

Lydia O.B.

Première surface :
L'extension cartésienne

« La conscience est seulement un rêve les yeux ouverts »
Gilles Deleuze,
Spinoza :
philosophie pratique

Philippe Jaccottet tenait-il à ses rêves ? Le poète ne leur prêtait guère attention, d'ailleurs — ou parce qu'— il ne s'en souvenait pas. C'est ce que nous apprend une courte remarque, énoncée comme en passant dans *La semaison*, et dont l'originalité est qu'elle est préliminaire... à la narration d'un rêve. Cette affirmation de non-comptabilité ne justifiait donc pas une absence ; elle introduisait ce qu'elle congédiait : Jaccottet nous fait savoir par une note ramassant le récit d'un rêve qu'il ne note pas ses rêves. *La semaison* sera en fait régulièrement émaillée de rapports plus ou moins circonstanciés sur les rêves de l'auteur, et dans *La seconde semaison*, comme ayant tout à fait oublié son aveu d'amnésie, Jaccottet multiplie encore de telles narrations. Que dire enfin de ce qui fait office de « Semaison III », à savoir les *Carnets* de 1995 à 1998, qui dès les premières pages multiplient les comptes rendus de rêves ? Jaccottet a-t-il simplement oublié sa posture critique vis à vis des rêves nocturnes ? A-t-il changé d'avis ?

Pour Jaccottet, le rêve n'est pas poétique en soi. Un rêve ne mériterait de figurer dans un recueil qu'à la condition de s'avérer poétique. Un rêve poétique est une exception au rêve, ou, pour le dire avec une tournure plus analytique, un cas particulier du rêve qui met à l'épreuve l'onirisme, ou bien encore, si l'on préfère, un rêve qui n'en est plus tout à fait un, et qui n'étant presque plus un rêve nous dit quelque chose de l'essence même de l'onirisme poétique. Voilà pourquoi Jaccottet tient à nous raconter certains rêves : ceux-là atteignent à un genre de poésie. Le rêve n'est pas poétique, c'est la poésie qui est une rêverie. Voilà bien une de ces *torsades* (un des mots favoris de Jaccottet) qui, en appelant à divers oxymorons (rêve éveillé, veille assoupie...), signent une certaine structure de présence que nous appellerons « surface ».

Une surface est un recouvrement de concepts, ceux de la couleur et de la matière s'agissant des surfaces *stricto sensu*, mais le vocable de surface pourrait par extension désigner tout objet bâtarde. D'une manière générale, nous proposons de remplacer le « phénomène », ce mot lavasse, si compromis dans notre métaphysique, par une pensée des surfaces : la philosophie en effet a toujours considéré comme un problème majeur tantôt la couleur, tantôt la matière, alors qu'il nous semble que synthétiquement, à la jonctions des trois grands déterminismes accordés à l'homme, tout tient dans ce curieux point de contact du concept et de la conception, de la couleur et de la matière, de la conscience et de la chose. Si Jaccottet en effet nous a semblé une bonne introduction pour notre propos, c'est en raison de l'attachement du « dernier poète idéaliste » aux couleurs, ces adjectifs qui, une fois substantivés, permutent leur prégnance avec celle des choses matérielles, avec la matérialité des choses, choses qui deviennent à leur tour elles-mêmes qualités secondes, ainsi qu'un genre de précision, de nuance.

— « Dieu est le vert des prés » dit Silesius cité par Jaccottet... Toutefois, Milosz abuse de l'adjectivité plus qu'il n'en use, nous dit Jaccottet, qui loue en retour Eluard pour ses « vers mystérieusement beaux malgré ou à cause de leur apparente banalité. » Chez Jaccottet comme chez Heidegger il y a quelque chose qui évoque une grande banalité, mais cette trivialité disparaît avec son énonciation, la banalité marquant alors un écart nouveau d'avec la trivialité. C'est qu'il y a selon Jaccottet un ton. Le ton en trois lettres écrit déjà une poésie. Le ton, ou la *couleur de la voix*. Verdi parlait déjà d'une *tinta* pour évoquer cette tonalité qui

confère à une œuvre son unité, ce que le mélomane appellerait la couleur d'une œuvre. Voilà, la banalité sait se donner un ton : « Le frappant, dans ce rêve, c'est qu'il a eu de bout en bout une certaine tonalité — comme, à y bien réfléchir, nombre de rêves —, une atmosphère paisible, campagnarde, de *ländler*, à la limite de la fadeur. Rêve schubertien si l'on veut, mais pas du plus grand Schubert. »¹ L'adjectivité excessive rend la réalité trop réelle. Elle la surcharge, l'alourdit. La banalité ne trouve son ton qu'en dissimulant l'adjectif sous des réseaux poétiques à deux doigts de se perdre les uns les autres. Il y a un jeu entre les nuages de mot, un jeu qui risque la dissolution de la mécanique poétique, qui privilégie toujours le vide, le silence, comme en ces *lieder* de Schubert où le silence cherche sa propre limite. Si Jaccottet relate certains rêves, c'est que la conception qu'il se fait de la poésie l'oblige à scinder le concept de rêve en deux, avec d'un côté les vrais rêves qui sont aussi de fausses poétiques, de l'autre de faux rêves chargés d'une poétique véritable.

Le concept de rêve étant en effet très vague, et même vaguement borné par son acception la plus large, on le situe le plus souvent négativement comme *n'étant pas la réalité*. Tout ce que nous savons du rêve est qu'il n'est pas vrai. C'est donc la conception que nous avons de la réalité qui définit en creux le rêve, quitte à en venir à distinguer le rêve de lui-même ou — ce qui revient au même, — à lui attribuer ce qui manquerait à la réalité. On trouve ainsi chez Bachelard un ouvrage faisant, à l'instar de Jaccottet, fond sur cette distinction entre rêve et rêverie. Et *La poétique de la rêverie* de se présenter ainsi qu'une « exigence phénoménologique » autorisant Bachelard d'« un regard neuf sur les images » en mettant « l'accent sur leur vertu d'origine », afin de dévoiler l'essence de la rêverie. Il est vrai que la phénoménologie, si ses représentants sont trop disparates pour constituer une école unitaire, vaut d'abord comme méthode, qu'on pourrait résumer par cette formule délibérément imprécise et redondante : laisser le phénomène advenir en tant que phénomène. Mais au sujet de la rêverie, Bachelard veut, à force de phénoménologie, déjouer un préjugé : « l'homme ne se trompe pas en s'exaltant ». C'est donc en mettant « ses documents sur l'axe de l'intentionnalité » que l'homme pourra « vivre l'intentionnalité poétique » là il tentait auparavant de la décrire, et se mettre de la sorte à l'abri d'une illusion, celle du *rêve éveillé*.

Car la rêverie, et c'est un aspect important, n'est pour Bachelard (pas plus que pour Jaccottet) un rêve éveillé. La rêverie prouve le monde. Elle est une réponse à l'idéalisme absolu. L'accord apparent entre Bachelard et Jaccottet masque néanmoins mal une divergence philosophique majeure, qu'il nous faudra relever plus loin. En attendant, Bachelard identifie deux postures : l'une analytique, psychologisante, descriptive et explicative, l'autre phénoménologique, synthétique, « tendant à restituer, même chez un lecteur modeste, l'action novatrice du langage poétique ». Ces deux approches s'opposent sans se compléter, le psychologue se trompant en appliquant à la rêverie la consultation qu'il fait du rêve : « une rêverie, à la différence du rêve, ne se raconte pas. Pour le communiquer, il faut l'écrire » Voilà qui apparie la rêverie à la poésie, mais l'opposition entre la parole et l'écriture n'est ici que la première d'une assez longue série, par laquelle on devine déjà que si psychologie et phénoménologie diffèrent, c'est parce que leurs objets sont radicalement étrangers l'un à l'autre (à rebours d'une intuition sans doute trop naïve qui, nous l'avons dit, ferait de la rêverie un genre de rêve éveillé). Bachelard nous prévient en effet à ce sujet que si « l'étymologie amortit les différences les plus nettes qui séparent le rêve et la rêverie », la rêverie n'a en fait rien à voir avec le rêve. Nous retrouvons ici la concorde avec Jaccottet quant à la distinction nécessaire des concepts de rêve et de rêverie ; la différence se situe

¹ Jaccottet, *La seconde semaison*.

donc bien à l'endroit de la conception qu'ils se font de ces concepts. Si le rêve et la rêverie doivent être distingués *a priori*, ce serait justement en vertu de la méthode phénoménologique : « Bref, il convient pour déterminer l'essence de la rêverie, de revenir à la rêverie elle-même. Et c'est précisément par la phénoménologie que la distinction entre le rêve et la rêverie peut être tirée au clair, puisque l'intervention possible de la conscience dans la rêverie apporte un signe décisif. » Une phénoménologie du rêve semble à l'évidence une gageure ; il faut au phénoménologue sa conscience : Bachelard toutefois va plus loin en affirmant que l'étude de la rêverie est le strict catéchisme de la phénoménologie car « c'est avec la rêverie qu'il faut apprendre la phénoménologie ». La phénoménologie, qui doit tant nous en apprendre sur la rêverie, s'apprend d'ailleurs en rêvassant. Il n'est dès lors plus envisageable d'aborder le rêve par l'une de ses limites, enquêter sur le rêve par le truchement de la rêverie : « Si nous nous sommes permis de faire confiance de tous ces vains songes, c'est qu'ils nous ont préparé à accepter une des thèses principales que nous voulons défendre dans le présent ouvrage. La rêverie, si différente du rêve, qui, lui, est si souvent marqué des durs accents du masculin, nous est apparue — au-delà des mots cette fois — d'essence féminine. » En faisant précéder les concepts par leurs conceptions, Bachelard ne déroge-t-il pas à la méthode phénoménologique, qui se doit de faire la peau aux conceptions pour mieux connaître les concepts ?

Bachelard semble rechigner à une phénoménologie de la rêverie qui s'exempterait tout à fait d'une certaine conception préalable de la rêverie, signalée par une opposition farouche au rêve. La rêverie se veut une *poiesis*, un état de conscience absorbé par l'imminence de l'action. Ainsi que le signalait Focillon dans une remarque lapidaire, le rêveur ne peut engendrer un art : ses mains sommeillent. Soit — mais en réglant l'opposition rêverie/rêve sur conscience/inconscient, Bachelard fait délibérément du rêve le *contraire* de la rêverie. Dans la rêverie bachelardienne, « le regard est devenu une activité », mais pourquoi est-ce que le rêveur ne serait-il pas, rien qu'un peu, un rêveur éveillé ?

Pour y répondre, intéressons-nous à un parallèle que Bachelard nourrit lui-même dans cet ouvrage, puisqu'il y fait signe vers Descartes via l'hypothèse d'un « cogito du rêveur ». Bachelard affirme déroger à Descartes en ce que celui-ci fonderait sa réflexion sur la séparation du sujet et de l'objet, là où Bachelard parle avec emphase d'un point de contact, d'une fusion du sujet et de l'objet ; mais ces régions n'ont-elles pas été ouvertes par Descartes lui-même, par la manière très particulière avec laquelle il affrontait l'argument du rêve ? Bachelard, comme Jaccottet, ne croit pas à la possibilité d'un rêve éveillé, aussi exploite-t-il à fond l'hypothèse d'une veille assoupie, qu'il appelle le « bien-être ». Toutefois, la figure renversée d'un rêve éveillé en une veille assoupie en sape-t-elle vraiment les présuppositions ? Comment articuler l'argument du rêve des *Méditations métaphysiques* à une expérience phénoménologique ? Et cette expérience existe-elle vraiment ? Comment en effet prendre au sérieux l'hypothèse anachronique d'une phénoménologie chez Descartes, lui qui ne prononce par ailleurs jamais le mot de « sujet » ? A l'inverse, comment nier la question du sujet chez celui qui a institutionnalisé les qualités secondes ? Qu'est-ce que l'argument du rêve, en retour, peut nous apprendre sur le statut ontologique de ces qualités secondes ?

*

Prima facie, Bachelard prend beaucoup plus au sérieux que Descartes l'argument du rêve. A lire rapidement les *Méditations métaphysiques*, Descartes y semble relativement négligeant quant à l'argument du rêve, dont il s'empare moins à bras-le-corps que ses commentateurs, et ne parlons pas de celui de la folie, pour lequel il en reste d'ailleurs à *quia*. Le lecteur s'en étonne

bien vite, qui ne peut s'interdire de penser que si Descartes avait vraiment envisagé l'argument du rêve comme un péril qu'il faut surmonter à tout prix, il l'aurait affronté de la façon suivante : si quand je m'endors je ne sais pas que je m'enfonce dans le rêve, lorsque je m'éveille *je sais* que je ne rêve plus. Il est donc tentant de minimiser la place de l'argument du rêve dans les *Méditations*. Mais une question se présente alors : pourquoi Descartes esquive-t-il la meilleure défense à l'encontre de l'argument du rêve ?

Il y a plusieurs réponses recevables à cette question. L'exigence de cohérence interne possède toutefois la meilleure autorité : relativement à toute expérience en première personne, tandis que la folie relègue la responsabilité à un tiers (le fou ne pouvant savoir s'il est fou), l'argument du rêve nécessite une réponse complète mais aussi, en un sens, indirecte — puisque de surcroît la raison pour laquelle on croit à ses rêves comme à (de) la réalité est *qu'il n'y a aucune raison d'en douter* : toute la journée la moindre négligence à l'égard du réel, son oubli même momentané sont immédiatement sanctionnés. Ce n'est pas parce qu'on croit aux rêves qu'on s'y comporte comme s'ils étaient réels mais parce qu'on s'y comporte comme s'ils étaient réels qu'on y croit ; se dresse alors une objection d'ordre générale qui ne permet pas à Descartes d'aborder de front, et sans médiation, cet argument. Il y a là de toute évidence un prix qu'il n'est pas prêt à payer. Craignait-il que quelque chose se perdît dans la réfutation pure et simple de l'argument du rêve ? Qu'en conserve alors le cartésianisme ?

On le sait, quand bien même l'esprit présente l'image d'une chimère, cette image est pour Descartes en un sens vraie, selon l'équivocité qu'il relève lui-même du vocable « idée » (dans l'intériorité, l'idée est ce qui rend présent les éléments extérieurs). En cela, on peut dire que *le rêve alors appartient encore à l'empire du réel*. C'est une contrainte importante pour Descartes. Le registre d'opposition du rêve à la réalité n'est donc pas le même chez Descartes que chez Bachelard, puisque Descartes ne fait par exemple aucune distinction entre rêve et rêverie : s'il distingue les pensées suscitées par le corps de celles imprimées sur le corps, s'il accorde au sens commun que les sentiments sont des passions particulières, différents des rêveries par exemple, ces dernières, « soit qu'elles viennent en songe, soit aussi lorsqu'on est éveillé », procèdent toujours de ce « que l'âme, ne se déterminant à rien de soi-même, suit nonchalamment les impressions qui se rencontrent dans le cerveau² ». Cette passion relevant spécifiquement de la liaison du cerveau et de l'âme (davantage que du corps et de l'âme) en général, possède bien un remède, lorsque l'âme « use de sa volonté pour se déterminer³ » ; alors « cette pensée fait une nouvelle impression dans le cerveau, cela n'est pas en elle une passion, mais une action, qui se nomme proprement imagination.⁴ » Rêve et rêverie sont des passions, l'imagination est seule action. Nous aurons à revenir sur ce point mais nous devons pour l'heure nous intéresser à la réalité du rêve : de quelle manière Descartes présente ce paradoxe ?

Intéressons-nous au problème évoqué précédemment : quand un homme nous menace d'un couteau, il suffirait de ne pas bouger pour vérifier à quel registre — songe ou réalité — nous sommes exposés. Mais ce n'est jamais ce qui se passe. Car et si je ne rêvais pas ? Il y a un doute commun à la veille et au sommeil. Quoique ces figures soient renversées (la raison éveillée peut douter de l'indubitable quand le rêve doute de pouvoir douter du douteux), il n'en reste pas moins que le rêve est à première vue tout autant détenteur d'un doute que la raison éveillée, ce qui (i) inocule comme nous allons le voir de la réalité dans le rêve (ii) n'est

² Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

pas sans poser problème, car si dans le rêve, le sujet doute, Bachelard a toutefois raison : ce doute étant inapte à fonder un cogito, qui agit dans le rêve ?

On pourrait penser qu'il aurait été plus simple pour Descartes de faire purement et simplement l'économie de l'argument du rêve, mais celui-ci lui est éminemment utile et même incontournable. Tout le problème des *Méditations Métaphysiques* est en effet celui de la continuité du réel. Descartes n'est pas un philosophe du fondement, mais de la continuité : si l'argument du rêve se situe dans la continuité de celui de la folie, c'est parce que le rêve est absence discontinuée de raison là où la folie est absence continuée. D'ailleurs, l'argument de la continuité est comme on le sait la réponse explicite que formule Descartes pour sortir de l'argument du rêve : « notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns aux autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés. »⁵ Mais à la continuité de l'enchaînement des faits s'ajoutent d'autres continuités, au moins aussi importantes aux yeux de Descartes, d'autant qu'il sait que l'argument de la continuité est insuffisant au regard de la tradition.

Il y a en effet, et comme nous venons de le dire, une continuité imposée par la structure argumentative : après l'argument de la folie vient assez logiquement celui du rêve. Mais à cet endroit, l'étonnant est que Descartes occulte préalablement l'argument de l'ivresse. Car il y existe par ailleurs une continuité historique et polémique qui semble commander la succession des arguments, et qui est tirée d'un texte que Descartes ne peut ignorer (au deux sens du terme) : les *Premiers Académiques*, où Cicéron présente une suite d'arguments sceptiques qui intéressent en premier chef Descartes. Au livre II, chap. XVI, Cicéron insiste même successivement sur « le problème des songes, de l'ivresse, de la folie ». Pourquoi alors Descartes écarte l'argument de l'ivresse ?

Une nouvelle fois, il semble assez évident que la rédaction en première personne des *Méditations* oblitère *ipso facto* cet argument : si celui qui écrit est ivre, celui-ci sait qu'il est ivre. S'il sait qu'il n'est pas ivre, nul besoin de tergiverser. On peut débattre de la validité de cet argument, comme on peut revenir à loisir sur la manière quelque peu abrupte dont Descartes balaye d'un revers de main l'argument de la folie, mais on peut charitablement admettre que les arguments de l'ivresse et de la folie sont optionnels dans une argumentation philosophique telle que celle entreprise par Descartes. Mais cette concession ne peut aller sans une focalisation accrue sur l'argument du rêve (puisque le rêveur ne sait pas qu'il rêve), qui semble alors à première vue sous-critiqué par Descartes. Si l'argument de l'ivresse est le moins valable dans une démonstration que l'on qualifiera (trop) rapidement de solipsiste, l'argument du rêve ne devient-il pas à son tour des plus impérieux ?

Étudions de plus près la négligence apparente avec laquelle Descartes s'empare de l'argument du rêve. D'autant que la tradition lui accordait bien plus de poids et surtout, les académiciens rejetaient tout net la réponse qui consisterait justement à arguer qu'une fois éveillé, le sujet reviendrait porter un jugement sur le rêve :

« Comme si l'on niait que, au réveil, l'on sait que l'on a rêvé, et que, l'accès de folie une fois apaisé, l'on pensait que toutes les visions apparues dans cet accès sont réelles ! Mais il ne s'agit pas de cela. Ce que l'on demande, c'est comment elles apparaissent, au moment où elles se produisaient. »⁶

Si alors nous considérons bienveillamment que Descartes ne néglige en rien cet argument, quel est l'enjeu ?

⁵ *Méditations Métaphysiques*, VI^e méditations.

⁶ Cicéron, *Premiers analytiques*, II.

Il est à la fois de réhabiliter l'argument rétrospectif auprès de la tradition, et de le justifier par la méthode en première personne, justification qui ne peut venir que de ce que cette expérience en première personne satisfasse à l'explication exigée : comment apparaissent les rêves ? Or, cela ne peut se faire sans un subtile déplacement de la question et une modification d'un de ses présupposés : puisque ce qui est vu en rêve est réel mais sans correspondance avec la réalité, il faut désormais expliquer en quoi le rêve nous trompe et en quoi il ne nous trompe pas. Descartes veut en effet dissocier le rêve de l'ivresse et de la folie. Comment procède-t-il ?

Il faut avant de répondre à cette question relever cette dernière continuité à laquelle nous avons fait plusieurs fois allusion, continuité bien plus décisive qui s'étire chez Descartes au travers de trois entités distinctes, malheureusement distinctes et discontinues : l'âme, le monde et Dieu. Nous savons en effet que de l'âme, Descartes pose une connaissance certaine par le cogito. Il fait de même avec Dieu via la preuve ontologique. Reste un trou : le monde. Celui-ci demeure irrémédiablement hypothétique : si la certitude de l'existence de l'âme et du Dieu provient de ce que *leur présence est attestée en nous*, l'aporie du monde est donc peu ou prou celle de son extériorité. Reformulé : si l'âme et la déité s'attestent de ce qu'ils se trouvent en nous (« ce qui est connu de Dieu est manifeste dans eux ⁷ »), la réalité du monde s'affaiblit de ce qu'il ne s'y trouve pas. — *Et d'autant.*

Moi -()- Dieu = intériorité
- Monde - = extériorité

En premier lieu, il convient de tenter de diminuer la proportion de monde extérieur dans la représentation. C'est, dirons-nous avec malice, une question de méthode. Car bien que nous sachions que Descartes permutera Dieu et le monde de manière à accéder au second par le premier, il n'en demeure pas moins un paradoxe de la mondanité et de l'intériorité. Il est maintenant temps d'explorer le procédé cartésien :

Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens (...) ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre un peu plus connu et plus familier à moi-même.

C'est précisément cette célèbre déclaration d'intention qui conduira à l'argument du rêve : le rêve est l'objection de l'œil clos. D'emblée, l'argument du rêve se détache sur fond de phénoménologie, et se disjoint de la logique enquêtrice de l'ivresse et de la folie. Le premier objectif est atteint. Mais comment faire du contre-argument du rêve l'argument massue des *Méditations* ?

Résumons : certes, cet argument se présente d'abord apparemment comme la preuve ou l'aveu que nos sens nous trompent, mais il est pleinement admissible à un lecteur lambda — et Descartes en joue — que nos sens nous trompent en vertu d'une raison comme anesthésiée, et non en vertu d'un système prédicatif intrinsèquement défaillant (la folie), passagèrement détérioré (l'ivresse), ou saboté par quelque divinité maligne (ici le monothéisme rend un grand service à Descartes). C'est la raison pour laquelle Descartes peut installer dans la Première Méditation, et derrière cette fausse concession, ce petit dispositif rhétorique : « ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir souvent été

⁷ *Méditations*, épître.

trompé lorsque je dormais. » Faits et gestes n'étaient clairs et distincts qu'à proportion de la raison disponible, mais Descartes en réalité s'intéresse dans cette remarque davantage à l'articulation de la pensée soigneuse et de la ressouvenance, qui lui semblent caractéristiques de l'état de veille.

Il serait toutefois encore trop précoce dans un tel déroulé argumentatif d'exhiber l'argument rétrospectif que la tradition péripatéticienne retoque. Il est toutefois d'ores et déjà entendu que la vigueur des sens, c'est la raison, et non une configuration biologique qui pourrait être meilleure. C'est l'absence de raison dans le rêve qui est à la fois la source de l'erreur de jugement (à raison faible, jugement peu fiable) et la possibilité de revenir sur ce jugement : l'affaiblissement des sens pendant le rêve est rendu manifeste dès le retour de la raison. C'est parce que délavés par la raison rendue débile, que les sens semblent nous tromper ; la tromperie est rendue manifeste au réveil non simplement parce que la raison nous est revenue, mais parce que nous mesurons l'écart de densité, le déficit de consistance de la sensation privée de raison. Comme le dit Cicéron dans les *Premiers Académiques* : « il n'y a ni la même force ni la même pureté pendant le sommeil que pendant la veille ». Descartes se rallie ici aux stoïciens, mais il accorde aux sceptiques que l'explication est manquante. Quoiqu'il en soit, les sens ne sont vraiment nos sens que lorsqu'ils sont imbibés de raison. Là, ils ne nous trompent point. Pour Descartes, il y a toujours quelque tautologie à faire dire à la raison que les sens se trompent. Mais puisque l'argument est amendé par la tradition sceptique en raison de son déficit explicatif, c'est ce point que se propose de résoudre Descartes. Voilà un enjeu alléchant qui, trouvant son envoi dans les *Méditations métaphysiques*, et irradiant l'ensemble de l'œuvre cartésienne, est pourtant étrangement manquant dans le texte. Pourquoi Descartes diffère-t-il son explication ? Pourquoi concéder maintenant du terrain au scepticisme ?

Sans doute est-ce là un état de fait commandé par la nécessité elle-même. Rappelons en effet que Descartes rencontrait un second problème, d'une toute autre urgence : le rêve minimise le doute radical en en proposant une imposture, ce qui se montre à ce que Descartes est obligé d'ajouter un genre de contre-point à la première proposition quand il écrit que

mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors.

A ce stade, on serait presque en droit de se demander si Descartes ne s'est pas stratégiquement appuyé sur la réfutation cicéronienne dans le seul but de résoudre un tout autre problème... Le petit pas en avant opéré à l'endroit de l'argument du rêve (la participation de la raison à la sensibilité), Descartes va le transformer en bond pour sa métaphysique : si une fois éveillée, la raison est suffisamment forte pour nous convaincre de la fausseté des outils (les sens) qu'elle renforce à son tour, donc dans une certaine mesure d'elle-même, ce doute prouve la présence de la pensée, qui s'excède pour se penser elle-même, raisonner. La raison est si forte que les sens (à l'état de veille) y puisent leur crédibilité ; mais une fois chargés de toute la force de la raison, cette dernière est encore suffisamment vive pour nous faire douter des sens. On voit par là que Descartes est sur le point de retourner l'argument à l'envoyeur : l'anomalie n'est pas le rêveur qui croit aux « peintures » de son esprit, c'est l'esprit qui doute de lui-même au moment même où il atteint aux conditions de possibilité d'une science. En effet, celui qui doute véritablement n'est pas le rêveur, mais celui qui, se ressouvenant de son rêve, étend ce doute au moment présent. La question pertinente est donc : à quel titre parviens-je à douter de l'indubitable (et non plus : pourquoi ne doutai-je pas du douteux) ? C'est bien pourquoi Descartes finira par écrire :

Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je dois témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toute généralement révoquer en doute.

Il y a donc deux doutes, l'un par excès, l'autre par défaut. La première difficulté est de la sorte écartée.

Mais toujours *le réel, c'est à l'intérieur que ça se passe*. Certes, un premier effet s'est produit : on peut douter de tout et c'est ce doute la preuve que nous existons. L'affaire est connue et entendue. Mais si l'argument du rêve ne semble provisoirement plus enfreindre la validé du cogito ou de la preuve ontologique, il ne dispense pas pour autant la mondanité. Car à l'argument traditionnel (si nous sommes trompés par le rêve, alors nous pourrions être trompés à l'identique quand nous sommes éveillés ou croyons être éveillés) risque désormais de succéder un argument bien plus dévastateur...

Certes, dans le rêve, c'est l'affaiblissement de la raison qui pose problème, tandis que dans l'état de veille c'est une sur-présence de la raison qui la fait douter jusqu'à d'elle-même, cependant cette épure masque encore le véritable problème pour Descartes : les rêves ne sont pas une duperie puisqu'ils se déroulent à l'intérieur. Le rêve peut en effet être parfaitement véridique s'il revêt un caractère purement idéal :

soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq.

Ainsi, le problème révèle sa troublante symétrie : ce n'est plus parce que l'éveil peut être un autre état onirique qu'il est douteux, mais parce que *le rêve peut être aussi trompeur que l'éveil* ; à un premier problème succède donc bien un second, et bien plus impérieux : parce que le rêve est parfois trompeur, comme pure intériorité il jette le soupçon sur le cogito comme sur l'idée d'infini. Et si l'argument du rêve laissait le cogito issu de l'expérience du doute hyperbolique inachevé, nous comprenons maintenant pourquoi Descartes ne propose pas la réfutation à la fois la plus simple et la plus sérieuse de l'argument du rêve éveillé (telle que nous l'avons énoncée plus haut) : *il était exclu que, s'enfonçant dans le rêve, le moi perde connaissance*. Il ne fallait donc pas simplement à Descartes prouver la réalité du réel, du monde extérieur des objets (ce qui est aisé une fois posée l'existence de Dieu, celui-ci ne pouvant nous tromper — ce point n'est pas en procès), mais faire de la raison un opérateur de distinction et de clarté. Le contact dans le rêve avec la réalité ne pouvait être perdu car c'est là le point critique de sa démonstration. Le rêve est une réalité intérieure. En cela, il est une réalité supérieure. Mais le rêveur à première vue ne doute que pour douter du doute. Il ne peut donc accéder au cogito. Il est vrai que penser suffit, douter est un trait forcé. Mais ce trait prouve justement la pensée en ce que le doute est une pensée de la pensée. Comment à la fin le rêve pourrait-il garantir le *continuum* de l'âme et de la divinité, lui qui ne doute pas suffisamment ?

Nous avons dit plus haut que ce n'est pas parce que le rêveur croit au rêve que celui-ci paraît réel (nos rêves sont souvent absurdes) mais parce qu'il les envisage comme réels qu'il y croit. La question alors devient : pourquoi les juge-t-il réels ? Nous avons commencé par répondre de manière triviale à cette question : dans la vie réelle, non rêvée, celui qui rêve, qui prend au sérieux le doute distillé par son surcroît de raison, est sanctionné de sa négligence. Cela veut dire que quelle que soit l'absurdité des situations dans lesquelles nos rêves nous plongent, dans le doute nous agissons comme s'ils étaient la réalité pleine et entière. Nous avons tort de croire que nos rêves sont réels, mais ils sont en cela *la preuve*

irréfutable qu'il existe une réalité objective. Avec un peu d'audace, on pourrait avancer que dans le recul de la raison c'est la réalité qui devient un sujet qui prononce son cogito : je le fais douter, donc je suis. Il s'agirait là de la conception poétique du rêve. Descartes est sans doute très éloigné de cette idée. Pour Bachelard, la rêverie, cette veille assoupie, est un genre d'idéal d'équilibre entre le cogito de la conscience et celui de la réalité, un moment privilégié où le sujet s'endort, mais sait encore son assoupissement. Descartes, en dépit de son affection sincère pour la poésie, n'est pas préoccupé par cela.⁸

Il faut d'abord noter que deux réflexivités coexistent chez Descartes : la simultanéité et le retour. Or, seule la première a grâce aux yeux de Descartes, en raison de son immédiateté. Il faut alors revenir sur le doute du rêveur : en doutant de son doute, le rêveur met en fait l'accent sur le doute du doute, c'est à dire sur une réflexivité du doute : c'est essentiellement une pensée passée sur laquelle on revient. À l'état de veille à l'inverse, si la raison peut lui faire douter de la réalité, elle ne peut pas se nier elle-même sans annihiler le doute au sujet du monde. C'est donc bien une réflexivité relevant de la simultanéité qui est à l'œuvre. Ainsi, le rêveur ne doute pas vraiment. L'étincelle de doute qui l'habite lui murmure prudemment de ne pas douter. C'est qu'il lui manque la réalité, toute la réalité, à commencer par la sienne. Et sa réalité, c'est sa raison. Voilà en quoi le rêve est réel : il possède la réalité du rêveur, ni plus ni moins. Car s'il manque au rêveur la raison, celle-ci lui retire en retour les raisons de douter, si bien que le rêveur n'a pas de raison de douter, et que n'ayant pas de raison de douter il a encore raison de ne pas douter. Voilà comment se disculperait le rêveur cartésien. Mais si le rêveur n'a pas tort de ne pas douter, nous sommes encore loin d'avoir prouvé la réalité de son rêve... Comment Descartes peut-il affirmer la réalité du rêve ? Et sous quelles conditions ?

Ouvrons une parenthèse au sujet de ce que nous venons de dire : si le rêveur jouissait de sa raison dans son sommeil, il douterait, et son rêve, pétri de son moi, cogito roulant sur lui-même, exprimerait une pensée absolument parfaite. Un rêve éveillé... Mais dans cette affirmation de soi, le sujet nie le monde. Il faut donc que le monde trouve à s'affirmer à l'intérieur même du sujet. Ce pourrait être justement le rêve tel qu'un dieu sans malignité l'a voulu. Après tout, et comme nous l'avons dit, dans le rêve c'est au fond la réalité qui affirme son existence. Descartes accepterait certainement cette concession, et la conscience jouant chez Bachelard une fonction très similaire à la raison cartésienne, on est en droit de penser que si Descartes avait pu augmenter le concept de conscience aux dimensions que lui donnera Locke, il aurait lui-même substitué à la raison la conscience, entendu qu'il y a chez Descartes une interpénétration forte des concepts de raison et de sensibilité. Et Bachelard d'écrire encore ce que Descartes aurait pu lui-même formuler : « Et voici pour nous, entre rêve nocturne et rêverie, la différence radicale, une différence relevant de la phénoménologie : alors que le rêveur de rêve nocturne est une ombre qui a perdu son moi, le rêveur de rêverie, s'il est un peu philosophe, peut, au centre de son moi de rêveur, formuler un cogito. (...) une lueur de conscience subsiste. » Car quel est enfin l'effet attendu par Bachelard ? Il est que « je rêve le monde, donc le monde existe comme je le rêve. » Si l'avancée par rapport à Descartes n'est pas flagrante, c'est qu'elle est en fait nulle : du rêve éveillé de Descartes à la veille assoupie, au bien-être de Bachelard, il ne s'est rien produit que de menues substitutions lexicales et les permutations sémantiques qui les accompagnent. Dans le *Traité de l'âme*, les rêveries sont d'ailleurs décrites par Descartes comme induites par des mouvements du corps et sous un angle positif, comme relâche des sens. Toutefois,

⁸ Descartes reprocherait peut-être, à l'instar de Jaccottet, à la poésie d'apprécier les mots pour leur musicalité, c'est-à-dire leur forme, au détriment de leur idéalité absolue.

Bachelard et Descartes se font vraisemblablement une conception très différente du rêve, aussi délaierons-nous un temps Bachelard pour nous concentrer sur le projet cartésien : qu'est-ce qui peut être sauvé dans le rêve, d'essence phénoménologique, qui hante le cartésianisme et fournit d'ailleurs le matériau d'une *mathesis universalis* ? La réponse apportée par Descartes n'est en effet pas triviale, mais hautement épistémologique : quel est le rôle précis que joue la raison dans l'éveil et qui appert dans le contre-point du rêve ?

Pour le savoir, il faut prendre au sérieux la dimension phénoménologique des *Méditations Métaphysiques*. Il faut avoir la témérité d'affronter l'anachronisme de l'affirmation, réitérer l'expérience menée par Descartes lui-même. Quelle est-elle ? Elle est le *topos* de toute phénoménologie : un bureau, des moyens techniques d'écriture, un certain isolement. Que dit-elle ? Que l'observateur (Descartes ne parle pas d'un sujet mais d'un « observateur », imitons-le) est environné. Comment le sait-il ? En gardant les yeux ouverts. C'est ce point qui est important. Descartes n'affirme qu'il fermera les yeux qu'en raison d'une longue observation du monde. Une observation qui semble avec l'épisode du morceau de cire constituer une déception. Qu'est-ce qui, enfermé dans sa chambre, a pu interpeller ce grand lecteur critique d'Aristote ? Quel concept devenu central pour Descartes a pu littéralement sauter aux yeux du philosophe, au point de lui intimer de prolonger cette expérience phénoménologique les yeux fermés ?

Nous voulons dire : sinon l'étendue. L'argument du rêve, ce *nexus* de continuités (polémiques, argumentatives, conceptuelles...), est en effet le pendant direct du dualisme cartésien, dont le rêve forme la partie émergée d'une expérience phénoménologie implicite aux *Méditations*, que nous pouvons toutefois restituer par une lecture attentive aux implicites de la présentation du concept d'extension.

*

Me voilà donc installé à mon bureau, exactement comme le fit Descartes en son temps. Un petit radiateur électrique est posé là, mais il est éteint, et ma main n'est caressée que par la chaleur de mon ordinateur qui ronronne, et la rugosité ordonnée de son clavier. J'ai les yeux bien ouverts, et tandis que les volets clos laissent les choses têter cette lueur, mes yeux courent entre les taches colorées. Qu'ont en commun pour mon regard, toutes ces choses qui me questionnent maintenant ?

Ce sont des *surfaces*. Je sens que je ne peux pas dire moins, reculer en deçà de cette impression minimale, de ce frémissement parmi le visible. Le morceau de cire lui-même s'est recroquevillé dans son être jusqu'à n'être plus que cela : une étendue. Ce concept, si indéfini, si clairement indistinct, veut dire qu'il y a là une limite. Voilà : une surface est une limite. L'étendue est la partie apparente des choses. De surfaces, le monde est fait. L'homme a le plus souvent affaire à des surfaces. Elles arrêtent son regard, délimitent ses sens. Elles sont autant de murs dressés à l'encontre de son intelligence des choses. Son imagination lui permet de franchir cette lisière. Mais l'imagination n'est pas la vue. Elle n'est donc pas un *su*. Dans l'incapacité de voir, l'esprit rate le savoir. C'est pourquoi le philosophe regrette ces surfaces. Il comprend que son savoir implique cette limite. Impliquer revêt ici le sens d'une inclusion : dans son principe même, la connaissance propose toujours implicitement que le savoir dépasse le voir, le *su* le *vu*. En conséquence, connaître prend toujours le sens d'un contournement du visible, et il est vertigineux de penser que, possiblement, chaque fois que le langage décrit l'invisible, rend visible l'invisible, présente l'imprésenté, qu'en somme, et quoiqu'il soit légitime que le savoir se propose de dépasser le voir, chaque fois que le *su* l'emporte sur le *vu*, on bascule peut-être dans une métaphysique. L'empirie étant dominée

par la vue, et puisqu'il est vrai que physiologiquement l'appareil oculaire est une partie du cerveau, avec l'imagination c'est le cerveau qui devient une partie de l'appareil oculaire. Est-ce la raison pour laquelle Platon nous enjoint de penser dans certains textes la séparation radicale des idées et du monde physique... pour mieux montrer à d'autres moments opportuns la liaison qu'opère l'œil, assoir cette suspicion d'un œil de l'esprit capable de cerner l'invisible ?

Notre point de départ sera en conséquence cette hypothèse audacieuse : la surface est l'image fondamentale depuis laquelle opère tout un pan du cartésianisme, et dont le concept d'extension est la forme conclusive — processus accompli. Eprouvons-là, en commençant par la corroborer d'une source. Aristote fit en effet au sujet des surfaces une remarque qui doit nous apparaître comme décisive et qui n'a pas pu échapper à Descartes : *surface et couleur viennent toujours ensemble*. Aristote a raison, Husserl l'a redit : chaque fois que je pose les yeux sur une surface, — ce bureau, ce tableau, la peau de mon avant-bras, le ciel, la lampe de chevet, *Métaphysique des mœurs* posée là, mon agenda, ma montre, mon denim, ma tasse de thé — toujours cette surface est colorée. *Idem*, la couleur qui m'environne se présente toujours sur une surface. C'est un constat phénoménologique fort, et il est d'ailleurs loisible de constater que tout un pan de la philosophie husserlienne ne fonctionne qu'avec l'exemple des surfaces colorées.

Voyons alors ce qui se produit si, avec Descartes, je ferme maintenant les yeux pour me représenter une couleur — elle vient en nappe. Je pense à une surface — elle est teintée. Quelle que soit l'intensité de mes efforts, *la couleur vient avec la surface*. Réalisme aristotélien indépassable. Néanmoins, je sais, je peux expérimenter intellectuellement que la notion de couleur diffère de celle de surface. *Couleur et surface sont deux vocables désignant deux réalités distinctes*. Je le peux d'autant plus légitimement que si je garde mes yeux fermés, mais si cette fois j'esquisse un geste, la surface que mes doigts heurtent ne laisse pas remonter de la couleur, mais de la matière. *La matière elle aussi vient avec la surface*. Je ne pouvais plus tôt détacher la couleur de la surface ; je ne sais plus distinguer une surface de la matière au sein du monde sensible — même moins encore. Mais de la même manière que mon esprit sait que couleur et surface ne sont pas deux concepts identiques, matière et surface ne désignent pas exactement la même chose — pas davantage que couleur et matière. Ce point précis nous permet de comprendre une distinction fondamentale du cartésianisme : l'imagination n'est pas l'opération qui consiste à disjoindre la couleur de l'extension, c'est au contraire celle qui consiste à lier à la couleur une extension, *donc* une réalité matérielle. Partant, imagination, raison et entendement ne sont pas des concepts substantiels du cartésianisme, mais fonctionnels : comme nous allons tâcher de le montrer, *la raison est alors celle qui sait que l'extension est du côté de la corporéité*, quand l'imagination l'oublie.

L'expérience phénoménologique cartésienne est donc essentiellement négative : elle consiste à *penser la séparabilité des opérations de l'entendement* impliquées par le phénomène. Tout semble en effet indiquer que pour Descartes, une fois obtenue la collection de tout ce qu'il peut distinguer (voir/penser), l'esprit se fend à son tour sur les surfaces. C'est le prolongement de l'inventaire qui inventorie une nouvelle modalité de la pensée. Ce n'est donc pas une action de la pensée sur elle-même, mais une action particulière de la pensée que le phénomène révèle : là où la vue ne distingue pas surface et couleur, où la sensibilité est inapte à penser la distinction entre couleur et surface, la pensée possède cette sensibilité, cette subtilité.

En conséquence, il n'y a pas de danger véritable à affirmer qu'une surface est *à la fois matière et couleur, et ni matière ni couleur*. Rien de plus étrange là-dedans que de dire que nous savons savoir ou que nous doutons de notre doute. Il y a là une simultanéité, donc une ubiquité

véritable. Car si matière, surface et couleur sont trois concepts différents de l'esprit, il n'en reste pas moins que la surface ne contient phénoménalement aucune médiatisation dans ses rapports avec la couleur et la matière. Mais c'est, c'est vrai, le point précis où l'esprit perd l'homogénéité de voir et de distinguer. La clarté de la distinction, Descartes sait qu'il devra désormais la chercher en dehors des sens, trouver d'autres critères : l'épuration de l'esprit d'avec la sensibilité, c'est-à-dire d'avec lui-même, est un pas décisif qui permet la scission de la couleur d'avec la surface, et qui autorisera par la suite, par analogie, l'expérience *en pensée* d'une âme isolée d'un corps. L'extension n'est donc pas le problème auquel aboutit le cartésianisme, mais son présupposé majeur : la surface est le point de pivotement entre œil-ouvert et œil-clos, entre extension et couleurs confuses d'un côté, et extension et couleur claires et distinctes de l'autre. Certes, la relation qu'entretient l'âme avec l'étendue est fortement problématique, ne serait-ce que parce que Descartes ne pouvait pas recourir à la solution de la radiativité plotinienne (car alors cette relation serait à sens unique), mais sans cela, Descartes aurait adoubé, au cœur de son système, une entité si indistincte, si confuse, que toute sa méthode en aurait été éboulée.

L'affirmation peut sembler cavalière. La démarche n'est pourtant pas isolée : couleur, surface, forme et matière sont des images sans cesse mobilisées par la philosophie. C'est, disons, sa phénoménologie intégrée. Ne peut-on pas dire du kantisme qu'il pense une statuaire de la représentation ? La *Critique de la raison pure* installait en effet au centre du projet deux notions : la représentation et le phénomène, ce dernier étant le point nodal de la relation complexe du sujet à l'objet. Ainsi, écrit Kant, « toute notre intuition n'est que la représentation du phénomène ». Une médiatisation, d'ailleurs double, s'interpose entre le sujet et l'être de ce qui apparaît. Si bien que, comme le dira Deleuze, le kantisme n'a jamais affaire à des apparences (*Schein*), mais à des apparitions (*Erscheinung*). Les apparences ne sont pas parties de l'être de ce qui apparaît, mais un état second de l'objet, inhérent à l'action même d'apparaître. Kant peut donc affirmer que les choses « ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les intuitionnons ». Les objets ont un double visage. Ce qu'ils sont en eux-mêmes, indépendamment de nous, cela Kant l'appelle « chose en soi ». Ce qu'ils sont quand ils nous apparaissent, cela c'est le phénomène. Kant n'envisage pas un degré de fausseté de la perception, il ne pense pas davantage que nous créons les objets, mais que l'objet adhère à une représentation qui est la saisie de l'apparition de l'objet (le phénomène) et non de l'objet lui-même (en soi), ce qui autorise Kant à penser que notre représentation du phénomène est une intériorité si totale, qu'elle a perdu toute existence en dehors de nous : « (...) en tant que phénomènes, ils ne peuvent pas en exister en soi, mais seulement en nous ». En somme, si le concept de chien a besoin du chien pour aboyer, le chien a besoin du concept de chien pour être entendu. Jusque-là, rien que de très conceptuel.

Mais Kant ne nous laisse pas sans préciser que *la chose en soi peut être assimilée à la matière*. En d'autres termes, la chose en soi désigne la matière, tandis que le phénomène est en quelque sorte cette chose Janus entre matière et couleur, que nous désignons du mot de surface. C'est pourquoi le Kant didactique parle des données sensibles comme d'une *matière* à qui les concepts de l'entendement vont donner une *forme*. Or, forme et matière sont les coordonnées de la statuaire, l'autre esthétique, cette fois non pas transcendante mais classique, qui s'oppose à la peinture, c'est-à-dire à une représentation fondée sur les surfaces et les couleurs. La forme est un synonyme très fort de surface.⁹ Toutefois, la forme dans la statuaire communique avec la matière, non avec la couleur, et il faut se rappeler que,

⁹ Le puzzle aligne, dispose sur un même plan formes, matières, couleurs. Il les lie dans un à-plat.

possiblement, les premières statues grecques avaient pour fonction non d'être regardées, mais d'être palpées...

Or, l'hylémorphisme aristotélicien, qui dominera jusqu'à la fin de la Renaissance la future biologie, procédait exactement de la sorte. En cherchant le secret des êtres, Aristote avait imaginé une âme comme forme du corps. Toutefois, Aristote donnait à la matière l'ascendant sur la forme (simple apparence), tandis que Kant accordait le primat à la forme sur la matière (comme apparition). Jaccottet parlerait là d'une torsade. Les deux configurations montrent cependant qu'*une forme est une surface envisagée depuis la matière*, au contraire de *la couleur, qui désigne la surface depuis l'observateur*.

Roland Barthes confessait préférer le noir et blanc photographique à la couleur, cette dernière, disait-il, lui donnant l'impression de *s'interposer* entre le sujet et lui. C'est cette interposition qui intéresse Descartes, lui qui a pris acte du geste galiléen de rejet des couleurs au registre des qualités secondes. Au Moyen-Âge encore, on considérait en effet avec les Anciens que certaines couleurs appartenaient à l'objet — en propre. Or, séparer les couleurs des objets, c'est poser la question d'un départage : si la couleur vient avec la surface, quel est le statut de cette surface ?

On sait que Descartes décide d'autorité de laisser les surfaces, ainsi décolorées, du côté des objets. Ce sera l'extension. La définition phénoménologique de l'extension est : surface décolorée. Où l'on voit surgir une solution analogique : puisque les couleurs sont rejetées parmi l'observateur, l'âme n'a-t-elle pas quelque chose à voir avec ces couleurs pures de toute matérialité ?

On peut être légitimement surpris de la simplicité de cette explication, qui plus est anormalement psychologique en philosophie. Mais il est indéniable que Descartes procède pour l'identification d'un humain par un autre humain par un genre de projection : rien chez ces chapeaux et ces manteaux qui déambulent dans la rue, ne m'indique que j'ai là affaire à d'autres être humains, d'autres porteurs d'une âme, et pourtant, pourtant *je vois* que ce sont des hommes, je vois qu'ils ont une âme. « Si par hasard je regarde d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, je ne manque pas de dire que je vois des hommes. Et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? »¹⁰ Ils ont à mes yeux une couleur, mais cette couleur est comme retroussée dans leur corps — invisible, — et j'accède à cette invisibilité par une « inspection de l'esprit ». Quel est donc alors le secret de cet oxymoron d'une couleur invisible ? Nous le verrons, mais avant cela, approfondissons l'analyse de cette métaphore esthétique travaillant la métaphysique cartésienne. Quelle différence notable avec Aristote ?

Nous l'avons dit, au contraire d'un Kant ou d'un Aristote et de ce que nous avons appelé une statuaire de la représentation, Descartes (et les occurrences dans son œuvre sont si nombreuses qu'il serait fastidieux de les relever toutes) utilise la peinture comme métaphore didactique. L'opérateur de l'extension est donc la couleur. Pour comprendre, un simple parallèle : dans la statuaire, qui ne peut pour autant s'affranchir de la couleur (aucune statue n'est exempte de couleur), la forme contient donc la couleur et l'oubli de la couleur. Dans la peinture, *la surface contient la matière et l'oubli de la matière*. Lorsque Aristote note avec sagacité que la couleur vient avec la surface, cette surface contient la matière et l'oubli de la matière. Elle la met au secret.

Une parenthèse peut nous aider à comprendre le difficile concept de Beau chez Platon, puis par suite le concept cartésien d'âme. Nous savons en effet que dans la doctrine

¹⁰ Seconde méditation

platonicienne, les œuvres épuisent le Beau dans une répétition. La proposition est assez ardue, mais elle signifie *mutatis mutandis* que la divisibilité de la matière corrompt en la rendant visible, l'indivisibilité de la beauté pure et *invisible*. Mais chez Platon, le Beau, parce qu'il doit encore avoir affaire à l'empire du visible (c'est la contrainte de ce concept), doit bien assumer une part de visibilité... simplement cette beauté à tout moment peut échoir dans l'étendue — ce qu'il faut parvenir à expliquer.

La doctrine de l'Idée platonicienne, rappelons-le, ne fait à aucun moment intervenir une rupture consommée entre le monde sensible et le monde intelligible. Encore une fois, si Platon nous efforce de penser la radicalité de cette séparation, c'est pour mieux interroger leur racine commune — l'œil. Acceptons alors l'hypothèse que le Beau platonicien est une couleur. Nous comprendrons mieux pourquoi l'étendue de la matière, des œuvres, épuise cette couleur dans une répétition, une collection, si nous posons à plat la formulation requise : *l'étendue divise la couleur en la rendant visible*. Qu'es-ce que cela veut dire ?

Pour répondre à cette question, pénétrons plus avant : cette étendue, quoique décidément trop matérielle, devient chez Platon à son tour, par un effet de retournement, le point de départ de la beauté en soi ; la couleur pure, exténuée par la surface, épuise à son tour cette étendue et prélève sur le monotone un mono-ton (un indivis). L'œil est donc bien chez Platon la surface entre le sensible et l'intelligible. C'est cet œil qui se retourne dans son orbite, et qui *retourne par là-même la surface*, de matérialité sensible à intelligibilité suprasensible. La doctrine platonicienne n'entraîne donc pas explicitement l'existence d'un univers entièrement séparé, mais d'un univers *distinguable* (comme on dit qu'on distingue une forme dans la pénombre), où l'*idée* est *et* n'est pas une forme de transcendance des formes sensibles (*eidos*). Pour tenter d'y voir un peu plus clair, prenons un nouvel exemple, avec cet extrait de l'*Esthétique* de Hegel et sa surface explicite :

« L'intérêt de l'art diffère de l'intérêt pratique du désir en ce qu'il sauvegarde la liberté de son objet, alors que le désir en fait un usage utilitaire et le détruit. Quant au point de vue théorique de l'intelligence scientifique, celui de l'art en diffère, au contraire, par le fait que l'art s'intéresse à l'existence individuelle de l'objet, sans chercher à le transformer en idée universelle et concept.

« Il nous reste encore à ajouter que c'est la surface sensible, l'apparence du sensible comme tel qui est l'objet d'art, alors que le désir porte sur l'objet dans son extension empirique et naturelle, sur sa matérialité concrète. D'autre part, l'esprit ne recherche pas l'universalité, l'Idée, la suppression du sensible, mais seulement le sensible et l'individuel, abstrait de sa matérialité. Il ne veut que la surface du sensible. Le sensible se trouve ainsi élevé dans l'art à l'état d'apparence, et l'art occupe le milieu entre le sensible brut et la pensée brute. Pour l'art, le sensible représente, non pas la matérialité immédiate et indépendante, celle d'une plante, d'une pierre, de la vie organique, par exemple, mais l'idéalité qui ne se confond d'ailleurs pas avec l'idéalité absolue de la pensée.

« Il s'agit de l'expérience purement sensible ou, plus exactement, de la forme. D'une part elle s'adresse extérieurement à la vue et à l'ouïe : simple aspects et tonalités des choses. C'est sous ces aspects que le sensible apparaît dans l'art. Le royaume de celui-ci est le royaume des ombres du beau. Les œuvres d'art sont des ombres sensibles. Nous voyons ainsi de plus près quel est le genre de sensible qui peut faire l'objet d'art : c'est le sensible qui s'adresse seulement à deux sens spiritualisés. »

Dans ce texte, l'art est bien entendu à nouveau un désintéressement, une contemplation sans désir d'appropriation créant un oxymoron : la consommation sans consommation opposée à la consommation par consommation. Mais si Hegel arrache ici l'art à la *technè*, c'est pour mieux lui accorder un statut particulier : un statut de surface. Il est alors très intéressant d'analyser le reproche de sensualisme contenu dans le propos : l'esprit, nous dit Hegel, cherche la « surface du sensible ». Qu'est-ce donc que la surface du sensible ? Un sensible et une individualité « abstraits de leur matérialité ». La couleur vient avec la surface, elle vient en fait avec la matière et l'oubli de la matière. Ainsi « l'art occupe le *milieu* entre le sensible brut et la

pensée brute». Une surface. Couleur *et* forme et même : formes colorées. Une sublime surface qui permet en dernier lieu à Hegel d'affirmer que cette « idéalité ne se confond pas avec l'idéalité absolue de la pensée. » Et c'est ce qui doit nous intéresser maintenant : que doit-on entendre par *idéalité absolue de la pensée*, si celle-ci est une nouvelle fois, comme avec Aristote, comme avec Platon ou Kant, conçue depuis le logiciel conceptuel de l'esthétique ? En d'autres mots : qu'est-ce qu'une couleur pure ?

Avec Platon, avec Hegel et Descartes, nous avons constaté l'existence d'un triple régime, celui de la matière, celui de la surface (colorée), et celui de la couleur pure. Remémorons-nous maintenant ce que notre expérience phénoménologique cartésienne reconstituée nous avait appris : la surface est en tant que phénomène matière et couleur et ni matière ni couleur — à la fois. Pour comprendre pourquoi Descartes décide de dépouiller la surface de la couleur avec le concept d'extension, constatons simplement à quel point le problème s'épaissit jusqu'à l'aporie aussitôt qu'on souhaite attribuer des propriétés aux éléments ainsi disjoints, dès lors qu'on cherche en un mot à délivrer la conception des concepts :

- la couleur étant le visible, la matière se trouve rendue invisible par l'interposition de la surface colorée ;
- par ailleurs, si la matière est divisible, la couleur devient à son tour indivisible.

Remarquons d'abord que c'est exactement le raisonnement que suit Descartes, qui nous explique que *puisque* la corporéité est divisible, *nécessairement* l'âme est indivisible. C'est dans une lettre à Hyperaspistes qu'est validé ce raisonnement : « Et cela *a priori*, de ce que le composé de l'homme est de sa nature corruptible, et que l'esprit est incorruptible et immortel. » Il faut même ajouter que cette contrariété est un critère fort de distinction pour Descartes : au fond, l'âme ne se distinguerait pas du corps si elle n'en était pas concevable par inversions (« de ce que nous ne concevons aucun corps que comme divisible, au lieu que l'esprit, ou l'âme de l'homme, ne peut se concevoir que comme indivisible¹¹ ») et lorsque Descartes parle d'en « former une conception claire et nette¹² », il ne le fait pas sans derechef ajouter que cette conception doit être « entièrement distincte de toutes les conceptions que l'on peut avoir du corps¹³ ».

Il y a donc une équivalence assumée entre contrariété et distinction. C'est en outre la principale raison du rejet de l'extension dans la corporéité, extension dont nous percevons mieux désormais la dimension bâtarde. Le cartésianisme est donc à la fois une continuité argumentative assortie d'une série de décisions destinées à assurer cette continuité, où la nature chiasmatisée de la structure de la surface est étymologiquement cruciale : si la surface en effet est divisible et indivisible, visible et invisible, c'est aussi dire qu'elle est *une chose, son contraire, et ni cette chose ni son contraire*. Il est vrai qu'en rejetant l'extension du côté de la matière, Descartes ne fait littéralement que déplacer le problème : si l'âme et le corps ne sont plus liés par une contradiction, il y a désormais une contradiction à ce qu'ils soient liés. Mais le problème ainsi déplacé est aussi différé : Descartes a remporté une première victoire en montrant la pureté de la *res cogitans* ; il lui restera certes à expliquer la contradiction pour la résoudre, et nous comprenons l'objection élisabéthaine ; toutefois, nous comprenons aussi à quelles objections bien plus grave s'exposait Descartes à partager la surface entre âme et corps, en en faisant une chose impossible, entre divisibilité indivisible et indivisibilité

¹¹ *Méditations*, abrégé.

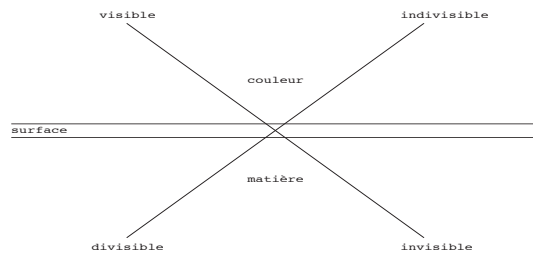
¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

divisible. Reste que comme Bachelard, Descartes corrompt dès le départ sa démarche phénoménologique par l'inclusion d'une prélogique et d'un certain nombre de conceptions enrégimentant *a priori* les concepts qu'il trouve en chemin : si Descartes ferme les yeux, c'est qu'il présuppose l'âme invisible. Peut-on alors vraiment parler de démarche phénoménologique chez Descartes ?

Une telle démarche supposerait, comme Husserl l'a assez démontré, de considérer que la couleur vient bien avec la surface, et que ce fait soit premier. Mais nous savons que Descartes n'y souscrit que le temps de dépasser le phénomène : comme il l'écrit à Elisabeth dans une lettre du 21 mai 1643, nous devons selon lui retenir premièrement que l'âme pense, deuxièmement qu'elle est unie au corps par leur action réciproque. Non seulement la surface a comme été oubliée, mais la donation originaires subit une relégation analytique.

De plus, pour le phénoménologue, la couleur est toujours visible et indivisible ; la matière, invisible et divisible. La surface pouvant se trouver selon visible et divisible, indivisible et invisible, mais aussi visible et invisible ou divisible et indivisible, le phénoménologue se laissera acculer irrésistiblement dans le paralogisme du gruyère à trous, où plus il y a de fromage plus il y a de trous, mais plus il y a de trous et moins il y a de fromage, mais moins il y a de fromage et moins il y a de trous, alors moins il y a de trous, plus il y a de fromage, *ad nauseam*. Tout le monde comprend que l'on parle ici alterne du gruyère comme matière puis comme fromage à trous. Il en va exactement de même de la surface : si je dis qu'une surface est divisible, je parle en fait de la matière qui la compose, si je dis qu'elle est visible, je traite de la couleur qui en émane.



Or — c'est particulièrement saisissant dans toutes les philosophies traitant de l'Être ou de Dieu, — Descartes, tout en refusant la forme contradictoire impliquée dans l'extension, joue des possibilités offertes par ces équivoques. L'invisibilité supposée d'une forme supérieure, donc non-matérielle, correspond en effet presque toujours à une sorte de *couleur pure*, de visibilité suprasensible pour faire un oxymoron, hyper-physique et en somme de ce qui rechigne à se déposer sur une surface. La surface serait la cause de l'invisibilité de la matière en même temps que de la visibilité des couleurs, où l'invisible suprasensible est rendu visible par la matérialité de la surface qui rend d'une même main invisible le monde sensible. *L'invisible n'est que du visible sans étendue ou du divisible sous l'étendue.*

Voilà l'énigme du Beau platonicien résolu : *le Beau est une couleur pure*, en cela il est entièrement immatériel, *id est* : invisible et indivisible. L'œuvre d'art alors, qui dépose cette Beauté sur des surfaces matérielles, n'a pour dessein que de rendre visible cette beauté. Mais ce faisant, une première corruption s'est opérée : l'invisible s'est humilié jusqu'au visible. Cela

ne serait toutefois pas bien grave si une seconde corruption n'aggravait le problème : les œuvres d'art sont autant de divisions du Beau, et le public des artistes risquent en permanence de confondre les manifestations du Beau avec le Beau manifesté. C'est pourquoi Platon milite pour un apprentissage de la lecture des œuvres : l'esthète doit apprendre à prélever sur les œuvres l'idée de la beauté qu'elles contiennent. Rien de plus que cela...

*

Une certaine philosophie se débat depuis toujours dans la chaleur douillette de cette fissure, de cette pléonastique : la surface. Une chose — mais quoi ? — coincée entre la couleur et la matière, les sépare et les réunit. La surface a beau être colorée, sa nature matérielle la tire vers l'arrière du phénomène ; mais elle peut bien être matérielle, sa couleur, sa visibilité se tend comme une peau à la pellicule des choses. La surface des choses se tient donc en retrait de leur couleur. Constatons donc qu'il existe deux opérations rendues symétriques par leur proximité : si je me débarrasse de la surface, je rends la matière visible ; mais sans la surface, la couleur devient invisible. Cela tient au régime ontologique de la surface : elle est une chose et négation d'une seconde, mais elle n'est pas ce qui exclut, elle est ce qui porte l'exclusion.

La solution proposée par Descartes consiste donc à isoler la couleur (la pensée) de la surface (l'extension), qu'il abandonne à la matière (la corporéité). Des trois régimes il fait une paire. De la sorte, l'extension perd son caractère hautement problématique d'irréductible contradiction ; mais l'extension perd alors aussi sa fonction jointive : plus rien n'explique la liaison du corps et de l'âme, puisque toute liaison a été abolie. Là encore, Descartes propose une solution : l'âme agit sur le corps selon la conception non-mécaniste de la pesanteur, force invisible et immatérielle capable de déplacer les corps. Bien sûr, cette thèse non-mécaniste chez l'inventeur du mécanisme, incrédule quant au vide, ne laisse pas de surprendre, et même déçoit ; Hobbes d'ailleurs ne s'y trompera pas et, ricanant d'être plus cartésien que Descartes, chassera la transcendance que Descartes avait réintroduite à la faveur de l'angle aveugle de la délibération, pour une conception de la liberté entièrement déterministe.

Il faut donc étudier pour elle-même cette opération consistant à soustraire la couleur de la surface, en cherchant à faire remonter la dimension fortement mystique liée à cette démarche, et qui constituera le coup d'arrêt de l'expérience phénoménologique des *Méditations métaphysiques*. Il faut souligner qu'a été émise une grande quantité de textes jouant de cette axiomatique impossible, et souvent en substituant à la donnée mystique un registre assez uniformément pathologique (comme la folie), et dont nous pourrions démontrer — mais ce n'est pas ici notre objet — que la présence n'est pas du tout anodine dans une pensée des surfaces. Le remarquable roman de Sartre ne commençait-il pas par ce levé de rideau : « C'est venu à la façon d'une maladie » ? Il fait par ailleurs peu de doute qu'on s'est trop empressé — et Descartes ne fait pas exception — d'opposer matière et couleur comme corporéité et esprit... à moins que la séparabilité manifeste en apparence, dans les apparences, de la couleur et de la matière n'ait fourni le modèle de catégorisation opposant l'esprit au corps. Nous avons eu ainsi tendance à séparer la pensée de l'écrit. On doit à Derrida d'avoir relever que beaucoup de philosophes se présentent comme peu littéraires, genre d'aveu millénaire : la figure philosophique majeure, c'est bien Socrate, « celui qui n'écrit pas » comme le surnommait Nietzsche. Le couple Platon-Socrate agit comme une dissociation presque théâtrale de l'écrit et de la pensée ; pourtant l'un parle comme un livre, l'autre écrit qu'il refuse ce don divin. Socrate n'écrit pas ; Platon écrit ce que dit Socrate ; si bien que Socrate parlant comme un livre, Platon à son tour peut faire fi de l'écrit. Surface.

Voilà bien un procédé de disparition de l'écriture. En cherchant à scinder le syntagme *littérature philosophique*, on ne veut rien dire de plus que : la philosophie, c'est la raison ; le reste, c'est de la littérature. Mais c'est déjà trop dire. C'est, ironisons là-dessus, exactement comme si les arts plastiques enseignaient en peinture les secrets de la couleur sans traiter de la matière...

Reste qu'une certaine fonction idéalisatrice a toujours cherché à rejeter l'écrit dans la matière pour n'en garder que les idées — la couleur. Il n'est en rien un hasard que Rimbaud ait commencé dans un très beau poème par envisager les voyelles comme des couleurs. Les voyelles se veulent alors la véritable voix humaine, l'ipse retranché, et que les consonnes hachent, cisailent sous le corps identitaire. Le poème *Voyelles*, ou l'anamorphose, l'anabase de la voix en regard... Le « rayon violet de Ses Yeux » doit donc être prêt à souffrir la distorsion synesthétique de la véritable expérience rimbaldienne : le « dérèglement de tous les sens », et qui est en même temps, comme il s'en est ouvert dans sa correspondance, un processus « long, immense et raisonné » (nous soulignons). Le délire, cette folie chargée d'illuminer le monde, consistait pour Rimbaud à laisser s'exprimer une poétique surgie de l'effacement de la mondanité : pour lui comme pour les Grecs, la folie était réductible à un trouble de la vision, et dans la tragédie grecque comme dans les *Illuminations* les yeux du dément sont *diastrophoi* — « de travers ». Les mots alors s'actionnent à l'intérieur de l'ipse — pour lui-même. Méthode poétique et mystique de l'homosexualité, le *solus ipse* rimbaldien aime comme aime la nature cachée des choses : secrètement, et c'est du fond de sa cachette qu'il poétise le monde. « Je est un autre », mais l'autre n'aime pas être ce je, qu'on l'appelle Arthur. Problème rimbaldien : les homosexuels sont des folles. Ils sont trop près de leur nature. L'étreignent mal. Les fous, eux, sont des tordus. Ils dévient de la nature. L'embrasse trop. Quelque chose échappe, glisse sous la couleur et lui refuse l'existence...

Nous qualifierons donc de *mystique* cette démarche soustractive consistant à chercher à isoler la couleur pour elle-même, en tant qu'*ab-solus* (Dieu) ou *solus ipse* (âme). Il ne doit donc plus nous étonner que cette seconde abstraction à partir d'une première extraction (d'ailleurs le ressort de la *mathesis universalis*), trouve de nombreux exemples dans les arts, la poésie, et bien évidemment auprès des philosophies mystiques. On rencontrera en conséquence cette attitude au centuple chez les artistes les mieux portés à la mystique, ainsi Yves Klein, un artiste remarquable quant à notre étude, en ce qu'il a réalisé, via ce concept inouï qu'est l'International Blue Klein, des sculptures où *la matière est entièrement résorbée dans la couleur*. Avant lui, Caravage fut le premier peintre à avoir ennoyé la couleur *dans* le corps. Chez Klein *la couleur est matière*. La couleur n'est alors en rien additive dans l'être de la matière, puisque par elle l'œuvre et l'esthète sont « totalement imprégnés »¹⁴.

« Matière colore », « surface colore », « espace colore » « qui ne se voit pas, mais dans lequel on s'imprègne »¹⁵ – révoqués vide et matière : la surface est une illusion de la couleur. Chez Klein la couleur est si objectivée, que la toile, et tous supports deviennent absolument secondaires et accessoires. Le bleu outremer de Klein est d'une manière ou d'une autre, de la manière transitoire, peut-être, d'une dialectisation, une opposition de la matière et de la surface colorée (surface-couleur/matière), mais pour Klein la couleur détruit la matière, emportant avec elle la surface. Il s'empare de la couleur pour créer de la matière immatérielle (les approches oxymoriques sont nombreuses chez Klein). Peignant, il sculpte ; quand il sculpte, c'est la couleur. Une nouvelle couleur est une nouvelle matière. Klein¹⁶ annule tous

¹⁴ Remarque sur quelques œuvres exposées chez Colette Allendy.

¹⁵ *Le Dépassement de la problématique de l'art*.

¹⁶ « Surface colore » – l'abrogation du participe passé substantive l'adjectif et place les deux termes sur un pied

les mots pour ne garder que le bleu, dans lequel il multiplie les choses. C'est en ce sens qu'il faut comprendre son évocation de l'abstrait, puisque selon lui « toutes les autres couleurs, amènent des associations d'idées concrètes (...) tandis que le bleu rappelle tout au plus la mer et le ciel, ce qu'il y a de plus abstrait dans la nature tangible et visible. » La matière immatérielle de l'ultramarin est pure : son rêve a été de peindre le « monde de la couleur pure ». Mais comment insérer les *Méditations* dans cette subtile machinerie ?

Point de départ d'une gigantesque dispute philosophique, l'une des plus fructueuses et des plus passionnantes de l'histoire de la philosophie, le cogito, s'il est construit comme nous le pensons depuis l'image fondamentale de la surface, doit en effet s'offrir à la lisibilité d'un tel schème, et en délivrer quelques traces textuelles.

Rappelons d'abord la difficulté dualiste telle qu'elle est exposée par Descartes, à l'occasion de sa correspondance avec la Princesse Elisabeth : « Il faut pour cela les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. » Nous reconnaissons là l'ombre portée de la structure chiasmatisée de la surface :

- 2 comme 1,
- 1 en tant que 2.

Pourtant, si dans les *Méditations Métaphysiques*, la *res extensa* désigne explicitement la surface (l'extension comme mode propre de la corporéité), au moment où Descartes dit « je suis », la chose étendue n'est en rien l'hypostase de la *res cogitans*. Le corps, la matière ont été oubliés. Nous l'avons dit, pour résoudre la contradiction inhérente aux surfaces, Descartes a choisi de les rejeter du côté de la corporéité ; l'extension, univoquement matérielle, n'est ainsi plus que visible et divisible. Mais parce que « je ne suis pas que cet assemblage de membres »,

d'égalité, fait apparaître le pléonasmisme de la surface et de la couleur. Il dit aussi parfois « matière colore »¹⁶. La couleur doit être monoton(e), toujours identique à elle-même :

« (...) je refuse catégoriquement de faire jouer sur une même surface ne serait-ce que deux couleurs seulement entre elles. A mon avis, deux couleurs opposées sur une même toile forcent le lecteur non pas à entrer dans la sensibilité, dans la dominante, dans l'intention picturale, mais le forcent à voir le spectacle du combat de ces deux couleurs entre elles, soit celui de leur entente parfaite même. C'est une situation psychologique, sentimentale, émotionnelle, qui perpétue une sorte de règne de la cruauté.¹⁶ »

De l'IBK on peut dire ce que Goethe disait du bleu de Prusse dans son *Traité des couleurs* : « Cette couleur fait à l'œil une impression étrange et presque informulable. En tant que couleur, elle est une énergie, mais elle se trouve du côté négatif et, dans sa pureté la plus grande, elle est en quelque sorte un néant attirant. » L'IBK ou ultramarin, comme Claudel disait que le bleu de la mer est ce qu'il y a de plus bleu, que seul le sang est plus rouge... « ou alors le bleu de la mer entre les troncs et les verdure, mais le mot bleu ne suffit pas, trop doux, on voudrait dire presque noir, et ce serait faux encore. Un bleu accumulé, concentré, épais, comme un mur.¹⁶ »

Il est de notoriété que Klein aurait été rosicrucien, un « invisible » — quoiqu'il soit encore de bon ton de s'interroger sur sa véritable inclinaison mystique. Yve-Alain Bois, dans une publication pour le Centre Pompidou, faisait pourtant remarquer que « Klein paraphrase sans le savoir Plotin » dans la phrase « l'esprit ne se sustente pas, il n'absorbe rien, et ne donne rien non plus, il ne repousse pas, il comprend toute chose, vivre de vie, est.¹⁶ » Il n'y a pourtant aucune ambiguïté chez Klein : son œuvre est entièrement mystique. La couleur y est totalement objectivée sur la matière, qui jamais ne corrompt la couleur. Mieux : la couleur *étant* la matière, elle remplit l'espace pour atteindre le sujet. *Elle projette l'œil dans la matière*. Il n'y a plus aucune distance entre le sujet et l'objet. « Plus d'espace », comme le formule lui-même Yves Klein dans *L'aventure monochrome*. Des dichotomes primordiaux de l'art — la forme et la couleur — Klein refuse le discours ; alors les objets ultramarins de Klein nous montrent combien l'idée de privation dans le monde matériel se torsade aisément, pour reprendre le joli mot de Jaccottet, et avec un décalage de perspective infime : *la matière est privation de couleur*.

parce que quelque chose est plus que matière dans mon être et *donc* séparée de cette matière, cette chose diffère pour Descartes et dans sa pureté contient une autre idée d'elle-même, une égologie différenciée, *absolument blanche, absolument pure, immatérielle*. Ce sera notre hypothèse. Prenons alors le temps de l'éprouver en la développant.

« Absolument blanche », « absolument pure », « immatérielle », veut dire que le maximum que peut concevoir l'esprit, c'est lui-même à nouveau. Spinoza on le sait, récusera absolument la formation de cette couleur pure en affirmant que la matière peut très bien penser (pas de discontinuité entre l'inerte et le vivant). Dans notre terminologie, nous dirons que pour Spinoza *la matière est colorée*. Au contraire, lorsque Descartes pense l'âme, celle-ci est purement immatérielle, elle est même et surtout pure de toute étendue. Elle ignore l'humiliation de la surface. Encore une fois, c'est que ce qui exhortera Henry More (à la suite d'Elisabeth) à interpeller Descartes à ce sujet : comment expliquer qu'une âme, purement immatérielle (donc sans étendue), puisse se joindre à un corps, pure extension ? L'objection est remarquablement pertinente, surtout confrontée à l'insuffisance de la glande pinéale, et plus encore quant au projet cartésien d'une *Mathesis universalis* qui est précisément celui d'une chose abstraite de la géométrie, elle-même pure surface purgée de son *hylè*.¹⁷ Les déboires polémiques du cogito nous montrent en effet que décrire les caractéristiques de la couleur, de la surface et de la matière dans leur pureté, ne peut masquer que le véritable enjeu heuristique de la surface n'est pas la pureté mais la viscosité — ce dont avait très bien conscience Descartes. Mais où s'origine cette séparation de la couleur et de la surface, à rebours de la remarque aristotélicienne et d'une phénoménologique même naïve ?

Si nous transposons la question dans un cadre moderne, un problème bien connu veut bel et bien que lorsque nous parlons d'un objet rouge, nous ne soyons jamais certain que ce rouge soit bien le même rouge que celui à qui nous communiquons l'énoncé de cette sensation. N'est-ce pas même du vert ? Le doute selon Frege s'appuie ici sur l'impossibilité de vérifier que les deux locuteurs aient bien la même idée du rouge, ce qui est exact sitôt qu'avec Schopenhauer nous considérons que nous parlons là de « l'application de la couleur, phénomène tout subjectif, aux objets¹⁸ ». Descartes se situe déjà dans un tel ordre de discours, à la nuance près que le concept de sujet lui est presque étranger. Il est néanmoins vrai que si depuis Galilée, la couleur concentre l'attention spéculative de la philosophie, c'est qu'elle nous semble réellement amovible de la surface, alors même que la forme de l'objet semble moins poser problème sous prétexte qu'elle est transversale à différents systèmes prédicatifs (comme le toucher, qui est depuis Aristote un commun) :

¹⁷ A ce sujet, Jean-Luc Marion rappelle : « Substitution décisive : alors que la mathématique universelle (chez Aristote, comme aussi chez Proclus et Jamblique) ratifie la césure du "physique" et du mathématique en se définissant dans la quantité abstraite, la *Mathesis universalis* n'atteint la mathématicité non-mathématique des mathématiques, que pour gommer immédiatement la césure de l'abstraction ; en effet, passant au second degré de l'abstraction (ordre et mesure), elle abolit aussitôt les distinctions qu'imposait le premier (quantité, hors la "matière"). La mathématique universelle n'était universelle qu'en ce qu'elle n'est plus seulement mathématique. Il ne s'agit donc pas de savoir pourquoi Aristote n'a pas connu de mathématique universelle, puisqu'il l'a de fait, thématifiée, mais bien pourquoi il n'a point reconnu une *mathesis universalis*, une méta-mathématique non-mathématique, et donc absolument première. »¹⁷ Si nous devons prélever sur la remarquable analyse de Jean-Luc Marion ce qui nous intéresse ici, nous dirions que les mathématiques sont la matière, la mathématique la surface, et la mathématicité une couleur (pure) — une « méta-mathématique non-mathématique » comme choisit de la désigner Jean-Luc Marion (en usant de la forme oxymorique symptomatique d'une verbalisation des surfaces).

¹⁸ *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, Livre I.

« Les couleurs, écrit Kant, ne sont pas des qualités des corps à l'intuition desquelles elles se rapportent, mais seulement des modifications du sens de la vue qui est affecté par la lumière d'une certaine façon. Au contraire, l'espace, comme condition des objets extérieurs, appartient, d'une manière nécessaire, au phénomène ou à l'intuition du phénomène. La saveur et les couleurs ne sont pas du tout des conditions nécessaires sous lesquelles seules les choses puissent devenir pour nous objet des sens. Elles ne sont liées au phénomène (...) qu'accidentellement. »¹⁹

Nous pensons que nos doigts ne peuvent toucher la couleur ; la phénoménalité des surfaces tend à affirmer au contraire que nos doigts touchent, voient la couleur comme nos yeux voient, touchent la surface des choses. Comme le disait Merleau-Ponty, « la vision palpe les choses. » L'œil sur la surface fait un bruit qui dit les couleurs. Pourquoi cette précision ? Parce qu'il serait trop facile de se méprendre sur les intentions de Descartes : pour lui, le problème philosophique majeur n'est pas que la couleur puisse être séparée de la surface, mais qu'au contraire la couleur vienne avec l'étendue, car l'étendue suppose la divisibilité, puis cette divisibilité à son tour la matérialité, selon l'influence subliminale permanente d'un genre de syllogisme mystique. Selon ce syllogisme,

- 1- la couleur vient avec la surface,
- 2- cette surface est divisible,
- 3- la divisibilité (la matière) est invisible.

Prenons simplement cet extrait de Nicolas de Cues : « (...) ton regard me porte à considérer pourquoi l'image de ta face est peinte de manière sensible : c'est qu'on ne peut peindre une face sans couleur et que la couleur n'existe pas sans quantité.²⁰ » La (sur)face contenait matière et couleur. Il s'agit donc du problème de la séparation du visible et de l'invisible (qui s'avère aussi le souci de Descartes). Comment s'y prend l'invisible pour se rendre visible ? Simplissime : il se dépose sur une surface — c'est l'idole. Mais ce faisant, l'invisible se dégrade, éprouve l'*agapè* qui le tire jusqu'au visible, puisque nous le savons : le visible suppose la divisibilité (la matière). Toutefois, le bon sens ne veut-il pas que le visible conserve quelque rapport avec l'invisible ? Il semblerait qu'au-delà de la coïncidence des contradictoires, *l'invisible ne soit qu'un visible sans surface*. Une couleur absolument pure. Nous en avons déjà fait état : la visibilité rendue à sa pureté devient invisible. L'invisible est de deux sortes, il est donc sortal et c'est un point de mire qui n'a pas échappé à la philosophie, qui n'a donc pas attendue Galilée pour penser la séparabilité de la couleur et de la surface. C'est cette séparabilité — appelons-la nouménale, — qui intéresse Descartes.

D'autant que dans cette méthode mystique, la matière est oubliée, mais de surcroît l'œil et l'esprit se trouvent comme permutés. *L'esprit devient le voyant*. Descartes ne disait-il pas que c'est l'esprit qui voit ? L'esprit se convertit en regard ; l'œil devient la surface, à la fois physique et spirituelle, corporelle et oubli de la corporéité, quand l'esprit, couleur pure, pure visibilité invisible rendant visible l'invisible, devient à son tour une forme indivisible et analytique à la fois (qui pense et qui sent). Le lien de l'œil à l'esprit, sa surface, est ainsi l'imagination. Dira-t-on avec Kant qu'elle est la racine d'où divergent l'entendement et la sensibilité ? ou comme Heidegger lisant ce même Kant que l'imagination est au contraire l'entendement et la sensibilité liée ? Sous quel angle regarder les surfaces ? Comme ni-ni (ni surface ni matière) ou comme et-et (et surface et matière) ? Sans doute faudrait-il pouvoir

¹⁹ *Critique de la Raison Pure*.

²⁰ Nicolas de Cues, *Le Tableau ou la vision de Dieu*.

penser les surfaces toujours en tant que et-et-et-ni-ni (une chose et une autre chose et ni cette chose ni cette autre chose), mais serait-ce encore philosopher rigoureusement ?

Comme le disait Bachelard, avec une formule qu'on ne peut que lui jalouser, « nous imaginons avec notre rétine ». Pour cela, nous fermons les yeux. Nous imaginons avec notre rétine ; nous voyons avec notre esprit. L'esprit pense par les yeux ; les yeux voient par l'esprit. Soupèse-t-on assez que l'épaule qu'apporte l'imagination (chez Kant, chez Husserl, chez Bergson) à la perception, n'est un supplément que par une pure négativité : l'imagination en effet ne complète pas la vision d'un objet, elle modifie cette vision en la rendant insensible à la matière, ou plutôt en thématissant celle-ci jusqu'à la transparence d'un phénomène. Elle rend le monde trans-lucide. C'est dire par là qu'il y a des opérations permises depuis le schème de la surface, mais c'est dire aussi que certaines sont en un sens plus graves que d'autres : à quel titre séparer la surface de la couleur et attribuer à la couleur des propriétés rendues contraires à sa nature propre ?

Choisissons alors un auteur avec lequel Descartes est en dialogue permanent, puis établissons un rapprochement doctrinal provisoire. Après tout, quand le dualisme thomasien, qui s'écrirait assez docilement surface/couleur (surface *versus* couleur), rend le corps et l'esprit indiscernables dans l'existence terrestres (« vivre est l'être du vivant » dit Thomas citant Aristote) ce n'est que pour mieux les dissocier après la mort, où la couleur (l'esprit) se trouvera émancipée de la matérialité de la surface (l'autre, le corps) :

« s'il existait une blancheur séparée, rien ne pourrait lui manquer du pouvoir (virtus) de la blancheur ; car une chose blanche peut n'avoir pas ce pouvoir (virtus) en totalité, en raison d'un défaut de ce qui reçoit la blancheur, qui la reçoit selon son mode propre, et non, si cela se trouve, selon tout le pouvoir (posse) de la blancheur. »²¹

Conséquence spectaculaire : une surface est dite blanche en ce qu'elle *ressemble* à la blancheur. Il en va de même des créatures de Dieu : « il convient mieux de dire que la créature ressemble à Dieu, que l'inverse »²². Tous les noms donnés à Dieu sont métaphoriques, puisque la blancheur de Dieu n'a pas d'équivalent dans le monde sensible, mâtiné de matière. La surface, ici ramenée à la matière, est bien le contraire, la souillure, de la pure abstraction couleur... Scission impossible mais néanmoins voulue, rêvée, frustrée, puisque comme il est écrit dans Matthieu²³ et cité par Thomas²⁴, « personne n'est bon, sinon Dieu seul ». De la même manière que l'enfantement est transmission de l'âme paternelle dans la semence, dans le dessein de la ressemblance de l'enfant au père (si bien qu'une fille serait corruption de ce schéma et serait imputable à la mère : le père serait la blancheur que la surface maternelle corrompt²⁵), et l'intellect humain étant limité à sa propre essence individuelle, il ne peut

²¹ *Somme contre les gentils*. Livre I Chap. 28, 2.

²² *Idem*, Chap.30.

²³ (19, 17).

²⁴ *Somme contre les gentils*. Livre I, Chap.38.

²⁵ On retrouve exactement cette idée sous la forme de l'ambiguïté dans le *Discours de la servitude volontaire* : si La Boétie ne prend pas la peine de donner trois lignes de définition du mot peuple, c'est que pour lui encore le peuple est la matière, la cause matérielle pour laquelle dysfonctionne la blanche monarchie. Tout le propos de La Boétie prend en fait son envoi dans cette simple citation de Machiavel : « Là où la matière (ndla : le peuple) n'est pas corrompue, les troubles et les désordres ne sont pas nocifs. » (*Discours*, XVII). Mais cet oxymoron — servitude volontaire — sert à réintroduire la surface qui dialectise la matière et la couleur. Ceux qui sont à la fois asservis et asservisseurs, ceux en sommes qui sont entre le sommet et la base, dominants et dominés et par là même ni dominants ni dominés forment (ils sont la forme de) la surface : la hiérarchie. « Il est très difficile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander (...) ; mais l'inégalité s'étend sans peine parmi des

connaître que ce qui lui ressemble. Pour autant, l'anthropomorphisme qui nous semble limitant dans la connaissance et un scandale pour Spinoza, était pour Thomas sa possibilité même. Ce que nous percevons aujourd'hui comme une limite extérieure était au contraire la clôture du connaître. C'est un nyctémère de la pensée analogique : à l'enthousiasme de pouvoir connaître par la ressemblance du moi au monde, succède le désespoir de la différence du monde au moi.

Puisque ma terrestrité corrompt ma blancheur, on ne peut décemment dire que je suis blanc. Je ne trouve pas en moi le concept adéquat. Il faut donc chercher, par exemple avec Anselme, le moyen d'un dépassement, d'un agrandissement d'un concept immédiatement disponible (comme celui de grandeur). On lit ainsi en préface du *Proslogion* cette précision : « (...) j'ai commencé à chercher, à part moi, s'il se pouvait trouver, par hasard, un argument unique qui n'eut besoin que de lui seul pour se prouver et qui garantit que Dieu est vraiment (...) », mais dans un premier temps, la preuve ontologique de l'existence de Dieu ressemble bien plutôt à une injonction faite à l'imagination : « quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé »²⁶ avant de recourir à l'évidence connue : « Quelque chose dont plus grand ne peut être pensé existe donc, sans le moindre doute, et dans l'intelligence et dans la réalité. » « Grand » voulait donc dire *immaculé*. Il existe forcément un maximum de la blancheur, une couleur *absolument* blanche. La nier serait nier l'existence de degrés de blancheur. Quand bien même on ne croirait en Dieu on serait forcé de croire en une suréminence, une cime ontologique ; si bien qu'y croire serait croire en Dieu sans le savoir. L'intelligence peut concevoir en ses limites une existence dont elle trouverait une sémiologie claire en elle-même : une pâleur qui lui donne l'idée de blancheur.

Quelques gardiens de la tradition herméneutique pourront s'offusquer de ce que l'on fasse ici fi des différences entre Anselme et Descartes s'agissant de la preuve ontologique, ou entre Thomas et Descartes s'agissant du dualisme. Ces rapprochements ne nous choquent en rien. D'abord, parce que notre démarche vise à montrer que Descartes use du même concept qu'Anselme, quoiqu'avec une conception différente. Ensuite, parce que ce rapprochement est authentifié par Descartes, qui dans l'Épître des *Méditations* se présente lui-même comme un compilateur d'un genre nouveau, un ordonnateur d'arguments : « (...) qu'au contraire je tiens que la plupart des raisons qui ont été apportées par tant de grands personnages touchant ces deux questions (ndla : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme) sont autant de démonstrations quand elles sont bien entendues, et qu'il soit presque impossible d'en inventer de nouvelles : si est-ce que je crois qu'on ne saurait rien faire de plus utile en la Philosophie, que d'en rechercher une fois curieusement, et avec soin, les meilleures et les plus solides, et les disposer en un ordre si clair et si exact, qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations. »

C'est donc selon nous bien dans cet échelon plus haut, entre surface colorée et couleur pure, dans « l'idéalité absolue de la pensée » comme le disait si bien Hegel, qu'évoluait volontiers Thomas, Descartes ou Anselme. Présupposant l'extériorité de la chair à l'identité, et touchant la surface (« je pense, je suis ») le regard cartésien est arrêté. Il s'autorise un pas supplémentaire. Mais de quel droit ? Par quel sortilège ? Depuis quel stratagème l'imagination

âmes ambitieuses et lâches, toujours prêtes à courir les risques de la fortune, et à dominer ou servir presque indifféremment selon qu'elle devient favorable ou contraire. » Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*.

²⁶ *Proslogion*, 2.

(d'ailleurs synonyme de surface dans le cartésianisme²⁷) sépare-t-elle l'étendue de la couleur ?

*

Dans la Méditation seconde, Descartes se met en quête d'une attribution de l'âme dont il s'assure qu'elle est bien à lui — lui seul. La marche et la nutrition sont rapidement mises sur le compte de la corporéité, donc écartées, tandis que la pensée est attribuée à l'âme. Cela ne pose pas de problème majeur. Mais dans son enquête, Descartes évoque la sensation, un concept d'emblée problématique : d'un côté, « on ne peut aussi sentir sans le corps », de l'autre, « j'ai pensé autrefois sentir plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. » Mais comme Descartes cherche alors une attribution à l'âme claire et distincte, il en reste là, trop content de sa trouvaille au sujet de la pensée. Pourtant, le statut de la sensation ne peut être abandonné là, et Descartes y revient peu après en affirmant qu'une chose qui pense est aussi une chose qui sent : « je suis le même qui sens ». Or, c'est le moment précis où resurgit l'argument du rêve : « Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. » Mais cette fois, Descartes hausse les épaules face à l'argument : peut-être je me trompe, « toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ois, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir ». Pourquoi ce revirement ? Pourquoi la sensation, si suspecte un peu plus tôt, devient un élément de certitude ?

D'abord parce que Descartes a désormais établi la véracité du cogito. Habilité philosophiquement à dire « je suis », Descartes peut en un sens récupérer son corps, et avec lui l'étendue. Sentir chez Descartes veut dire que le corps est lié à l'âme. La sensation devient donc la preuve de cette liaison. L'âme s'étant liée à l'extension, c'est la sensation qui en est la pensée. Descartes le réaffirme dans une lettre à Mersenne : « vouloir, entendre, imaginer, sentir, etc., ne sont que des diverses façons de penser » puis à Renier avec une précision d'importance : « (...) les volontés, mais même les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt qu'à un autre, etc., en tant qu'elles dépendent d'elle (l'âme), sont des pensées. » L'âme est l'autonomie de l'homme ; d'ailleurs, « les fonctions qui appartiennent au corps seul, on dit qu'elles se font dans l'homme, et non par l'homme » (selon une référence stoïcienne explicite). Bien sûr, Descartes reconnaît que la sensation pose une difficulté heuristique : liée à la corporéité bien davantage qu'à l'âme, la sensation est une pensée tournée vers un monde dont les fondements sont moins assurés que l'immédiate certitude de la *res cogitans*, mais la sensation est en elle-même hors de doute. Dans la sensation, ce que l'âme sent, c'est le corps, et ce corps est effectivement joint à l'âme. Mais les corps entre eux ne sont liés que par d'autres extensions, et c'est le problème du morceau de cire (« il ne

²⁷ L'imagination est un synonyme fréquent de surface, mais chez certains auteurs la pensée et l'imagination permutent dans une nouvelle représentation torsadée : lorsque Philippe Jaccottet s'interroge dans *La semaison* sur la nature de la pensée, il conclut que « c'est la pensée qui est le dedans ; et le dehors, c'est tout ce que saisit la pensée, tout ce qui l'affecte, l'atteint. Elle-même n'a ni forme, ni poids, ni couleur ; mais elle se sert des formes, des poids, des couleurs (...). » Ni forme, ni poids, ni couleur. Que reste-t-il si on enlève forme, matière et couleur ? Une surface, n'est-ce pas. Et revenant au plus près de la philosophie, nous pouvons voir Deleuze opérer on le sait cette inversion toute simple depuis un autre poète, Henri Michaux : pour Deleuze le double que génère l'écrivain du XX^e siècle n'est pas un dedans extériorisé, un autre dedans, un autre soi-même, mais un autre dehors, une différence en quelque sorte redoublée. Or, il me semble que si Deleuze pense si bien cette torsade, ce renversement chiasmique, c'est que lui-même ne pensait le pli que comme « un espace du dedans qui sera tout entier co-présent à l'espace du dehors ». En d'autres mots, ce que cherchait à penser Deleuze c'est à nouveau une surface, et en cela, en disant cela — « penser une surface » — sans doute ne dit-on à nouveau que : la pensée de la pensée. — Et la couleur vient avec la surface.

demeure rien que quelque chose d'étendu »), et c'est surtout le problème de l'optique.

Dans son célèbre texte *Dioptrique*, Descartes souhaitait en effet « insérer un discours où je tâcherai d'expliquer la nature des couleurs et de la lumière »²⁸, ce qui nous intéresse au premier chef. Les éléments clefs de ce traité sont les suivants :

- une théorie corpusculaire de la lumière
- la lumière est invisible
- la lumière est la visibilité
- lumière et extension jointes produisent les conditions mécaniques de la couleur
- la couleur est le visible

En supprimant le paradigme de la ressemblance de l'objet et de l'image, Descartes introduit une nouvelle schématisation de la perception visuelle : la lumière qui frappe l'extension propre aux objets, vient ensuite sur la surface de l'œil produire certains effets propices à créer des images dans le cerveau. Mais il y a entre ces différents phénomènes une décomposition puis une recomposition totale. Si bien qu'il n'y a pas davantage de jonction entre l'étendue des objets et celle de l'œil, et *même moins encore* entre la surface du fond de l'œil et les images formées dans le cerveau. En clair, si les corps possèdent bien une étendue, *les images que nous trouvons en fermant les yeux ne possèdent pas cette surface* de dépôt. Elles flottent littéralement dans l'esprit. L'œil et l'âme se trouvent plusieurs fois médiatisés, au point d'être totalement indépendants l'un de l'autre ; ce n'est jamais une image qui est transmise, mais certains mouvements qui sont interprétés comme des tableaux. Ce que nous appelons lumière est en fait le sentiment (la passion) d'une certaine intensité des mouvements lumineux, et les couleurs « la façon de ces mouvements »²⁹. Descartes explique même très précisément, cette fois dans les *Météores* (VIII) « que la nature des couleurs (...) ne consistent qu'en ce que les parties de la matière subtile, qui transmet l'action de la lumière, tendent à tourner avec plus de force qu'à se mouvoir en ligne droite ; en sorte que celles qui tendent à tourner beaucoup plus fort causent la couleur rouge, et celles qui n'y tendent qu'un peu plus fort causent la jaune. » La couleur est donc une passion et « il est certain que les divers mouvements de cette matière doivent causer en nous divers sentiments ».

Cette théorie de l'optique a une conséquence double pour Descartes : la première, qu'il n'y a pas comme le pensait l'école, et pour le dire vite, des couleurs objectives et d'autres subjectives. Elles sont toutes des effets de la lumière, donc des qualités secondes. Mais parce qu'elles sont des qualités secondes, elles ne peuvent jamais être fausses : « toute leur vraie nature, écrit Descartes dans les *Météores*, n'étant que de paraître, c'est, ce me semble, une contradiction, de dire qu'elles sont fausses et qu'elles paraissent ». Ce point est extrêmement important, et nous permet maintenant d'apporter en l'explicitant une conclusion définitive aux questions soulevées par l'argument du rêve. Nous pouvons dorénavant satisfaire à la question de la place accordée au rêve dans la stratégie argumentative des *Méditations*, une longue exploration du contenu phénoménologique de l'expérience en première personne des *Méditations*, puis l'analyse historique du primat de la couleur sur l'étendue dans l'histoire de la philosophie, nous permettent dorénavant d'apporter une réponse claire et argumentée à cette question. Laissons Descartes poser lui-même le problème :

Mais je ne me puis empêcher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment dans ma pensée,

²⁸ Lettre à Mersenne du 25 novembre 1630.

²⁹ *Dioptrique*, VI.

et qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : quoiqu'en effet ce soit une chose bien étrange, que des choses que je trouve douteuses et éloignées, soient plus clairement et plus facilement connues de moi, que celles qui sont véritables et certaines, et qui appartiennent à ma propre nature. Mais je vois bien ce que c'est : mon esprit se plaît de s'égarer, et ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité.

C'est à cet inconvénient que Descartes veut remédier. Ordinairement, la tradition se concentre sur la double donnée de la volonté et de l'entendement ; cette réponse est pourtant insuffisante si elle n'est pas articulée à la conception que se fait Descartes des concepts de couleur, de surface et de corporéité. Car si le mode de la corporéité est en effet l'extension, si les images qui se forment de celle-ci dans notre esprit se présentent comme des extensions colorées, *la couleur est l'apparaître de l'extension, non l'extension elle-même*.

Nous savons par ailleurs que si l'esprit s'égaré, c'est qu'il a malheureusement confiance en sa propre méthode, qui consiste à rapprocher les objets des images qu'il s'en fait, comme il nous l'est confirmé dès la Première Méditation :

« il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil sont comme des tableaux et des peintures qui ne peuvent être formés qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable (...) ; ces choses générales (...) ne sont pas imaginaires, mais vraies et existantes. » (Première Méditation)

Il y a une matière première du rêve qui n'est jamais illusoire. Même l'imagination la plus « extravagante » procède des couleurs. Mais tandis que pour tout un chacun l'imaginaire débute avec certaines combinaisons de formes et de couleurs (exemple : Pégase), pour Descartes il débute ailleurs, quand *l'esprit se laisse convaincre que les surfaces viennent avec les couleurs*. La charge contre Aristote, implicite, est aussi révolutionnaire.

C'est par ailleurs la raison pour laquelle, selon Descartes « la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines »³⁰. Certes, leur degré de complexité augmente proportionnellement le risque d'erreur, mais en outre elles touchent à la jonction nécessaire de l'étendue et de la corporéité. C'est ici le sens de « composées ». A l'inverse, il existe des idées d'une simplicité atomique telle, celles-là même qui sont utilisées à former des images vraies ou fausses, certaines ou incertaines, que leur existence et leur véracité sont indubitables. Descartes les qualifie de « plus simples et plus universelles », semblables aux couleurs toujours vraies avec lesquelles le peintre nous joue de trompe-l'œil, et qui sont « la nature corporelle en général, et leur étendue ». On voit que prises isolément, les trois entités convoquées (couleur, surface et matière) ne posent pas de problème particulier, mais leur union arbitraire.

Il y a pour Descartes certaines jonctions qui sont plus périlleuses que d'autres parce qu'elles appartiennent des natures différentes. Voilà le sens profond de cette célèbre remarque : « que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq » : les entiers naturels, couleurs pures, n'ont besoin d'aucune intervention de la géométrie (liée à la surface), moins encore des corps, pour se réunir ; voilà pourquoi encore « le carré n'aura jamais plus de quatre côté » : il est tout entier contenu dans l'étendue ; voilà enfin pourquoi à l'inverse telle tour carrée nous paraîtra ronde de loin, ou tel peintre habile nous fera accroire que telle surface colorée est une extension corporelle. Il est donc capital de souligner que pour Descartes, certaines couleurs se situent sur le même plan que les signes algébriques, précisément parce que ce qui distingue ces couleurs de la vision est le

³⁰ Première méditation.

même fait ontologique qui sépare l'algèbre de la géométrie : l'absence réelle d'étendue. Via l'argument du rêve, Descartes voulait en réalité faire remonter les éléments absolument simples dont il n'est pas possible de douter. Or, ce dont il n'est pas possible de douter, c'est justement de ce qui n'est pas composé, comme les idées mathématiques ou... la couleur (sans surface). En nous faisant rencontrer un point dur, l'*intuitus* met en évidence qu'algèbre, géométrie et physique appartiennent à trois ordres distincts dont la phénoménologie est le triple règne de la couleur, de l'étendue (la surface) et de la corporéité (la matière).

Il n'est donc absolument pas un hasard que l'argument de l'identité des pensées éveillées et des rêves viennent en même temps — on peut dire au même niveau, — que les erreurs des sens s'agissant des phénomènes géométriques les plus simples (la tour carrée) : ce qui est en procès est *une ambiguïté du terme même d'étendue*. Pour le comprendre, observons que la substance révélée par le cogito, qui se résume à (de) la pensée, est dans un premier temps définie négativement dans le *Discours de la méthode* : « elle n'a besoin d'aucun lieu, ni de dépend d'aucune chose matérielle. » Autrement dit, elle n'a besoin ni d'une surface (« lieu » est ici à prendre au sens stoïcien d'incorporel), ni de matière. La surface survenant avec la couleur (les peintures), l'esprit dans les rêves croit tout naturellement en la matérialité de cette surface ; et en cela il ne se trompe guère, puisque l'extension est le mode de la corporéité, mais *la surface qui vient avec la couleur des rêves n'est pas la même que l'extension qui vient avec la corporéité*. Elle n'est pas même un lieu. Elle est donc essentiellement une illusion. Il faut alors mettre en parallèle l'épisode de l'addition en rêve (3 et 2 joints ensemble) avec cette autre remarque, cette fois du chapitre IV du *Discours de la méthode* : « je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits ; mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eut au monde aucun triangle. » Deux chapeaux et trois chapeaux additionnés en rêve font bien cinq, mais pas nécessairement cinq chapeaux. Là est le problème et la mission de la raison, et Descartes de répondre pour elle à Aristote que *si la couleur vient bien avec la surface, la réciproque n'est pas vraie*.

Descartes aurait reçu avec bienveillance l'argument des cent thalers de Kant, mais il aurait rétorqué que Kant n'a pas compris de quoi il retournait : au niveau où se situe la preuve ontologique, les prémisses et la conclusions sont solidaires de la couleur pure d'une mathématicité étroite. Une expérience en pensée peut bien penser manipuler cent thalers, elle ne manipule en fait que des taches de couleurs, des *surfaces sans extension*. Or, la perfection divine se passe même très bien de la surface sur laquelle les pensées s'éploient, par voie de conséquence de la matière dont l'extension est en effet le mode. Pour Descartes, Kant ferait bien partie de ces philosophes qui « n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles » et qui « sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon particulière de penser pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. » En vérité, Descartes dit ici deux choses très importantes mais fort distinctes : l'une, que Dieu excède l'imagination, mais aussi que l'imagination est captive de la corporéité : elle est la liaison de l'extension et de la matière, n'importe quelle extension, réelle ou chimérique. En somme, ce que Descartes reproche à l'imagination, c'est de s'intéresser à la pensée en tant qu'elle est déposée sur une surface, c'est-à-dire en tant qu'elle renvoie au régime de la corporéité. C'est la démonstration par l'absurde d'un géomètre qui, découvrant que les angles du triangle sont égaux à cent quatre-vingts degrés, se mettraient à la recherche, partout dans le monde, d'un tel triangle.³¹ Qui ne regarderait pas au bon

³¹ Au paragraphe 9 de la *Krisis*, Husserl est à deux doigts de répéter ce geste cartésien de distinction, entre étendue corporelle et surface géométrique.

endroit. Descartes ajoute même : « Et il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination pour les comprendre, font tout de même que si pour ouïr, ou sentir les odeurs, ils se voulaient servir de leurs yeux. » Qu'est-ce que cela veut dire ? Bien sûr, que le philosophe n'use pas du bon outil, à savoir l'entendement ou la raison, mais la lettre de la métaphore (si c'en est une) apporte une indication précieuse : sentir, c'est goûter à distance, et entendre, c'est se saisir d'une forme. C'est donc se tenir au plus prêt de la matière. Les couleurs, elles, se tiennent en retrait. Elles exigent donc ce retrait. La raison doit nous permettre d'aller à contre-pente de la tendance naturelle, effectuer le pas décisif qui émancipera le philosophe jusqu'à se débarrasser de l'extension elle-même comme les mathématiques cartésiennes se passent de la géométrie.

Pour Descartes, et c'est la raison de son apparente négligence à l'égard de l'argument du rêve, celui-ci n'est pas un argument contre, mais un argument pour, puisque s'il arrivait « qu'un géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l'empêcherait pas d'être vrai » ; inversement il n'est pas besoin d'être endormi pour se tromper, il suffit pour cela d'être malade (Descartes utilise l'exemple de la jaunisse). Il n'y a pas de régularité nomologique à l'erreur onirique, ou à la justesse des pensées éveillée. Le seul invariant est la présence et le bon usage de la raison. Le « fondement de vérité » que possède toute pensée, chimère ou non, sont donc les éléments dont elles sont constitués en esprit, à savoir ces couleurs invisibles qui sont les pensées elles-mêmes.

Partant, l'étude du rêve n'était donc pas tant l'étude d'un contre-argument, que l'envoi d'une proposition philosophique : Dieu, comme l'âme, comme une certaine mathématique du plus haut degré d'abstraction, est une couleur pure dont le siège est l'intériorité absolue de l'être humain, mais le moi humain (pour faire une distinction d'avec l'âme que ne fait peut-être pas Descartes) est inséparable de la corporéité — il totalise un corps, une extension et une âme. Le moi humain embrase donc le monde matériel, qu'il peut en conséquence connaître à condition de reconnaître et le triple régime ontologique dont l'homme est le produit, et les règles qui lient cette tripartition, qui sont essentiellement des règles de prudence au moment de les lier dans une théorématique, mais aussi une ferme résolution de la volonté : alors que Bachelard cherchait un entre-deux de la raison insomniaque et du sommeil inconscient, Descartes voyait encore dans le sommeil de la raison la source des monstres qui hanteront un jour Goya. Il voulait donc pour la science une raison hyper vigilante.

Pour toutes ces raisons, le caractère phénoménologique des *Méditations* est à prendre avec précaution. Cette phénoménologie existe, sans elle la rédaction d'un tel texte se serait avérée impossible, mais Descartes conjure d'emblée cette démarche au profit des éléments de l'analyse de cette expérience. C'est que Descartes, comme Bachelard fait précéder les concepts de conceptions directrices à leur sujet. Jamais il ne considère la totalité du phénomène comme premier et originaire. Toujours le phénomène se présente comme hétérogène et hétéronome. Mais il existe bel et bien une dimension transcendantale chez Descartes, et qui minimise par ailleurs grandement la pertinence des notions d'intériorité et d'extériorité dans la lecture de son œuvre. Et cette transcendantalité, dont la prodigieuse singularité est qu'elle voisine directement une transcendance, ce champ magnétique et ce miracle d'une âme déposée sur une surface, suggère plus globalement un transcendantalisme entièrement contenu dans le problème insoluble pour le mécanisme, d'une surface où trouveraient à s'embrasser sans contradiction couleur pure et extension matérielle.

La grande conclusion du cartésianisme est alors d'une finesse et d'une simplicité déconcertante : ce ne sont pas les couleurs qui sont illusoires, et Descartes ne pense jamais pleinement la séparation du sujet de l'objet — Bachelard se méprend sur ce point, — mais la surface. Descartes amende formellement la proposition d'Aristote : non, la surface ne vient

pas *forcément* avec la couleur. Ou plutôt, si l'extension, qui demeure invariablement du côté de la corporéité, projette certes l'illusion d'une surface à l'appui des couleurs, nos pensées étant absolument immatérielle *la surface sur laquelle se présentent nos pensées n'est pas similaire à l'extension corporelle*. Descartes ici, et encore une fois, ne pense pas la séparation du sujet de l'objet, mais une distinction conceptuelle. Pour être plus précis, Descartes substitue à la critique stoïcienne de l'argument du sorite³² le reproche de confusion de concepts : il ne s'agit plus d'une gradation du semblable vers l'identique, mais d'une confusion de deux concepts de l'étendue, l'un corporel, l'autre incorporel. C'est ici que la réduction explicative de Galilée est érigée en réduction plus radicalement méthodologique par Descartes : la couleur est un fait de l'observateur, hétéronome à la réalité matérielle. Mais ce réductionnisme n'est pas encore de portée ontologique : la couleur est réelle, elle est même l'autre réalité qu'une science en construction se doit d'explorer. Réduction méthodologique mais non ontologique, donc, des couleurs.

Il faut alors souligner une modernité méconnue de Descartes. Comme le fit remarquer Wittgenstein en son temps, affirmer que les couleurs n'existent pas ne veut rien dire. Cela se montre à ce que le scientifique qui affirme que les couleurs n'existent pas est toujours le même qui choisit soigneusement la couleur de ses cravates. Il s'agit peut-être là d'un moment de grâce matérialiste, comme il existerait des moments de grâce idéaliste (la preuve ontologique, le cogito...), mais ces deux *maxima* procèdent tous deux de la séparabilité de la couleur et de la surface, séparabilité que la phénoménologie nous apprend être sinon interdite, extrêmement périlleuse. Or, Descartes agit bien sur ce point en phénoménologue compétent. Mais Descartes n'invoquerait ici nul argument transcendantal. Il dirait peut-être plus simplement que les couleurs n'ont pas le même statut que Pégase : on ne peut les raser ontologiquement, et il faut lui rendre le mérite d'avoir été pleinement conséquent sur ce point.

L'expérience en pensée proposée par Franck Jackson aurait d'ailleurs sans doute grandement séduit Descartes : appelons Marie une scientifique qui aurait une connaissance exhaustive de l'ensemble des théories optiques et de la neurophysiologie de la perception visuelle, soit l'intégralité de ce qui se passe dans le système nerveux central. Cependant, Marie a été éduquée dans un environnement de nuances de gris, elle n'a jamais été confrontée à la couleur. Elle sait les mécanismes du rouge, mais elle ne connaît pas le rouge. Jackson demande donc : apprendrait-elle quelque chose si du rouge elle en avait soudain la perception ? Il semble qu'il y ait des propriétés perceptives qui se distinguent des propriétés physiques. Ces propriétés perceptives semblent de surcroît apporter des connaissances qui ne sont pas réductibles à l'ensemble des connaissances neurophysiologiques que nous avons sur la perception visuelle des couleurs. Parler des couleurs en termes de longueurs d'onde c'est parler de beaucoup de choses et d'une manière très intéressante, c'est même apporter des éléments de connaissance très précieux au sujet de la lumière, mais ce n'est en aucun cas parler des couleurs.

³² A l'argument sceptique suivant : « Si un dieu vous présente dans le sommeil une représentation telle qu'elle soit probable, pourquoi ne la présenterait-il pas telle qu'elle en soit difficilement distinguée, puis telle qu'il n'y ait pas entre elles de différence du tout ? » (Cicéron, *Premiers académiques*, II), Cicéron répond que c'est fallacieusement faire de la ressemblance d'un chien et d'un loup l'identité des deux canidés

*

SUPPLEMENT

A un lecteur attentif n'a pas manqué d'apparaître qu'une conséquence logique de notre investigation est que la science était en quelque sorte condamnée à restituer aux états mentaux les surfaces qui, dans son langage, ne signifient que la négation de la matière, ce pourquoi il lui fallait s'en passer purement et simplement (comme le subodorait déjà Hobbes). Mais ce pendant demeure à expliciter et mérite un rapide développement, ainsi qu'une autre question, plus cruciale encore : pourquoi la matière des sciences fondamentales est-elle immatérielle ? Quelles en sont les causes métaphysiques ?

Le percept scientifique de l'individuation est la forme, qui porte la négation de la couleur là où la surface porte la négation amphibologique de la matière (surface et forme sont donc sous un certain point de vue deux points de vue sur un même objet, mais sous un autre point de vue seule la surface ressortit du point de *vue*, la forme étant le signe de la structure). Il faut rappeler aussi que l'accès au connaître via la sensibilité est le problème le plus ancien de l'épistémologie (la science moderne étant plus précisément une prise de conscience du caractère bien peu immédiat de l'observation sensible). Héraclite, on le sait, avait déjà perçu que sous le *continuum* apparent des choses, un autre *continuum*, plus radical, soit disqualifiait le monde sensible de la connaissance, soit la connaissance du monde sensible. Pour Héraclite, point de permanence, ni de catégories, ou de formes. Mais le problème n'est plus Héraclite. Si pour Platon le problème à surmonter était bien celui du flux, pour les modernes il est celui de la médiation : rien de moins neutre, de moins évident, en un mot de moins objectif que la sensibilité. Sans cet effort de contournement, de conjuration de la sensibilité, point de *big science*. La manière dont les couleurs ou les odeurs ont été par Galilée, Boyle, Locke ou Descartes, reléguées au rang de qualités secondes au profit par exemple pour Descartes de la dimensionnalité de la matière, surgit comme une sorte de triomphe d'une volonté déjà ancienne de faire le départ entre ce qui appartient à l'objet et ce qui ressortit de cette « troisième substance » qu'est l'union de l'âme et du corps. Ne possédant pas la transversalité de la forme, la couleur avait été reléguée par Aristote au rang de sensible propre. Suspicion d'une vérification impossible : aucun autre sens ne semblant pouvoir corroborer la couleur, son sort était réglé. La « géométrisation de la nature » est donc allée de pair avec l'ostracisme épistémologique des qualités secondes, ces dernières ne découlant plus des qualités premières que par une sorte d'interférence causale avec un observateur.

Pourtant, très rapidement des problèmes commencèrent à survenir. Locke, qui avait compris la doctrine cartésienne mieux que quiconque, exprima rapidement ses doutes quant à la pertinence de l'extension en tant que qualité première : l'espace n'étant qu'une relation entre deux extrémités d'un corps, l'extension ne les voilerait-elle pas un peu davantage ? L'extension *participerait* alors malgré elle de « l'impénétrabilité » des corps. Deux manières alors de lire cette proposition : soit l'impénétrabilité est une conséquence de l'extension, soit l'extension de l'impénétrabilité. On voit par là que l'extension semblait peut-être à Locke soupçonnable d'être une qualité seconde : décidément, la couleur vient bien avec la surface ! Mais pour conjurer cette impénétrabilité, Locke allait jouer de vocabulaire en substituant à ce terme tout négatif celui de « résistabilité », ce qui allait grandement déterminer la suite. Car un tel choix terminologique a eu pour effet d'empêcher la critique frontale de l'extension, qui se vit en quelque sorte vérifiée par cette résistabilité (le toucher). Locke proposera en toute logique de garantir l'objet par la double empreinte de l'extension et de la résistabilité, mais aujourd'hui, les notions scientifiques de « force » et de « champ » ont évacué l'extension

comme la solidité des objets parmi les qualités secondes. En un sens, la matière a vraiment tout perdu. Elle s'est même dématérialisée. D'un côté le sujet qui, emportant avec lui la couleur, laisse de l'autre un objet tout entier recroquevillé dans sa matière ; aucun entre-deux, rien entre eux. Pas même un grand vide. A peine un lieu. Peut-on dire pour autant que rien n'a été perdu ?

De cette histoire des sciences un peu hâtée, un peu schématique, un peu emphatique, la grande perdante est donc l'extension. Pourtant, indéfectiblement, les surfaces structurent notre monde. Elles sont l'interface entre le sensible et l'intelligible. Même si Platon ne parlait nulle part de monde intelligible, il savait que l'intelligible est une modalité de la sensibilité même : c'est l'acte par lequel s'épure la contradiction de la surface sensible jusqu'à devenir non-contradictoire, et qui semble par certains aspects l'intelligibilité même. Le monde ne présente pas de contradiction grave (on peut l'admettre), mais il se présente à nous dans une complexité exigeant un effort de restitution. En tout état de cause, la phénoménologie apparaît dans ce contexte, tout à fait avoir été une réaction pour rétablir la dignité heuristique de l'extension. Nous avons d'ailleurs noté en passant que tout un pan de la propédeutique husserlienne ne fonctionne qu'avec l'exemple de la surface colorée.

Si l'on devait résumer deux attitudes, l'une scientifique, l'autre phénoménologique, nous dirions que pour Husserl la couleur est un contenu dépendant et inséparable de la surface, pour Descartes elle en est un contenu indépendant et séparable. Pour ce dernier, il ne peut certes exister de couleur sans esprit mais la réciproque n'étant pas vraie, les surfaces peuvent très bien exister indépendamment de la couleur. C'est ce qu'il nomme l'extension, et c'est la raison pour laquelle il la range du côté de la corporéité. Pourquoi alors ce rebours à la Révolution Scientifique chez Husserl ?

Husserl on le sait, ne prend jamais d'engagement ontologique explicite vis à vis des objets, quoiqu'il soit ouvertement sceptique quant à la jungle meinongienne. Il faisait simplement la part des choses entre essence et existence. Il fait toutefois peu de doute pour Husserl que les qualités secondes aient pour conséquence un évitement du phénoménisme, du problème du phénomène (ou plutôt du phénoménal). D'une manière générale, la limite des qualités premières ou secondes, est peut-être que leur répartition semble par trop superposable à celui des prédicats d'un sujet. Aristote dans les *Premiers Analytiques*, considère en effet qu'exprimer « A est B » revient à dire que « B appartient à A ». La Renaissance n'a donc eu aucun mal à pointer du doigt la grossière erreur des médiévaux qui voyaient la couleur *dans* l'objet. Pour autant, rien ne justifie *a priori* qu'on puisse prédiquer un objet sous la métaphore du contenu et du contenant. La noétisation de l'objet opérée par Husserl consiste donc essentiellement en un déplacement du problème : d'un enveloppement de propriétés *dans* un objet, à une implication *par* l'objectualité. C'est pourquoi, pour Husserl, la prise de conscience de la blancheur du papier est un moment second sans être le signe d'une qualité seconde. C'est même un moment troisième : il faut comme se saisir du papier blanc, puis porter son attention sur la blancheur du papier pour enfin, par un troisième acte de conscience, envisager l'être blanc du papier comme partie de celui-ci. La « surface est blanche » (S est B) dans l'empirie, mais surface et blancheur sont liées dans la noétisation. La méréologie plutôt que l'ontologie. Toutefois, deux légalités semblent cohabiter chez Husserl, l'une formelle, éidétique, l'autre matérielle, ontologique. L'une de ces légalités est analytique, l'autre synthétique (les deux étant *a priori*). Si l'existence du tout par ses parties est analytique (point de tout sans parties), l'existence de la couleur par un corps est synthétique. On assiste ainsi à un étrange trilemme où :

- « surface colorée » est une proposition analytique,

- « couleur et matière » est une proposition synthétique,
- « extension et matière » est une proposition analytique.

Husserl en fait conserve dans sa philosophie l'entier paradoxe des surfaces. A aucun moment il ne semble chercher à le résoudre. Sans doute est-ce là son mérite. D'ailleurs, la méréologie husserlienne, comme celle de Brentano ne prévoit de séparabilité réelle que pour les parties des objets physiques, et seulement conceptuelle pour les parties logiques et métaphysiques. Nous voyons par là qu'il n'existe pas de solution idoine pour envisager les surfaces, qu'elles sont toutes et toujours et matière et couleur et ni matière ni couleur, à la fois, en même temps. Est-ce parce que Husserl laisse intact ce trilemne, la surface va gagner une importance nouvelle en philosophie, en particulier par le truchement des arts. On s'est demandé par exemple pourquoi Merleau-Ponty accordait un tel primat à la peinture, et non à la musique par exemple ? Mais on pourrait tout autant se demander : et pourquoi pas la sculpture ?

La raison semble évidente, et Merleau-Ponty s'en est expliqué lui-même dans *Phénoménologie de la perception* : « la vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde. » Il y aurait donc une fausse philosophie, qui éluderait le problème de la vision, là où la « vraie philosophie » emprunte l'accès qu'offre la vision. Le problème de Merleau-Ponty sera donc celui de la surface. Si la peinture est en effet éligible au titre de plus philosophique des beaux-arts, c'est au double titre de son privilège sur la vision et de son essence fonctionnelle, à savoir l'investissement des surfaces. La musique, la sculpture, possèdent cet handicap qu'elles sont installées sur les formes. La peinture du XX^e siècle affiche au contraire un avantage objectif : elle est exhibition de surfaces non-dimensionnelles, non cartésiennes. Elles ne cherchent pas à donner l'illusion de la profondeur comme dans l'académisme, mais à opérer le « recouvrement » de la matière et de la couleur qui serait la donation elle-même. Merleau-Ponty semble amené à regarder du côté de la peinture parce qu'entre le moment Caravage et le moment Klein que nous avons évoqués, d'autres peintres, ainsi Cézanne, ainsi Klee, pensent soudainement la surface en tant que surface, et non la matière en tant qu'elle est colorée (Caravage) ou la couleur en tant qu'elle est matière (Klein). Et si Merleau-Ponty s'attarde tant à critiquer la technique de la projection plane au chapitre 3 de *L'Œil et l'Esprit*, c'est qu'elle présuppose avec Descartes l'identité de l'espace géométrique et de l'espace perceptif. Cette critique fait bien sûr immédiatement écho à une autre critique, cette fois au début du livre, des prétentions des sciences. La profondeur sera donc pour Merleau-Ponty le défi de la peinture, mais aussi de la science et de la philosophie. Comment rendre trois dimensions à partir des deux autres ?

Merleau-Ponty affirme d'abord que la question est mal posée. Ce n'est pas la vision qui apporte la profondeur, c'est la profondeur qui apporte la vision. C'est même « la réalité inépuisable », nous dit Merleau-Ponty dans *Le doute de Cézanne*. La profondeur ne ressortit donc pas de la technique de la perspective. Platon dirait ici que cette dernière est un simulacre. Elle est une copie de copie du réel. Mais Merleau-Ponty ne dirait pas non plus avec la tradition que la vision est sise dans l'œil ou dans l'esprit, il dirait plus facilement que la vision est ce par quoi l'espace vient, elle est là avant tout regard sur le monde. Le monde n'est pas construit ou reconstruit par le sujet comme dans le kantisme par exemple, il n'est pas davantage un préexistant dans lequel le sujet serait simplement « jeté » comme chez Heidegger ; monde et sujet se cofondent dans un surgissement toujours simultané, et toujours à refaire. Ce que le peintre « rend visible » (Klee), c'est donc la visibilité elle-même, et l'invisible est chez lui le long *continuum* qui se perd en flammèche depuis un visible aveuglant.

Par le recouvrement de la signification et de l'intuition, Merleau-Ponty s'intéresse donc bien à la nature ambivalente, paradoxale, des surfaces. Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty s'attarde sur une pathologie dont le symptôme est la perte de « la communication avec l'objet », dont la « familiarité » semble égarée. Revoilà la trivialité donc nous parlions dès les premières lignes, avec la poésie de Jaccottet. Ce qui semble perdu dans cette pathologie est en fait la signification liée à la perception. Au contraire du sujet sain chez qui sensation et signification ne font qu'un, le malade peine à dialoguer avec les objets qui l'entourent. Cette figuration s'oppose point par point pour Merleau-Ponty à celle du peintre, pour qui les actes de l'entendement et ceux de la perception ne sont jamais dissociés. C'est donc en dernière instance à Kant que la figure du peintre fait contrepoids. Si alors la peinture ne relève pas d'une synthèse, serait-ce alors d'une analyse ?

Pas davantage. L'acte de peindre ne peut être l'analyse de la manière dont nous percevons pour en révéler les trucs puis en établir le trucage. Non. Entièrement préréflexive, l'activité du peintre merleau-pontyen consiste à retrouver d'emblée l'unité de la composition, et non à composer une unité par la complicité même inconsciente d'un spectateur. « Je mène toute ma toile à la fois d'ensemble³³ », confiait Cézanne au grand ravissement du philosophe. Encore une fois, le peintre pénètre la visibilité à travers le visible. Or, Merleau-Ponty voyait dans la surface des toiles de Cézanne le lieu du dépassement de l'opposition entre la forme et la couleur, « afin que dans cette synthèse, soit atteinte une peinture totale, peinture de la pure présence.³⁴ » Il est difficile de trouver plus clairement exprimée cette émergence de la surface comme « pure présence ». Cela revient aussi à dire que le peintre n'apporte pas la signification. La signification — ou couleur pure — vient bien avec la surface. Comme le note Patrice Leconte dans un brillant article (*La perception, Cézanne chez Merleau-Ponty*), et dont nous suivons ici le tracé, c'est chez Malraux que Merleau-Ponty puise une partie de sa conception du peintre, qui « ne sait rien de l'antithèse de l'homme et du monde »³⁵. Il n'y aurait aucune distance entre le peintre et le monde, et ce serait là la caractéristique du peintre. En d'autres termes, s'il existe une différence entre le monde peint et le monde perçu, c'est que nous avons perdu ce contact primordial avec celui que le labeur du peintre consiste à retrouver. Tout se passe comme si la séparation du sujet et de l'objet avait contaminé chacun d'entre nous. Le cartésianisme est bien devenu une « mentalité ». En un sens, pour le commun des mortels la couleur est bien un fait tout subjectif, très éloigné de la matière. Le corps n'est pourtant pas le lieu d'une césure entre l'esprit et le monde, mais à nouveau celui de leur recouvrement. Les surfaces chez Merleau-Ponty s'appellent la chair ; et pourtant, et pourtant, c'est bien notre chair qui est la surface des surfaces.

Cette dernière torsade résonnera à une oreille attentive comme une injonction : ne pas confondre le terrain scientifique de l'anthropologie et l'anthropologie philosophique de la science, quant à leur valeur immédiate. Qu'on le veuille ou non, les ressources méthodologiques, techniques et financières de la science dépassent de très loin celles de la philosophie et de l'art. Il y aurait alors quelque naïveté à se laisser accroire que la pensée comblera ce manque en puisant à quelque puissance créatrice de l'artiste ou du philosophe... Les ressources de l'esthétique sont sans doute immenses, leur épaisseur critique toutefois ne doit pas être surestimée. Chercher, comme Merleau-Ponty, dans l'esthétique les outils conceptuels d'une critique de la science peut s'avérer être une démarche d'une grande fécondité ; une épistémologie sera toujours infiniment plus féconde pour comprendre

³³ J. Gasquet, *Conversations*

³⁴ Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*.

³⁵ Merleau-Ponty, *Signes*.

l'activité artistique : l'art peut bien se révéler une stratégie de défense contre une pensée dominée par les énoncés exotériques scientifiques, il n'en reste pas moins que cette puissance de contestation s'explique elle-même pour le mieux par la domination culturelle des sciences sur les arts. En d'autres mots, le débordement sémantique s'exercera encore longtemps de la science vers l'esthétique, non l'inverse, et l'on trouvera dans les galeries d'art d'avantage de conceptions scientifiques déformées, que de véritables alternatives épistémiques cachées, et si « la géométrisation projective du XVII^e siècle (...) est un produit de l'atelier d'artiste »³⁶ la surface non perspectiviste du XX^e est déduite du cours de physique-chimie.

C'est pourquoi nous devons garder à l'esprit les limites de certaines démarches philosophiques. Nous pensons à l'opuscule *Ceci n'est pas une pipe*, qui passe sous silence un certain nombre d'hypothèses explicatives pour n'en valider qu'une, uniformément historiciste, centrée autour de la production artistique depuis la Renaissance. Foucault pose ainsi d'autorité que Magritte sépare « soigneusement, cruellement » la représentation plastique et la référence linguistique, selon un principe pictural renaissant qui les opposerait et les hiérarchiserait. Ce faisant, Foucault illustre avec le tableau de Magritte son propre discours, assujettit lui-même l'ordre pictural à l'ordre discursif. Cela ne serait pas grave, si Foucault n'appuyait son idée sur un genre de factioïde, selon lequel le démonstratif « ceci » installerait définitivement le sujet dans le registre langagier en lui faisant quitter le domaine pictural. Ces affirmations nous paraissent hasardeuses.

D'une part, la déicticité de « ceci », si elle ouvre en effet le registre langagier, ne referme pas simultanément la monstration. Il y a bien une mise en relation qui est établie entre ce qui est montré et ce dont on dit de ce qui est montré. D'autre part, le dessin de Magritte peut très bien être envisagé comme la révélation d'une homologie entre langage et représentation picturale : le dessin étant syntagmatique, image et langage trouvent ici leur meilleure analogie. Car il ne s'agit pas d'un dessin, d'une pipe et d'une légende, mais d'un dessin-de-pipe-légué. Ce n'est pas la légende qui affirme que la pipe n'en est pas une : un dessin de pipe n'est pas une pipe *et* un dessin. La légende est donc en parfaite *cohérence et unité* avec le dessin.

On pourrait en rester là, en arguant peut-être que de surcroît, une simple analyse frégéenne suffit ici à rendre compte du phénomène : pour pouvoir écrire « ceci n'est pas une pipe » il faut que la dénotation de « ceci » et de « pipe » diffère. Or, voilà selon Foucault le grand problème : une disjonction référentielle se ferait jour. L'unité semble par là rompue. Nous allons donc nous attacher à démontrer le contraire. Car c'est bien le tableau dans son ensemble, avec sa composition si particulière, qui effectue ce signe vers l'extérieur. Représentation et langage conspirent ensemble. La triangulation entre la pipe dessinée, le démonstratif et le mot « pipe » accroît par un effet dynamique l'écart entre le concept de pipe, que le signe pictural comme le signe linguistique recouvrent parfaitement, et deux conceptions du concept de pipe, dont l'une n'est présente dans le tableau qu'au titre de l'absence (mais n'en est pas moins présente pour cela) : la conception du concept de pipe que convoque la composition n'est ni dans la pipe dessinée, ni dans le démonstratif (qui renvoie à la première), ni même dans le mot pipe. Sans cela, il ne faudrait pas attendre que tous les éléments du tableau soient assemblés par le spectateur pour que cette absence soit révélée. En conséquence, si la légende du tableau peut dire « ceci n'est pas une pipe » d'une *représentation fidèle* d'une pipe, c'est que le tableau de Magritte est paradigmatique de la structure même de la monstration. Ce que la mention scripturale légende, c'est même le régime général de la *représentation fidèle*. Le dessin de la pipe *est et n'est pas* une pipe, et c'est ce qui rend possible la torsade allant de la pipe à la légende « ceci n'est pas une pipe » : le

³⁶ Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*.

langage, en entrant en scène (« ceci »), s'il ne change rien au concept de pipe (qui est forme et couleur dans la sensation) apporte avec lui une conception de ce concept qui est l'*exact envers* de celle du tableau, qui s'appuie donc et s'équilibre sur l'une et l'autre. « Ceci n'est pas une pipe » veut dire : de deux conceptions de ce qu'est une pipe, l'une dit de l'autre qu'elle n'est pas une *vraie* pipe. Ainsi, la conception du concept de pipe absente par le tableau, n'était présente ni dans la pipe dessinée, ni dans le démonstratif, ni même dans le mot pipe, mais dans la *négation*. C'est que la structure du renversement est ici tout entière ramassée dans l'argument de la matérialité qui est la négation de la surface d'inscription du tableau. Nous parlons donc là d'une surface *stricto sensu* : *de la pipe comme tache de couleurs sur une surface, à une pipe matérielle dont la surface (la forme) est indifférente à la couleur*. Ce n'est donc pas dans l'histoire de la peinture, ni dans celle des sciences que se trouvait la clef du tableau de Magritte, et le problème philosophique soulevé bien involontairement n'est pas la disjonction entre le titre du tableau et le tableau du titre mais au contraire leur relation organique et leur dépendance mutuelle aux surfaces.