Bachelard, les images poétiques avec les métaphores. Ces dernières sont « des déplacements de pensées, en une volonté de mieux dire, de dire autrement », tandis ce que l'image « quitte le monde réel pour le monde imaginé, imaginaire »[3]. Autrement dit, les métaphores sont des organisations langagières mises au service des images poétiques :

> « le paradoxe de nos enquêtes sur l'imagination littéraire : trouver la réalité par la parole, dessiner avec les mots… »[4].

Le grand problème dans une philosophie de l'imagination n'est pas seulement de décrire les images, mais aussi les décrire

---

« à comprendre comment tout cela appartient à la même conscience », Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 316.

[1] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 16 : « L'imagination, dans ses vives actions, nous détache à la fois du passé et de la réalité. Elle ouvre vers l'avenir…il faut joindre une fonction de l'irréel tout aussi positive…comment prévoir sans imaginer ? »

[2] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 7, 8.

[3] Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 2.

[4] *Ibidem*, p. 5.

comme expérience interne – externe, ou comme saisissement en clair-obscur de cette expérience de la conscience : « ce clair-obscur comment l'*inscrire* dans le psychisme … ? »[1]. Eh bien :

> « le clair-obscur du psychisme c'est la rêverie…débordante toujours un peu, imprégnant de sa lumière sa pénombre »[2]. Pour le capter, ce clair-obscur, on devrait se tourner vers lui d'une manière herméneutique : découvrir les liaisons entre les images (y inclus par l'intermède des métaphores) et les attitudes de l'homme face à l'existence.

IV. Rêver plus loin au sujet de la philosophie de l'imagination

Le problème principal pour les deux penseurs a été la relation entre l'intérieur et l'extérieur de l'homme : tous les deux ont approché l'imagination comme interface entre ces deux mondes et en même temps comme processus de production d'une nouvelle réalité philosophique. Si la phénoménologie nous aide à saisir comment les choses apparaissent à la conscience, la relation même entre ces deux parties les constitue comme telles. Ainsi la conscience n'est plus un dehors absolue face aux ses objets, ceux-ci perdant leur autonomie absolue face à la conscience humaine [3].

Tous les phénomènes psychiques ont cette qualité de faire que le monde humain soit intersecté. Mais l'imagination, avec sa complexité spéciale, a la qualité de constituer pas seulement une conscience plus complexe mais aussi un nouveau monde qui s'imbrique et entre lui aussi dans l'intersection mentionnée.

---

[1] *Ibidem*, p. 9.
[2] *Ibidem*, p. 10.
[3] Pour l'homme, il y a ainsi une « condition humaine de l'*ontos* » : tandis ce que l'homme existe comme humain d'une manière relativement autonome à la nature, à « l'être comme grand Tout », justement par son expérience, y inclus le savoir, Günther Anders (Stein), « Une interprétation de l'a posteriori », Traduction en français par Emmanuel Levinas, *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934, http://www.geocities.com/nemesisite/anders.aposteriori.htm Pour l'homme, la nature n"est pas en soi, mais pour l'homme; l'homme est un être a posteriori parce que il se crée, par la théorie et la pratique, « indices de la liberté » ontologique de l'homme.

Ce nouveau monde, celui des images, est connu pas seulement en interprétant les donnés de la conscience mais aussi en questionnant comment les objets de la conscience ont pu engendrer les significations semées dans la « forme » des images et quelle est l'attitude de la conscience face à ces significations.

La phénoménologie de l'imagination comme technique philosophique préférée pour l'approche du problème n'est pas seulement un choix historique de Merleau-Ponty et Bachelard, pour qu'on nomme seulement les protagonistes de cet essai. Si on a attentionné déjà sur le fait que l'imaginaire social avait été ignoré dans l'histoire de la philosophie [1], c'est justement pour comprendre le poix de cet imaginaire qu'on doit *n'ignorer* pas comment apparaissent les images sociales dans la conscience de l'individu et, bien sur, comment elles sont partagées.

De point de vue phénoménologique, la société elle-même existe à cause que les gens ont des images issues de et sur les relations et les faits sociaux. C'est évident que j'ai utilisé ici un sens large, métaphorique, du mot image : comme représentation, comme connaissances, vraies ou fausses (clichés, chablons, préjugés), systèmes des concepts scientifiques ou des paroles copiant l'immédiat et l'implication sentimentale dans lui.

Mais si on veut comprendre pourquoi ont les gens les images sociales qu'ils ont, on doit se pencher justement sur leur formation dans la conscience des individus. Ça entraîne aussi certainement des explications sociologiques et psychologiques, mais ce que la philosophie apporte est le questionnement de l'apparition des significations sociales, de leur persistance comme images – au sens strict et au sens large du terme – et de leur inertie et mouvement dans leur confrontation.

La question philosophique de l'imagination sociale porte au-delà des concepts explicatifs des intérêts, des relations et

[1] Cornelius Castoriadis, „Radical imagination and the social instituting imaginary", *Rethinking Imagination. Culture and Creativity*, eds. Gillian Robinson and John F. Rundell, London & N Y, Routledge, 1994.

institutions sociales, au delà des savoirs – eux-mêmes pouvant se manifester comme clichés -, elle est tout à fait subversive : si on questionne par exemple comment s'imaginent les gens la souffrance sociale concrète des autres (c'est pas une question de savoir, d'accepter indifféremment ou de repousser en révolte, sur un fondement des convictions quelconques déjà abstraites, rompues de l'imagination) on ira à discuter la rationalité sociale et la cohésion sociale de façon nouveau.

Comme on l'a vu dans les pages antérieures, Bachelard a souligné surtout sur les aspects positifs de l'imagination, la capacité de penser et d'enrichir le monde (même si beaucoup de ses contenus n'existent pas encore). Tandis ce que Merleau -Ponty, en insistant sur l'idée classique reprise de Husserl et Sartre que l'imagination serait la création des images faute des objets présents, c'est-à-dire serait la preuve de l'absence et de « non-existant », peut être un repère pour la théorie de la pathologie de vivre (seulement) dans le monde des images. Cette théorie vise la pathologie des individus aussi bien que celle des sociétés [1]. Oui, le dépassement de la théorie que la vérité serait l'adéquation à l'objet est une victoire de la connaissance philosophique, mais la considération des images comme étant la vérité en est la provocation à rebours.

L'imagination de notre approchement social, ou bien de notre distance face aux autres, est aussi un aspect qui éclairera la

---

[1] Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances - Ivréa, 2002 : puisque les médias nous fournissent le monde, nous n'avons pas à en faire l'expérience (Le monde comme fantôme et comme matrice. Considérations philosophiques sur la radio et la télévision, I, 6) ; le rapport entre l'homme et le monde devient unilatéral. Le monde, ni présent, ni absent, devient une fantôme, À la télévision, l'image est ce qu'elle représente sont synchrones. La synchronie est la forme appauvrie du présent, tout ce qui est réel devint fantomatique, tout ce qui est fictif devint réel ; Celui qu'on informe est libre, puisque ce qui est absent est à sa disposition ; il n'est pas libre, puisque au lieu de la chose même, il n'a droit qu'à son prédicat ; Le tout est moins vrai que la somme des vérités partielles qu'il contient. Le camouflage réaliste des stéréotypes vise à faire de l'expérience un stéréotypes (ibidem, II, 11, 13 et III, 17, et IV, 20).

formation même des clichés, mais aussi des sentiments qui nous conforte paisiblement : dans quelles conditions – considérées de manière phénoménologique et herméneutique -, a-t-il lieu, par exemple, la substitution de nos images sociales, ou bien leur inertie obstinée ? Comment les interprétons nous, les acteurs de ces images, comment les oeuvrons nous par l'intermède des images, et dans quel sens ? Mais est-ce que nous, les gens concrets dont on parle ici, les oeuvrons vraiment ? Comment imaginons nous les images des autres ?

Et, à cause de la complexité des images, est-ce que l'imagination est celle qui serait développée aujourd'hui, ou bien la perception du permanent présent donné[1] ? Même si les éléments merleau-pontiens de la théorie de l'imagination et ceux de Bachelard se complètent, est-ce que la perspective de Merleau-Ponty ou celle de Bachelard semble plutôt être certifiée par la réalité sociale ? Est-ce que, justement parce que j'en ai des perceptions sur les objets, je les vois réellement ?

La discussion des philosophes sur l'imagination a bien montré qu'on n'a jamais le temps de comprendre en profondeur la réalité, ni par l'intermède des perceptions ni par celle des images. Ni même les concepts scientifiques ne permettent pas le faire, que seulement le processus dialectique où ils s'entrecroisent aux nouvelles perceptions et images : il y a une « rupture établie par la vie entre notre pensée et notre situation physique ou sociale individuelle »[2]. Ainsi on a encore beau à se fatiguer pour comprendre comment voient les gens les différences entre les

[1] Même si l'industrie des réclames a comme but l'imagination des acheteurs, et même si les achats entraînent la collaboration de la perception des marchandises et de l'imagination liée à elles, il parait qu'aujourd'hui, dans le shoping délirant, il serait la perception qui règnerait : le présent, l'objet présent, la satisfaction présente – on changera ou jettera l'objet acheté – seraient plus importants que les rêves liés à la multiplication de soi par l'intermède de la marchandise.

[2] Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Vérdier, 2000, p. 59.

événements proches (et qu'il vivent aussi par des images) et les significations qu'ils engendrent en dehors d'eux.

Est-ce que la *perception* de relations de pouvoir serait toujours plus forte que l'*imagination* démocratique et humaniste, et est-ce qu'elle se compléterait avec un espèce d'images pures, à la Bachelard, sur « la puissance du système » en tant qu'il n'existera pas une pédagogie de l'imagination au sens contraire ? Et quelle est la conséquence de l'illusion qu'on a plus ce qu'il n'en faut qu'on soit libre ?