

# La lumière de l'invisible ?

## The lights of the invisible?

Bertrand Nouailles<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Agrégé et docteur en philosophie, membre associé au PHIÉR (Philosophie et Rationalité, Université Clermont Auvergne).

**RÉSUMÉ.** Si la vue, du point de vue évolutif, est devenue le sens premier pour l'homme, elle a aussi été un schème pour penser l'activité de l'esprit. Depuis au moins la philosophie grecque, penser est compris comme un voir. Comment alors accorder un statut intelligible à l'invisible ? Cet article a un double objet : d'une part il interroge le rapport que la pensée pourrait avoir avec l'invisible et le statut ontologique donné à ce dernier ; d'autre part il s'intéresse aux possibilités d'appréhender la pensée autrement que comme une vision.

**ABSTRACT.** If sight, from the evolutionary point of view, has become the primary sense for mankind, it also has been a scheme to think the activity of the mind. At least since greek philosophy, thinking is judged such as seeing. Then, how can we give an intelligible status to the invisible? This article has a double purpose: first to interrogate the potential link between thought and invisible, as well the ontological status of the invisible; secondly it takes an interest in how to understand thinking otherwise than as viewing.

**MOTS-CLÉS.** Descola, Image, invisible, Platon, surréalisme, vérité, visible.

**KEYWORDS.** Descola, image, invisible, Plato, surrealism, truth, visible.

### L'invisible introuvable ?

Par une singulière et heureuse coïncidence s'est ouverte à Paris au mois de novembre 2021 une exposition sur l'invisible<sup>1</sup>, qui sera également le thème d'un festival culturel à Clermont-Ferrand en mai 2022 mêlant les formes artistiques, le regard des sciences humaines et des sciences de la nature et l'approche philosophique. Les avancées technologiques paraissent aujourd'hui repousser encore un peu plus les limites du visible, au-delà desquelles les réalités sont insaisissables parce que nous ne savons pas encore détecter leurs traces. La mise en orbite du télescope le plus puissant jamais construit<sup>2</sup>, l'usage des microscopes à balayage électronique, les progrès de l'imagerie médicale ne sont que quelques exemples qui témoignent du fait qu'il semble ne pas y avoir plus relatives que les catégories du visible et de l'invisible. Il suffit d'augmenter la puissance du voir, par le truchement des moyens techniques, pour que ce qui se tenait hors de portée du visible, ou en retrait, soit désormais disponible à la perception. Dès lors l'invisible se donne moins comme l'en-dehors du visible, que comme ce qui est en attente d'être visible : il est alors du visible en réserve, donc du visible en puissance.

<sup>1</sup> « Explorer l'invisible », du 9 au 28 novembre 2021, ENS Paris-Saclay, séquence arts-sciences de la Biennale Nemo.

<sup>2</sup> Le télescope James Webb a été mis en orbite autour du Soleil à 1,5 millions de kilomètres de la Terre le 25 décembre 2021. Il est une conséquence lointaine mais directe de la révolution épistémologique inaugurée au xviiie siècle à laquelle prirent part les inventions du microscope et du télescope. Sur ce point, voir Philippe Hamou, *La mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVIIe siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, vol. 1, 1999, vol. 2, 2001.



Cependant dire d'une chose invisible qu'elle devient visible ne signifie pas encore qu'elle est vue en acte. Les outils technologiques augmentent le champ du visible en tenant l'invisible dorénavant disponible à notre regard éclairant<sup>3</sup>. La conclusion paraît s'imposer : il n'y aurait pas un invisible « en soi », en entendant par là un invisible qui ne serait pas la simple négation, ou la simple impuissance du visible, un invisible pensé en et pour lui-même indépendamment de tout rapport au visible.

Bien sûr, on pourrait, pour déterminer l'espace de cet invisible « en soi », se tourner vers les autres champs perceptifs qui ne relèvent pas de la vue. Ainsi, par exemple, pourrait-on dire que le son appartiendrait par définition à l'invisible puisqu'il ne relève pas du champ visuel. Mais, précisément, il n'y aurait aucune raison en fait de le qualifier d'in-visible, car ce serait le comprendre encore selon le schème de la vision. Chaque sens a son champ perceptif propre et il semble arbitraire de vouloir les définir les uns par rapport aux autres. Un son n'est pas visible, pas plus qu'une couleur n'est audible<sup>4</sup>. Cela n'empêche évidemment pas de se poser la question de savoir comment des impressions sensibles incommensurables les unes aux autres peuvent faire l'objet d'une synthèse par l'esprit. Aristote postulera l'existence d'un sens commun<sup>5</sup>, tandis que le problème de Molyneux posera à nouveau la question dans le contexte d'une philosophie empiriste<sup>6</sup>.

Finalement ne serait-ce pas du côté de la cécité, et plus précisément de la cécité de naissance, que l'on aurait des chances d'avoir affaire à un invisible « en soi » ? Toutefois, là aussi, on pourrait rapidement soupçonner que le paradigme de la vue n'a pas disparu. Car, après tout, pourquoi qualifier le monde dans lequel l'aveugle vit et se meut de monde de l'invisible ? C'est le comprendre à partir d'un manque, celui d'un sens, et à partir d'une norme, celle imposée par la vue. C'est donc seulement du point de vue du voyant que l'expérience de la cécité est appréhendée sous l'angle de l'invisible. Mais l'aveugle lui-même : pourquoi aurait-il à qualifier son « être-au-monde » en fonction d'une absence, celle d'un visible qui se déroberait à jamais à lui ? Sans doute faudrait-il se mettre à l'écoute des non-voyants pour ne plus les comprendre précisément comme des *non-voyants*, en référence à ce qu'ils ne font pas : voir. Et sans doute faudrait-il poursuivre le geste de

<sup>3</sup> Sur l'histoire et les implications conceptuelles de cette expression, voir M. Imbert, *La fin du regard éclairant*, Paris, Vrin, 2020.

<sup>4</sup> Il conviendrait toutefois ici de mentionner la synesthésie qui, d'origine neuronale, associe de façon systématique et permanente deux ou plusieurs sens. La synesthésie la plus répandue est celle qui associe un graphème (lettre ou nombre) à une couleur, mais nous trouvons également, parmi d'autres, une synesthésie qui associe un son à une couleur. Dans ce cas-là, peut-on affirmer qu'un son est visible, qu'une couleur est audible ? Sans doute faudrait-il apporter des nuances, en faisant remarquer qu'une association n'est pas une identification.

<sup>5</sup> Aristote, *De l'âme*, III, 1-2, 424b20- 427a15.

<sup>6</sup> Le problème de Molyneux se trouve exposé dans J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, 9, § 8 : « Supposez un homme né aveugle puis devenu maintenant adulte ; par le toucher il a appris à distinguer un cube et une sphère du même métal et approximativement de la même taille, de sorte qu'il arrive à dire, quand il sent l'un et l'autre, quel est le cube et quelle est la sphère. Supposez ensuite qu'on place le cube et la sphère sur une table et que l'aveugle soit guéri. Question : est-ce que par la vue, avant de les toucher, il pourra distinguer et dire quel est le globe et quel est le cube ? » (tr. fr. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001, p. 237).

Diderot qui, dans *La lettre sur les aveugles* a retourné la charge avec la figure du géomètre aveugle, Saunderson : qu'en est-il lorsque c'est un aveugle qui interroge et juge les idées des voyants<sup>7</sup> ?

## Voir et penser

On s'aperçoit alors que la question de savoir s'il y a un sens à essayer de dégager un invisible pensable indépendamment de tout visible interroge en premier lieu la prééminence accordée au sens de la vue. D'où lui vient un tel privilège ? Tout d'abord, il faut souligner le rôle central et décisif de l'œil dans notre rapport à l'environnement extérieur. En effet, il est couramment rappelé qu'environ 70 % des informations passent par la vision. Mais ce privilège est également parfaitement identifiable quand on a cherché à décrire l'activité de l'esprit : ce sont très souvent des images, des métaphores, des comparaisons, des analogies inhérentes à la vue qui sont mobilisées. Ainsi parle-t-on des lumières de la raison, de la vision de l'esprit, du regard de la pensée, de l'œil de l'âme, de l'acte de penser comme un acte de contemplation. Parfois, le même terme peut décrire un phénomène physique visuel et l'activité de la pensée : ainsi en est-il de la réflexion. En mettant l'accent sur la nature rationnelle de l'homme, il n'est dès lors pas étonnant de trouver une prééminence du visible<sup>8</sup>.

Cette accointance entre l'acte de voir et l'acte de penser pourrait s'expliquer, selon Hans Jonas, par trois caractéristiques propres à la vue<sup>9</sup>. Elle est le sens de la simultanéité, en ce que, d'une part, les objets se tiennent simultanément dans un espace commun et, d'autre part, ils coexistent dans un même présent ; elle ne lie pas dans une relation causale l'être voyant et l'objet vu, dans la mesure où l'un et l'autre ne sont pas affectés, l'un d'être voyant, l'autre d'être vu, de sorte qu'ils peuvent être détachés l'un de l'autre ; enfin la vue est le sens de la distance. Hans Jonas se propose alors de montrer que l'activité rationnelle n'a fait que poursuivre la direction ouverte par la vue. En effet la simultanéité ouvre la possibilité de concevoir un présent qui dure, donc de dégager la catégorie de l'être en opposition au devenir ; la neutralisation causale entre le voyant et le vu conduit à distinguer la chose telle qu'elle est, indépendamment de sa vision, et a chose telle qu'elle est vue par le sujet voyant, et aboutit aux concepts d'objectivité et d'essence ; la distance entraîne la disposition des objets selon la dimension spatiale de la profondeur – profondeur que l'on peut idéalement prolonger à l'infini, ce qui donne alors une première idée du concept d'infini. Abstraction faite de la considération de savoir si les analyses de Jonas sont correctes, il importe de relever avec lui que ce n'est pas sans fondement que la pensée a privilégié le sens de la vue pour se décrire elle-même. Car elle paraît prolonger sur son propre terrain conceptuel la logique sensorielle de la vision.

Si l'on accepte de faire de la pensée une vision intellective, la question est de savoir quel est l'objet qu'elle cherche à voir, ou encore quel est l'objet qui s'offre de façon privilégiée à son regard. Autrement dit, qu'est-ce qui se tient disponible à la pensée, comme cela même qu'elle peut penser ?

<sup>7</sup> Voir *La lettre sur les aveugles*, in Œuvres Complètes, vol. IV, Paris, Hermann, 1978, p. 34-54.

<sup>8</sup> Signalons d'ores et déjà que ces expressions se trouvent toutes chez Platon. Donnons quelques exemples en gardant à l'esprit toutefois les effets de traduction : « Il nous est donc effectivement démontré que, si nous voulons jamais avoir une *pure connaissance* de quelque chose, il nous faut nous séparer de lui [du corps] et *regarder avec l'âme seule* les choses en elles-mêmes » (*Phédon*, 66d-e, tr. fr. E. Chambry) ; « ce qu'elle [l'âme] voit par elle-même est intelligible et invisible » (*ibid.*, 83b) ; « Or la pensée de Dieu, étant nourrie par l'intelligence et la science absolue, comme d'ailleurs la pensée de toute âme qui doit recevoir l'aliment qui lui est propre, se réjouit de revoir enfin l'être en soi et se nourrit avec délices de la *contemplation* de la vérité » (*Phèdre*, 247d, tr. fr. E. Chambry) ; « *La vision de l'esprit* ne commence à être perçante, que quand celle des yeux commence à perdre de son acuité » (*Le Banquet*, 219a, tr. fr. L. Brisson,) – nous soulignons. Voir aussi *Le Théétète*, 184b-185e quant au rapport œil/âme. Ajoutons également que G. Canguilhem a, en 1957, donné un cours intitulé « La vision comme modèle de la connaissance ».

<sup>9</sup> H. Jonas, « La noblesse de la vue : étude de phénoménologie des sens », in *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, tr. fr. D. Lories, Bruxelles, Paris, De Boeck Université, 2001, p. 145-160.

Ce ne serait rien d'autre que la vérité qui se tiendrait visible pour la raison, comme les choses sensibles visibles se tiennent disponibles pour la vue.

## Un visible qui invisibilise

Si le visible est ce dans quoi la vérité se tient, celle-ci ne peut se dérober à son propre régime de monstration : elle ne peut donc être que toujours disponible à la vision de l'esprit. Toute la question, platonicienne si l'on veut, est alors de comprendre pourquoi elle n'est pas vue, pourquoi elle se donne, malgré son essence spéculaire, comme une chose invisible. Si nous qualifions cette question de platonicienne, c'est parce que la réponse de Platon nous semble propice à dégager un schème structurant le rapport visible/invisible que l'on pourrait retrouver tout au long de l'histoire de la pensée. Si la vérité n'est pas vue, alors même qu'elle est pourtant ce qu'il y a de plus éminemment visible, ce qui est offert sans réserve au regard spéculatif de l'âme, c'est parce qu'elle serait recouverte. L'invisible est le produit d'un recouvrement.

Ce recouvrement ne témoigne pas d'une quelconque impuissance de la vérité à se montrer, autrement dit d'une prise en défaut de la vérité (donnée par les Formes) par rapport à son essence spéculaire<sup>10</sup>. Ce qui vient recouvrir la vérité est cela même qui doit la « saisir » : le regard de l'âme. Celle-ci peut porter un regard recouvrant, un regard qui dissimule ce qui pourtant se tient devant lui sans dissimulation, éclairé par la lumière sans éclipse du Bien. Il s'agit alors d'expliquer d'où vient le fait que le regard puisse recouvrir ce qui s'offre sans réserve à lui. Cette dissimulation opérée par le regard lui-même provient de ce que l'âme, au moment même où elle regarde, se détourne de ce qu'elle regarde. Aussi l'invisible prend-il le sens d'un recouvrement parce qu'il est le produit d'un détournement : l'âme se détourne, c'est-à-dire regarde ailleurs. L'invisible, c'est cet ailleurs du regard.

Bien entendu, la question demeure de savoir ce qui détourne ainsi le regard de sa cible, ce qui est à ce point puissant pour détacher le regard de ce qui s'offre en permanence devant lui et pour faire du regard un regard sans lumière. Chez Platon, la seule puissance capable de ce tour de force est le désir, qui vient pour ainsi dire s'immiscer entre l'âme et la vérité et séduire littéralement le regard de l'âme par un éclat qui recouvre d'ombre ce qui pourtant se tient dans la pleine visibilité. Ce qui rend invisible la vérité est donc un autre régime de la visibilité, celui des corps sensibles<sup>11</sup>. En d'autres termes, ce qui aveugle l'âme et la détourne de ce qu'elle ne peut pas ne pas voir, c'est encore et bel et bien une vision, la vision sensible des yeux attirée par les formes sensibles et changeantes des corps<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> L'âme, lorsqu'elle est éclairée par la vérité, se tient elle-même sous la puissance du Bien, qui confère aux Formes à la fois leur essence et leur intelligibilité : voir *La République*, VI, 508c-509b. C'est à la fin du livre VI que Platon travaille les analogies Soleil/Bien, Visible/Intelligible, vue/connaissance. Cette série d'analogies a principalement pour fonction de souligner toute la distance qui sépare précisément le visible et l'intelligible : ainsi, quand bien même la vue est « le plus subtil des organes du corps, cependant elle ne perçoit pas la sagesse » (*Phèdre*, 250d).

<sup>11</sup> Les deux régimes de la visibilité – celui du corps, celui de l'âme qui est décrit, par rapport à celui du corps, comme invisible – sont exposés dans *Phédon*, 78a-80b.

<sup>12</sup> On peut, entre autres passages, lire ceci dans le *Phédon* qui est décisif : « Les amis de la science, dit-il [Socrate], savent que, quand la philosophie a pris la direction de leur âme, elle était véritablement enchaînée et soudée à leur corps et forcée de considérer les réalités au travers des corps comme au travers des barreaux d'un cachot, au lieu de le faire seule et par elle-même, et qu'elle se vautrait dans une ignorance absolue. Et ce qu'il y a de terrible dans cet emprisonnement, la philosophie l'a fort bien vu, c'est qu'il est l'œuvre du désir, en sorte que c'est le prisonnier lui-même qui contribue le plus à serrer ses liens. Les amis de la science savent, dis-je, que la philosophie, qui a pris leur âme en cet état, l'encourage doucement, s'efforce de la délivrer, en lui montrant que, dans l'étude des réalités, le témoignage des yeux est plein d'illusions, plein d'illusions aussi celui des oreilles et des autres sens, en l'engageant à se séparer d'eux, tant qu'elle n'est pas forcée d'en faire usage, en l'exhortant à se recueillir et à se concentrer en elle-même et à ne se fier qu'à elle-même et à ce qu'elle a conçu elle-même par elle-même de chaque réalité en soi, et à croire qu'il n'y a rien de vrai dans ce qu'elle voit par d'autres moyens et qui varie suivant la variété des

Si l'on peut s'accorder avec Jonas pour assoir le privilège de la métaphore de la vision pour décrire la pensée dans une analyse des propriétés du sens de la vue, pour Platon c'est bien ce dernier qui recouvre la visibilité de la vérité. Le sens de la vue se déploie dans un autre visible qui fait écran et invisibilise. Dès lors, il importe de savoir quelle est la source dans le visible sensible de ce désir qui détourne l'âme de ce vers quoi, pourtant, par sa nature même, elle est tournée : la vérité. Qu'est-ce qui fascine l'âme dans le visible sensible, au point que l'« invisible » est précisément le lieu même de cette fascination ? La réponse de Platon tient en un mot : l'image.

La vue ne peut se déployer que par et dans la distance avec ce qui est vu, de sorte que l'objet n'est présent à la vue que sous la forme d'une image, et non « en personne ». L'image est donc écran, au double sens de ce mot. Elle est d'abord une surface de projection par le moyen duquel la vue « rencontre » son objet pourtant à distance ; elle est ensuite un voile qui recouvre la permutation de l'apparence avec la présence de l'objet visible. Désormais, l'apparence visuelle tient lieu de l'objet – et se « tenir lieu » n'est possible que par l'opération par laquelle on leste l'image d'un poids ontologique, ce que précisément font les individus vivant au fond de la Caverne<sup>13</sup>. Le piège du visible se referme alors entièrement : car ce lestage ontologique de l'image va venir recouvrir l'opération de recouvrement du visible sensible. Celui-ci ne sera désormais plus compris comme un recouvrement ; l'image, ontologiquement lestée, produit dans l'âme l'oubli de cet autre régime de la visibilité, celui de la vérité. Il faut alors entendre ceci : l'oubli rend invisible l'invisible lui-même, à savoir le recouvrement produit par le détournement du regard. L'âme oublie que son regard est détourné.

C'est pourquoi la sortie hors de la Caverne produit tout d'abord un aveuglement. Le dévoilement passe par un aveuglement. Il faut que la vision sensible fasse l'expérience d'une impuissance pour se comprendre comme voilement ; qu'elle puisse ne rien voir pour soupçonner un autre mode de visibilité que celui du sensible, qui ne repose pas sur l'image<sup>14</sup>. La levée de l'oubli passe par le dévoilement de l'éclat trompeur de l'image, par le faux éclat du visible sensible. Mais pour rendre visible ce faux éclat, il faut qu'il s'efface ; et il ne peut s'effacer qu'en étant recouvert par un éclat plus brillant, celui du soleil, qui représente l'éclat du Bien. En retrouvant un regard qui n'est plus détourné, l'âme d'abord est aveuglée par cela même qui lui rend la vision. L'aveuglement est le retrait du visible sensible dans l'invisible, dès lors que l'on se tient au plus près de l'éclat de la vérité. Mais il délivre aussi paradoxalement une vision pour ainsi dire de « derrière » : derrière les images ou de l'autre côté de l'écran. Avoir le regard aveuglé, c'est en fait voir : c'est voir les images pour ce qu'elles sont – une opacité<sup>15</sup>.

---

conditions où il se trouve, puisque les choses de ce genre sont sensibles et visibles, tandis que ce qu'elle voit par elle-même est intelligible et invisible », tr. fr. E. Chambray, 82e-83b.

<sup>13</sup> L'allégorie de la Caverne, qui fait suite à celle de la ligne, ouvre le livre VII de *La République* : 514a-517c.

<sup>14</sup> « Et si on l'arrachait de là par la force, dis-je, en le faisant monter par la pente rocheuse et raide, et si on ne le lâchait pas avant de l'avoir tiré dehors jusqu'à la lumière du soleil, n'en souffrirait-il pas, et ne s'indignerait-il pas d'être traîné de la sorte ? et lorsqu'il arriverait à la lumière, les yeux inondés de l'éclat du jour, serait-il capable de voir ne fût-ce qu'une seule des choses qu'à présent on lui dirait être vraies ? », *ibid.*, tr. fr. P. Pachet, 515e-516a.

<sup>15</sup> « Voilà donc comment m'apparaissent les choses : dans le connaissable, ce qui est au terme, c'est l'idée du bien, et on a du mal à la voir, mais une fois qu'on l'a vue on doit conclure que c'est elle, à coup sûr, qui est pour toutes choses la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau, elle qui dans le visible a donné naissance à la lumière et à celui qui en est le maître, elle qui dans l'intelligible, étant maîtresse elle-même, procure vérité et intelligence ; et que c'est elle que doit voir celui qui veut agir de manière sensée, soit dans sa vie personnelle, soit dans la vie publique », *ibid.*, 517b-c.



Il y a donc toute une dialectique du visible et de l'invisible chez Platon, qui interroge le rapport de la pensée au modèle de la vision. En effet, le visible peut être pour lui-même son propre principe d'obscurcissement, dès lors que s'introduit un écart ou un jeu entre la visibilité eidétique et la visibilité sensible – écart ou jeu qui est précisément l'espace qu'investit l'image. C'est pourquoi le prisonnier de la Caverne croit voir alors qu'il est aveugle, et celui qui en sort croit être aveugle alors qu'il voit. À quoi reconnaissons-nous donc que nous voyons ? À ceci que la lumière de l'intelligible ne permet plus le moindre recouvrement et détournement, de sorte que toutes les choses se montrent « en personne » selon leur véritable nature et leur véritable statut ontologique : on voit ainsi que les apparences et les ombres sont bien des apparences et des ombres, que les corps matériels sont bien des corps matériels, dont la connaissance renvoie aux Formes intelligibles. À ce titre, dans cet état où la vérité se donne pleinement à contempler aux yeux de l'âme, plus rien ne se retire dans l'invisible parce que plus aucun écran ne produit de l'invisible<sup>16</sup>.

### Penser l'invisible ?

De cette analyse platonicienne, nous pouvons tirer une double leçon : d'une part l'invisible n'a aucun poids ontologique, puisqu'il est le recouvrement par l'apparence de ce qui véritablement est ; d'autre part il n'a aucun poids épistémologique. Aussi l'extension de la vision intellectuelle se confond-elle avec l'extension de la vérité. En un mot, il n'y aurait pas une vérité de l'invisible, dans la mesure où la vérité n'est en aucun cas celée dans un invisible.

<sup>16</sup> « Mais lorsqu'elle [l'âme] examine quelque chose seule et par elle-même, elle se porte là-bas vers les choses pures, éternelles, immortelles, immuables, et, comme elle est apparentée avec elles, elle se tient toujours avec elles, tant qu'elle est seule avec elle-même et qu'elle n'en est pas empêchée ; dès lors elle cesse de s'égarer et, en relation avec ces choses, elle reste toujours immuablement la même, à cause de son contact avec elles, et cet état de l'âme est ce qu'on appelle pensée », *Phédon*, 79d.

Toutefois l'importance de l'analyse platonicienne réside également dans un autre point : dans la mise à nu d'une équivocité du visible. En soulignant une opacité intrinsèque du visible sensible, Platon dévoile un visible faux – faux en ceci qu'il porte en lui une logique d'invisibilisation. Ainsi l'invisible n'est-il pas ce qui se tient à l'extérieur et ce qui est étranger au visible, il procède du visible quand opère dans l'âme la séduction d'une immédiateté du sensible. Cette donation immédiate du sensible a même une puissance d'invisibilisation accrue, car non seulement elle opacifie, en lui faisant écran, l'éclat de la vérité (c'est-à-dire l'éclat des Formes), mais elle rend invisible le processus lui-même d'opacification – ce qui donne lieu précisément à ceci : l'illusion. Dès lors, face à cette puissance accrue, on comprend la recherche de Platon d'un contre-désir qui s'installe dans le sensible et trouve en lui de quoi inverser la logique d'invisibilisation, autrement dit qui se rapporte aux formes sensibles de telle manière qu'elles ne soient plus des écrans, mais le témoignage d'un visible « en soi ». Ce contre-désir sera le désir du beau<sup>17</sup>.

Il nous semble que cette leçon platonicienne peut être élevée au rang d'un véritable schème. L'invisible n'est que parce qu'il est produit par le visible lui-même, ou plus exactement par un mode particulier du visible. Pour le dire autrement, c'est parce que le visible a un statut ontologique équivoque (sensible ou intelligible) qu'il y a de l'invisible. Ce dernier ne renvoie en aucun cas au secret ou au retrait ; il est le faux éclat du visible. Cherchons à mettre au jour ce schème dans d'autres domaines, sans nous soucier d'un quelconque souci d'exhaustivité, mais à titre d'exemples.

Prenons, pour commencer, le domaine social, où est apparue l'expression « les invisibles de la République », dont les travailleurs pauvres, les migrants, les SDF peuvent revendiquer, pour des raisons différentes, le titre. On pourrait avancer l'idée qu'ils sont invisibles précisément à cause même de leur visibilité – visibilité des corps dans l'espace public, ou bien dans les statistiques.



Dans le domaine de la connaissance scientifique, les vérités ne relèvent pas de l'évidence immédiate : cela oblige à trouver les conditions par lesquelles on fait émerger ce que l'on ne connaît pas, donc à « voir » en-deçà ou au-delà du visible immédiat. C'est peut-être dans le domaine

<sup>17</sup> Voir sur ce point *Le Banquet*, 210a-211c et *Phèdre*, 249d-250d.

psychanalytique que le schème platonicien du visible et de l'invisible paraît le plus opérant. En effet la visibilité immédiate du symptôme névrotique invisibilise ce qui pourtant est bien là pour qui sait voir : le trauma premier est à ce point visible que justement il n'est pas question de le voir.

Proposer un festival culturel de l'invisible, c'est peut-être – mais insistons tout de suite sur ce « peut-être » – se donner un objet impossible, si l'on postule l'idée d'un invisible en soi, qui serait indépendant du visible et qui nous livrerait quelque chose de l'Être, parce que ce dernier, se disant de plusieurs manières, se dirait aussi par l'invisible. Ce serait un objet impossible dès lors qu'un festival ambitionnerait de faire « entendre » l'invisible, à savoir en donner une vision intellective et/ou visuelle. Car comment penser l'invisible sans le détruire au moment même où on le pense, dès lors que la pensée se comprend comme « vision » ? Une voie d'échappement de cette aporie serait précisément de se donner comme objet l'examen, sous toutes ses formes, de ce schème platonicien d'un visible produisant de l'invisible, d'un visible opacifiant.

Platon lui-même a tracé une voie possible là où on ne l'attend pas forcément, à savoir dans sa critique violente des images<sup>18</sup>. On sait que ce qu'il reproche à l'art, et en particulier à la peinture, c'est de faire passer les œuvres pour ce qu'elles ne sont pas en les présentant comme des analogies du réel. L'art est condamnable lorsqu'il n'assume pas son statut, celui d'être un producteur d'images. Mais il peut retrouver une puissance d'éclaircissement quand il ne cherche plus à dissimuler aux spectateurs que ce qu'ils voient ne sont que des images. Il met alors en pleine lumière et sous les yeux de l'esprit le pouvoir d'invisibilisation de l'image. Ce que l'art rend visible, c'est donc la logique opérant à même le visible d'une invisibilisation. En d'autres termes, c'est le visible qui produirait ses propres ombres, ses propres angles morts ; c'est la mise en lumière elle-même qui pourrait obscurcir, et cela dans tous les domaines : artistique, épistémologique, anthropologique, métaphysique, social, politique. Un festival de l'invisible aurait alors pour vertu de faire la lumière sur une lumière qui pourrait recouvrir et rendre invisible.

Mais l'entrouverture de cette voie et ce cheminement possible restent bel et bien suspendus à un « peut-être ». Car il convient de ne pas préjuger des propositions des artistes ainsi que des réflexions philosophiques, sociologiques et anthropologiques qui pourraient frayer une autre voie, en dehors du schème platonicien que nous venons de dégager, vers la possibilité d'une catégorie de l'invisible autonome et indépendante. Ce que nous pouvons gager d'ores et déjà, c'est que cette catégorie, si elle se veut une catégorie ontologique, réclame une profonde réforme de la pensée, qui ne peut plus être appréhendée et décrite selon le modèle de la vision. Qu'est-ce qu'une pensée, pour qui penser ne consiste pas à « voir », puisqu'il s'agit pour elle de penser une dimension de l'Être qui ne reconduit pas au visible, quel que soit le statut de celui-ci ? Comment penser ou représenter l'invisible sans le faire voir, puisque le faire voir c'est le détruire ? Peut-être celui-ci invite-t-il à se défaire de tout acte de représentation ou de réflexion – pris qu'il est dans une logique de visibilisation.

Bien sûr le danger est grand que la pensée spéculative se perde, qu'elle se transforme, sous la volonté de réformer ses catégories, en une forme de pensée « mystique » ou « magique » ou « poétique », quoi qu'il en soit en une forme de pensée pour qui il n'est plus question du concept. On peut dire que l'invisible fait partie de ces « objets » qui poussent la pensée à sa limite, voire qui sont pour elle l'effraction, la violence, l'ennemi<sup>19</sup>. Mais n'est-ce pas finalement le propre de tout ce qui fait authentiquement penser ? Aussi ne nous précipitons pas encore à énoncer que l'invisible appartient à ce dont nous ne pouvons parler, et donc à ce qui nous invite à nous taire.

<sup>18</sup> Un des lieux platoniciens de cette critique est le livre X de *La République*.

<sup>19</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* [1968], Paris, PUF, 2003, p. 181-182.

## Un devenir sauvage de la pensée ?

Risquons-nous à proposer deux directions possibles vers lesquelles s'engager pour tenter de dégager la pensée de la logique de la réflexion qui reconduit le paradigme de la vision. Si l'Être, comme nous le disions plus haut, peut se dire aussi par l'invisible, comment le désigner ? Comment faire le départ entre un réel pris dans le visible et un réel qui y serait étranger ? Le surréalisme pourrait être ici une direction possible dans sa tentative de penser une surréalité, en tant qu'il renvoie à « une volonté d'approfondissement du réel, [à] la prise de conscience toujours plus nette en même temps que toujours plus passionnée du monde sensible<sup>20</sup> ». L'évocation du « monde sensible » pourrait laisser soupçonner que Breton ne se défait pas de la catégorie du visible ; mais, fort de sa lecture de Hegel, il entend par « approfondissement » une *Aufhebung* : une reprise qui est en même temps un dépassement. Le surréel n'abandonnerait pas le réel sensible, mais le reprendrait en le dépassant – d'où une surréalité.

La question est de savoir ce qui peut entraîner la pensée dans la voie de ce surréel, et ce qu'est sa nature. On connaît la définition donnée par le premier *Manifeste du surréalisme* : « Surréalisme, n. m. Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale<sup>21</sup>. » Le surréel s'atteint lorsque la pensée accepte de ne plus se réduire à la seule raison logique, mais fait droit à l'illusion, au fantasme, au fantastique, au hasard des associations et au rêve comme faisant partie de son « fonctionnement réel ». En cela, le surréalisme enregistre dans le domaine poétique la pensée freudienne. Comme y insiste Breton en 1962, cela passe par « une opération de grande envergure portant sur le langage<sup>22</sup> », dont l'écriture automatique est un instrument décisif. Avec « l'automatisme verbal », les surréalistes fouaillent le langage pour l'abstraire de son usage seulement utilitaire – et affirment du même coup leur refus des conditions et des normes sociales en vigueur<sup>23</sup>. Or le bénéfice de l'écriture automatique est dans la suspension de tout esprit critique qui reviendrait sur ses propres productions : la vitesse de l'écriture et/ou de la parole doit pouvoir recueillir la vitesse de la pensée<sup>24</sup>. Par ce biais il n'est plus question de comparaison – le surréalisme supprime le mot « comme »<sup>25</sup> et prône une logique du « court-circuit »<sup>26</sup> –, mais de rapprochements inédits entre des éléments du langage et du réel que l'on tenait pour irrémédiablement séparés. En d'autres termes, « des traits de feu reliant deux éléments de la réalité de catégories si éloignées l'une de l'autre que la raison se refuserait à les mettre en rapport et qu'il faut s'être défait momentanément de tout esprit critique pour leur permettre de se confronter<sup>27</sup> » surgissent<sup>28</sup>.

C'est précisément au cœur de ce télescopage des catégories, rendu possible par une vitesse de pensée à laquelle on lâche la bride, que l'on atteint le surréel. Toutefois, celui-ci n'équivaut pas au point d'incandescence où le sensible et l'intelligible, le visible et l'invisible, le rationnel et

<sup>20</sup> A. Breton, *Qu'est-ce que le surréalisme ?*, dans *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, 1992, p. 230-231.

<sup>21</sup> *Manifeste du surréalisme*, dans *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, 1988, p. 328.

<sup>22</sup> *Du surréalisme en ses œuvres vives*, dans *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, Gallimard, 2008, p. 19.

<sup>23</sup> « Intellectuellement c'était le rationalisme vulgaire, c'était la logique qu'on enseigne qui faisaient par excellence les frais de notre horreur, de notre volonté de saccage, moralement c'étaient tous les devoirs : familial, religieux, civique ; socialement, c'était le travail », *Qu'est-ce que le surréalisme ?*, op. cit., p. 226-227.

<sup>24</sup> *Manifeste du surréalisme*, op. cit., p. 326.

<sup>25</sup> *Point du jour*, dans *Œuvres complètes*, vol. II, op. cit., p. 301.

<sup>26</sup> « En poésie, en peinture, le surréalisme a fait l'impossible pour multiplier ces courts-circuits », *Second manifeste du surréalisme*, dans *Œuvres complètes*, vol. I, op. cit., p. 809.

<sup>27</sup> *Du surréalisme en ses œuvres vives*, op. cit., p. 23.

<sup>28</sup> À titre d'exemple possible, ceci dans *Les Champs magnétiques* : « Ne dérangez pas le génie planteur de racines blanches, mes terminaisons nerveuses sous terre », *Œuvres complètes*, vol. I, op. cit., p. 88.

l'onirique s'effacent, mais où ils s'unifient, « en voie d'un *devenir commun*<sup>29</sup> ». Le surréel est le point de rencontre et d'interpénétration de la « réalité extérieure » et de la « réalité intérieure », sans que l'une prévale sur l'autre, sans que l'une soit plus vraie que l'autre, même si Breton insistera sur les valeurs oniriques, au point de juger « celui qui se refuserait encore, par exemple, à voir un cheval galoper sur une tomate<sup>30</sup> ». comme un crétin. En d'autres termes, le surréel est ce « point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement<sup>31</sup> ».

S'il est vrai que l'activité surréaliste n'a pas d'autre mobile « que l'espoir de détermination de ce point<sup>32</sup> » par une totale suspension de la pensée réflexive, il y a des chances que cette activité puisse parvenir à des images poétiques libérées de toute logique de la vision. Penser le réel en tant que surréel, cela réclame précisément de ne plus le réfléchir, au sens d'abord optique de ce terme. Si nous nous plaçons du point de vue de la réflexion, nous avons bien affaire avec le surréalisme à une pensée sauvage d'une part et à une sauvagerie de la pensée d'autre part, puisque celle-ci n'est pas indépendante de la révolte. Mais il n'est pas interdit ici de douter de la solidité de cette conclusion. Avons-nous bel et bien une pensée qui sort du paradigme de la vision ? Ou bien avons-nous une pensée qui propose un autre modèle de la vision – un modèle « hallucinatoire » ou « onirique » ? Après tout, l'une des grandes sources du surréalisme est Rimbaud, ce *voyant*.

Breton revient sur l'œil et la vision dans un écrit qui ne peut pas les passer sous silence au vu de son objet : *Le surréalisme et la peinture*. Étrangement, il ne fait pas table rase de la vieille conception de l'imitation, la jugeant seulement trop étroite, si l'on s'en tient à ce qu'il s'agit d'imiter un modèle extérieur. Ce qu'il décèle de nouveau dans l'art plastique de son temps, c'est que la référence est désormais « un modèle purement intérieur<sup>33</sup> ». Bien sûr, il a la lucidité de se demander ce qu'il s'agit d'entendre par modèle intérieur, mais cela ne change pas au fait que le rapport à ce modèle reste spéculaire, quand bien même la vision ici doit se faire intérieure. Certes, si nous nous plaçons du point de vue de la réalité extérieure, ce modèle intérieur est bien invisible, et la vision est alors vision de l'invisible. Certes, le peintre surréaliste, comme le poète surréaliste, travaille alors à atteindre ce point surréel où l'intérieur et l'extérieur (la peinture) s'interpénètrent. Néanmoins Breton reconnaît « qu'il a fallu [...] que nos yeux, nos *chers yeux* reflétassent ce qui, n'étant pas, est pourtant aussi intense que ce qui est, et que ce fussent à nouveau des images optiques réelles, nous évitant de regretter quoi que ce soit de ce que nous quittions<sup>34</sup> ».

Sans préjuger de ce qui, dans l'œuvre de Breton en particulier, et dans le surréalisme en général, pourrait surmonter cette difficulté que nous pointons, une autre direction possible pour penser une pensée spéculative qui ne renvoie pas au schème de la vision, et par conséquent, qui puisse penser « par-delà le visible et l'invisible », serait de regarder du côté de la « pensée sauvage », à savoir de la pensée telle qu'elle prend forme et se déploie dans les sociétés primitives. Dans cette optique, il convient de se demander si le partage, qui nous semble reposer sur une évidence sensible entre le visible et l'invisible, ne reconduit pas en fait à une position ontologique « régionale » (celle de « l'Occident ») que Philippe Descola nomme le naturalisme<sup>35</sup>. L'un des traits principaux de cette ontologie est d'opérer un partage entre la nature et la culture, le sauvage et le domestique, l'homme et l'animal : le partage entre le visible et l'invisible n'en serait qu'un de plus.

<sup>29</sup> *Qu'est-ce que le surréalisme ?, op. cit., p. 231.*

<sup>30</sup> *Point du jour, op. cit., p. 301.*

<sup>31</sup> *Second manifeste du surréalisme, op. cit., p. 781.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Le surréalisme et la peinture*, dans *Œuvres complètes*, vol. IV, *op. cit.*, p. 352.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 353-354, c'est Breton qui souligne.

<sup>35</sup> P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Que se passe-t-il lorsque l'expérience du réel est schématisée autrement ? On sait que Descola, à côté du naturalisme, va distinguer trois autres « ontologies », qui n'induisent pas les mêmes rapports et les mêmes compréhensions des existants : il s'agit de l'animisme, du totémisme et de l'analogisme. La pensée est-elle structurée selon le paradigme de la vision ? Pense-t-elle le réel selon le partage visible/invisible, et se rejoue-t-il ici ce que nous avons nommé « le schème platonicien » ? Dans son livre de 2005, Descola s'est attaché à montrer toutes les implications anthropologiques de ces quatre « ontologies » dans le rapport au réel, dans les rapports avec les autres et dans les relations d'usage avec la nature. L'absent était le rapport artistique, et finalement le rapport au visible par le moyen des images. C'est ce à quoi s'attache son dernier livre, *Les Formes du visible*<sup>36</sup>. Il n'est sans doute pas anodin pour notre propos de relever la citation en exergue de l'avant-propos, citation tirée de *L'Œil et l'esprit* de Merleau-Ponty : « Le propre du visible est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict qu'il rend présent comme une certaine absence. » Mais il n'est pas non plus anodin de rappeler, comme le montre ce que les historiens de l'art nomment le « primitivisme », que l'ensemencement de l'activité artistique occidentale par une pensée autre qui ne pense pas le même monde ne conduit pas à une transformation de la pensée hôte.

La question de l'invisible reste donc l'un des lieux, répétons-le, où la pensée, sous quelque forme qu'elle prenne, est poussée à ses limites. Mais c'est sans doute en ces limites qu'elle peut lancer des « traits de feu » grâce auxquels ce qui se rend présent comme une certaine absence peut se rendre présent comme une *certaine présence*.



<sup>36</sup> P. Descola, *Les Formes du visible*, Paris, Seuil, 2021.