

« sublimation » ne serait que psychose, si, par exemple, au même moment, la « sublimation » d'autres individus ne les portait pas à inventer des machines, à constituer des sciences exactes, à réformer la religion ou à travailler à l'institution des Etats nationaux non pas en tant qu'éléments phantasmatiques, mais en tant que composantes de l'institution de la société.

#### *L'individu et la représentation en général*

L'institution sociale de l'individu doit faire exister pour la psyché un monde comme monde public et commun. Elle ne peut pas résorber la psyché dans la société. Société et psyché sont inséparables, et irréductibles l'une à l'autre. Les innombrables correspondances et corrélations que l'on peut constater – on en a, plus haut, indiqué quelques-unes – entre, par exemple, certains traits importants des significations imaginaires sociales et les tendances ou exigences propres de la socialisation de la psyché ne sauraient, à aucun moment, faire penser que les unes peuvent être déduites ou produites à partir des autres – déjà parce que leur *mode d'être* est radicalement autre.

Considérant les choses du point de vue de l'institution de la société, on peut dire que celle-ci doit ménager – ou ne peut pas ne pas ménager – à l'individu la possibilité de trouver et de faire être pour lui un sens dans la signification sociale instituée. Mais elle doit aussi lui ménager – et ne peut pas ne pas lui ménager, quoi qu'elle fasse – un monde privé, non seulement en tant que cercle minimal d'activité « autonome » (on sait qu'on peut aller très loin dans le rétrécissement de ce cercle), mais en tant que monde de la représentation (et de l'affect, et de l'intention), dont l'individu reste toujours et à jamais le centre pour lui-même.

Il revient au même de dire que l'institution de la société ne peut jamais résorber la psyché en tant qu'imagination radicale – et que, du reste, c'est là une condition positive de l'existence et du fonctionnement de la société. La constitution de l'individu social n'abolit pas et ne peut pas abolir la créativité de la psyché, son auto-altération perpétuelle, le flux représentatif comme émergence continue de représentations autres. Et cela nous conduit à considérer de nouveau la question de la représentation en général.

Du point de vue qui importe ici, rien ne distingue, quant au fait d'être et au mode d'être, la représentation inconsciente et la représentation banale, consciente, dans laquelle nous baignons constamment, ou plutôt, qu'en un sens nous sommes. Si celle-ci est considérée pour elle-même et sans préjugés ; si l'on parvient à la décaper de ce qui, dans ce qui la recouvre, est organisation ensembliste-identitaire ; si l'on se laisse tant soit peu aller à une déstructuration de la vision sociale canonique qui s'impose constamment ; si l'*epochè*, l'effort de suspension de jugement préalable quant à ce qui se donne tel qu'il se donne, vise non pas simplement et non pas tellement une thèse sur son être ou non-être, mais son mode d'être, son organisation logique, ses linéaments qui le font être tel qu'il est, chacun de nous peut s'apercevoir qu'il a immédiatement et directement accès à ce qui échappe à la logique identitaire.

Les représentations d'un individu à tout instant, et le long de sa vie – ou mieux : le flux représentatif (-affectif-intentionnel) qu'un individu *est* –, sont d'abord et avant tout un magma. Elles ne sont pas un ensemble d'éléments définis et distincts et pourtant elles ne sont absolument pas pur et simple chaos. On peut en extraire ou y repérer *telle* représentation – mais cette opération est visiblement, par rapport à la chose même, transitoire (et même essentiellement pragmatique et utilitaire), et son résultat, comme tel, n'est ni vrai ni faux, ni correct ni incorrect. Il fait être – par le moyen du *legein* – un fragment, aspect, moment, du flux représentatif comme provisoirement séparé du reste, *quant à...* et à telle fin et, pour ce faire, le fixe généralement sur tel terme du langage.

Il n'est pas nécessaire de répéter, ou de transposer, ici ce qui a déjà été dit à propos de la représentation inconsciente. Nous demandions : combien de représentations y a-t-il dans un rêve ? Nous pouvons aussi bien demander : combien de représentations y a-t-il dans une représentation ? Qu'est-ce que la représentation de chien, par exemple, de maison, de la mer, de mon ami C. ? Combien de termes distincts et définis comportent-elles, qu'est-ce qui y est essentiel et qu'est-ce qui y est secondaire, quel y est le sujet et quels y sont les attributs ? Si on me parle de chien, par exemple, je pense à ou je me représente – j'image, je figure et me figure – le chien qui n'est aucun chien particulier – ni un basset, ni un berger, ni

un terrier, ni un bâtard – mais qui peut tout aussi bien l'être sans que cela me gêne ou m'empêche de parler des chiens ; je peux me représenter un museau et une tête et des oreilles et quelques pattes et un corps poilu – ou rien de tout cela, ou tel chien défini, avec une netteté particulière. Tout cela ne m'empêche pas de « reconnaître » – de me représenter, imaginer, figurer – un chien dans une bête de race inconnue pour moi, à l'aspect étrange, en me disant « quel étrange chien ». Ce n'est que si je fonctionne comme zoologiste théorique ou pratique, et dans les cas où un doute, une contestation effective ou virtuelle surgit, que je dresse une liste des traits pertinents et décisifs de l'être-chien pour décider si tel animal est ou non un chien. Ce n'est que lorsqu'une discussion mathématique s'engage sur la rigueur d'une démonstration que je me demande si le triangle que je me figurais, ou que j'ai tracé sur le tableau, était isocèle ou scalène, et si ce que j'en disais dépendait de ces particularités. Autrement, je n'ai aucune difficulté à me représenter-figurer-imaginer le triangle, qui est toujours dans ma représentation-figure-image un triangle particulier avec des traits spécifiques, sans l'être nécessairement, et sans que ces traits soient indifférents, mais pas non plus clairement posés comme pertinents ou accidentels.

Tous ces exemples sont pris dans une région particulière de la représentation, la représentation perceptive (ou la représentation « réglée » du triangle), dans laquelle le poids de l'imposition de la logique ensembliste-identitaire est particulièrement grand. Cela peut créer – et a créé interminablement dans la pensée héritée – l'illusion que l'indéterminé de la représentation est un déficit relativement à la détermination supposée (postulée) parfaite de la « chose », dû à une attention insuffisante, à un exercice incomplet mais toujours achevable et rectifiable de nos facultés logiques, etc. Il ne serait que trop facile de pourchasser cette illusion, et la conception dont elle se réclame, sur son propre terrain et à sa limite, de lui accorder le maximum d'attention, les facultés logiques les plus pénétrantes, l'univers entier de la mathématique et les instruments les plus puissants, et de lui demander : très bien, maintenant dites-nous si ce que vous « voyez » là est une onde ou une particule, les deux à la fois, tantôt l'un et tantôt l'autre tout en étant le même – et comment tout cela est-il possible ? Pour avoir une perception de la « chose » comme

déterminée, il faut y faire attention – mais pas trop ; il faut la prendre au sérieux – mais pas trop. Il faut y faire attention et la prendre au sérieux juste à l'intérieur des limites qu'a fixées pour nous notre institution social-historique comme individus conscients et agissants dans et par le *legein* et le *teukhein*. L'institution social-historique de la « chose » et de sa perception est homologue à l'institution social-historique de l'*individu* non seulement en tant qu'il n'y a « chose » et *telle* chose que pour les individus, mais aussi que l'individu, comme tel, est une « chose » cardinale, nécessairement instituée *aussi* comme telle par toute société<sup>51</sup>. – Si ces limites d'attention et de sérieux sont dépassées, ce qui était être plein et apparemment déterminé de la « chose » devient brusquement trou d'être, énigme indéterminée fuyant de tous les côtés, fascination, engloutissement, signification philosophique, poème, ou point de départ d'une chaîne interminable d'explorations scientifiques non nécessairement concordantes.

Considérons la représentation comme telle, le flux représentatif qui se donne à nous constamment ou qu'en un sens nous sommes nous-mêmes, tâchons de le désencombrer de la « perception de choses », et de tout ce que l'on a pu dire sur le reflet, l'imitation, la réceptivité des impressions et la spontanéité des concepts, le dévoilement des étants dans la clarière de l'être, etc. Fermons les yeux, bouchons-nous les oreilles, laissons-nous aller à des souvenirs, à une rêverie, à rien du tout. A rien du tout : cela n'est pas possible<sup>52</sup>. *Il y a* – et on se moque de savoir si *ce* qu'il y a « est » ou « n'est pas », s'il est « réel ou « non réel » – surgissement interrompu d'un flux représentatif, des images et des figures de toutes sortes (visuelles, acoustiques, verbales, etc.) qui se posent ou se bousculent, s'attardent ou fuient, entrent les unes dans les autres ou en sortent sans en sortir, fusionnent ou se décomposent, tiennent les unes aux autres tout en disparaissant continuellement. Il y a toujours, hors le sommeil

51. C'est cette institution social-historique des choses et d'un monde qu'est en fait la *Lebenswelt* de Husserl ; et c'est cette *Lebenswelt* qui se tient, à peine déguisée, derrière ce que Heidegger a à dire sur les étants, l'être-là et l'être.

52. « *To die, – to sleep ; – To sleep ! perchance to dream : – ay, there's the rub ; For in that sleep of death what dreams may come...* » (*Hamlet*, III, I.)

sans rêve, image au sens le plus général, le plus indéfini, du terme ; il y a toujours représentation.

Ce qui intéresse ici n'est pas le fait d'être de la représentation (qui pose certes des questions interminables, lesquelles cependant ne concernent pas le fait qu'il y a représentation – mais le sens de : être), mais son mode d'être ; non pas son mode d'être pour quelqu'un, mais son mode d'être en elle-même. Sur ce mode d'être, il n'est pas besoin de s'appesantir : il est parfaitement clair, en tant qu'il est totalement mystérieux et insaisissable par tous les moyens de la logique héritée, de la logique identitaire-ensembliste. On pourrait reprendre ici tout ce qui a été dit plus haut à propos de la représentation inconsciente. La représentation n'est ni une ni plusieurs, et ces déterminations ne sont pour elle ni essentielles ni indifférentes. Elle comporte ou présente ou laisse voir des relations d'appartenance, d'inclusion, etc., mais ces relations sont indéterminées ou constamment redéterminées ; positions et fonctions respectives des « termes » que l'on pourrait y discerner sont fluides et constamment redéfinies. Tout ce qu'on peut dire en général sur son organisation se ramène à cette condition presque vide : il y a toujours figure et fond (mais la figure peut devenir *elle-même* fond et le fond figure, comme on le sait). Il vaudrait peut-être mieux dire : il y a toujours différenciation ou hétérogénéité ou altérité minimale. Mais cette altérité comme altérité concrète s'altère elle-même, et de ses supports, dont elle est chaque fois inséparable, nous ne pouvons rien dire en général. Nous nous appuyons lorsque nous appliquons à la représentation le schème de la séparation ou de la discrétion ; mais cette application est toujours, à une indéfinité d'égards, factice. La représentation de la tête d'un homme n'est jamais vraiment séparée de l'homme, et, si je me représente une tête littéralement tranchée et détachée du corps, elle peut traîner encore avec elle un corps vague d'un homme indéfini. Supposant cette séparation effectuée, il existe entre les représentations ainsi segmentées des relations de différentes sortes ; mais la seule qui soit partout et toujours présente est la relation de *renvoi* : toute représentation renvoie à d'autres représentations (dont ce qu'on a appelé en psychologie association n'est qu'un cas particulier). Renvoi : les engendre ou peut les faire surgir. Comment, à partir de quoi, s'appuyant sur

quoi et vers quoi : rien d'universel ne peut être dit là-dessus. En particulier, il est impossible de déterminer la classe des *b* auxquels *a* renvoie, de fixer la totalité des termes qui soustiennent avec un autre la relation de renvoi<sup>53</sup>.

Certes, le flux représentatif apparaît aussi comme soumis à la relation de succession temporelle – donc, à une relation d'ordre, et même d'ordre total. Mais dès que nous dépassons le contexte de l'institution social-historique du temps comme temps identitaire-ensembliste, temps de repérage d'événements définis et distincts, nous ne pouvons pas éviter la question : est-ce le flux représentatif qui est soumis à une relation de succession temporelle, ou bien est-ce l'auto-engendrement du flux représentatif comme émergence de l'altérité qui est aussi, ici, création continuée du temps ou temps de la création continuée ? Ce que Kant appelle le temps comme forme pure de l'intuition – c'est-à-dire pure représentation d'une succession, pure voulant dire ici : indépendante de tout « terme », empirique ou non, dont on inspecterait la succession à un autre, succession de rien à rien ou du même au même, engendrement du même comme différent – est-il vraiment possible, ou bien présuppose-t-il, se fait-il indissociablement dans et par l'émergence de l'altérité figurée, comme émergence d'une figure *autre* ? La question a déjà été discutée plus haut dans un contexte plus général, et il n'est pas utile d'y revenir. Il faut seulement rappeler que cette émergence de l'altérité, comme flux représentatif, est toujours à la fois temporalisation et spatialisation, puisque ce qui est n'est jamais point indivis, mais image ou figure impliquant

53. La relation de renvoi peut être considérée comme une pseudo-équivalence *facultative*. Si *a* peut renvoyer à *b*, et *b* peut renvoyer à *c*, alors *a* peut renvoyer à *c*. La relation est donc « facultativement transitive ». De même, si *a* peut renvoyer à *b*, *b* peut renvoyer à *a*. La relation est « facultativement symétrique ». Si le mât me fait penser au navire, le navire peut me faire penser au mât. Et si le navire me fait penser au *Chancellor*, le mât peut me faire penser au *Chancellor*. Si l'on ajoute l'hypothèse apparemment inoffensive que la relation de renvoi est réflexive (que *a* renvoie à *a*), on aura une relation de pseudo-équivalence facultative, et l'on pourra dire que les représentations ainsi reliées sont facultativement pseudo-équivalentes *modulo* cette relation. Celle-ci ne saurait être confondue avec la véritable équivalence mathématique, qui s'énonce : quels que soient *x*, *y*, *z* appartenant à un ensemble,  $x R y$  entraîne nécessairement  $y R x$  (symétrie) ;  $x R y$  et  $y R z$  entraînent nécessairement  $x R z$  (transitivité) ; et il est toujours vrai que  $x R x$  (réflexivité).

que des espacements, des écarts, des extensions, des différenciations sont donnés d'emblée. Ici de toute évidence, et comme on le sait depuis longtemps, la linéarité du temps n'est que résultat de la saisie consciente des représentations, de leur projection (au sens géométrique du terme) sur l'axe unidimensionnel de la parole, lui-même exigé par le « un-quelque-chose-distinct-et-défini-à-la-fois » impliqué par le *legein* identitaire.

Dans la mesure donc où des déterminations et des relations de la logique ensembliste apparaissent ici, elles n'ont pas, serait-ce minimalement, le même rôle et la même fonction que dans les domaines où cette logique a effectivement prise sur son objet. Essentiellement privées de pertinence, elles ne constituent rien dans l'objet ou n'en dévoilent rien, elles ne rendent rien, de celui-ci, intelligible. Tout ce qu'elles font, c'est nous permettre d'en parler et, à condition de comprendre cela, de le penser. En ce sens bien entendu nous ne pouvons nous en passer, et en ce sens aussi, elles ne peuvent pas ne pas empiéter sur ce que nous en disons. Le paradoxe, ou mieux l'antinomie qui en résulte – et qui a dû depuis longtemps apparaître au lecteur, et peut-être l'irriter profondément, puisque nous écrivons constamment : deux représentations ne sont pas deux représentations, une représentation qui en contient une autre ne la contient pas, puisque aussi nous devons constamment procéder par raisonnement – ne peut pas être éliminé dans et par la logique identitaire. Mais aussi, il n'y a antinomie au sens fort du terme que du point de vue de cette logique. Nous devons apprendre, réapprendre toujours, à vivre – à penser – sur deux circuits, qui reconduisent constamment l'un à l'autre, qui s'entrecroisent partout et indéfiniment, mais qui ne sont ni identiques, ni réductibles l'un à l'autre ou déductibles l'un à partir de l'autre : celui de la logique identitaire, et celui de la pensée. Lorsqu'il s'agit de la représentation, les moyens de la logique ensembliste-identitaire ne peuvent guère plus que nous permettre d'en parler. Ils fonctionnent ici essentiellement comme termes et moyens de *repérage*. Ils permettent de poser, transitoirement et extérieurement, ce dont on parle ou « ce à quoi on se réfère », et l'aspect sous lequel on s'y réfère. L'impression est alors créée que « ce à quoi on se réfère » se trouve ainsi pris dans le réseau de relations identitaires-ensemblistes

usuelles ; mais cette impression est illusoire. Contrairement à ce qui se passe dans les domaines où la logique identitaire est, à des degrés divers, pertinente, il n'y a ici aucune prise véritable sur l'objet, sauf la possibilité qu'il soit repéré et dit.

On dira que déjà cette expression, « ce à quoi on se réfère », implique non seulement toute une logique, mais toute une ontologie. C'est exactement ce que je dis – en ajoutant que cette ontologie n'est pas *toute* l'ontologie, et que c'est ici qu'a lieu le glissement presque irrésistible. Jusqu'à quel point nous sommes obligés d'accepter et d'assumer l'ontologie portée par le langage ou plutôt par sa dimension inéliminable du *legein*, ne peut pas être décidé uniquement sur le fait que nous ne pouvons pas une seconde rêver à une pensée sans langage ou hors langage ; il doit être décidé aussi et surtout par la réflexion de *ce* que nous pensons et de son mode d'être. Et que cela nous puissions le faire, résulte aussi de ce que le langage n'est pas simplement *legein*, mais se rapporte aussi et tout autant au magma des significations.

Dans l'expression « ce à quoi on se réfère », le « se référer » n'est pas univoque. Si ce à quoi on se réfère est un chien, par exemple, un chien « réel », il y a une signification particulière du « se référer » : indépendamment du caractère interminablement énigmatique du fait d'être chien, de l'indéfinité des insertions différentes dans lesquelles un chien, ou le chien peut être pris, des points de vue sous lesquels il peut être considéré – l'expression pose et fixe immédiatement son corrélat « objectif » comme stable, inspectable par tous, pris avec certitude dans une foule de relations et d'attributions déterminées, non seulement spécifiques, mais catégoriales et finalement ontologiques. Un chien, en tant que chien, est *effectivement un*, le *quant à...* sous lequel il est *un* malgré ses milliards de cellules, etc., est essentiel ; ses échanges interminables avec l'univers ne l'empêchent pas d'être lui-même cette frontière bien tracée *quant à* un autre égard essentiel qui fait qu'il est vivant. Il est exclu qu'il se dissolve, qu'il fasse place à un théorème, à une mélodie, à quoi que ce soit d'autre qu'à une continuation de lui-même, qu'il contienne d'autres chiens (sauf des embryons de chien si c'est une femelle enceinte) ou qu'il fasse partie d'autres chiens. Être et un ont le même sens, disait Aristote. Se référer à un chien c'est le situer aussitôt sous une foule de déterminations, le poser

comme ou reconnaître en lui une épaisseur ontologique essentiellement définie, se rapporter à une concrétion déjà effectuée (bien que toujours incomplète), à quelque chose de *déjà fait* et dit comme *déjà fait*. – On voit bien ici pourquoi la « chose » en général devait presque fatalement devenir prototype logique et ontologique.

Mais si l'on se réfère à une simple représentation – un souvenir, un rêve ou même « ma » représentation du chien « en ce moment » –, l'expression « se référer » a une signification tout autre. Elle n'entraîne avec elle, et par sa propre vertu, presque rien – sinon un premier terme de repérage, un point d'appui initial à partir de quoi on peut commencer à dire et à penser. Dire : cette représentation... n'engage à et n'entraîne rien (si ce n'est des trivialités vides) quant à ce dont il s'agit. L'expression est infiniment mince, il n'y a ici aucun *quant à...* essentiel, aucune organisation catégoriale mise *ipso facto* à contribution par l'expression ; celle-ci n'impose presque rien et n'exclut presque rien, elle n'a aucun contenu et pas d'autre fonction que d'identifier provisoirement un quelque chose fluent et fuyant, d'où partent des trajectoires indéterminées en nombre et en direction, et dont cela seul est catégoriquement certain : qu'il se dissoudra ou éclatera pour laisser la place à tout autre chose qu'à « lui-même ». Ce à quoi on se rapporte ici, c'est une concrétion à effectuer, quelque chose qui n'est pas déjà fait, mais *se fait* en se faisant comme *autre chose*. – Et l'on voit ici encore pourquoi cette région, et son mode d'être propre, n'a jamais été prise en compte par la philosophie héritée, pourquoi elle a fait, et fait toujours, l'objet d'une dénégation acharnée, pourquoi la logique et l'ontologie de l'être comme déterminité se sentent, se sont toujours senties, et à juste titre, mortellement menacées par la représentation, l'imagination, l'imaginaire.

Encore et encore : on vient d'écrire « identifier » ; on dit que la représentation, le flux représentatif, « se » fait : « se », – qui ? La problématique que je veux mettre en lumière réapparaît ici encore. Car à la fois tout se dérobe, nous sommes condamnés au silence, y compris « intérieur », si *cette* représentation n'est pas *cette* représentation, donc : identique à elle-même et différente de toute autre ; et nous sommes irrémédiablement perdus si nous prenons ces termes comme des déterminations pleines et portant sur la chose même, si nous

oublions que l'être de la représentation n'est rien d'autre que cette fuite perpétuelle et omnidirectionnelle – temporelle et spatiale – hors de soi-même – le terme soi-même réitérant encore la même problématique, et ainsi de suite, indéfiniment –, que la représentation ne se prête à la saisie ensembliste-identitaire du *legein* que de la manière la plus extérieure et la plus vide, et que finalement le *legein* lui-même ne pourrait ni être ni fonctionner s'il ne s'enracinait pas, aussi, dans la représentation.

Dire que tout se prête à la logique ensembliste-identitaire et à ses déterminations – logique et déterminations du *legein* – à partir du moment où il peut être *dit* est une tautologie – la tautologie dont la plus grande partie de l'histoire de la philosophie est l'interminable et très riche, et très féconde élaboration. Cette tautologie devient une fallace dès qu'on occulte la différence des domaines où la logique identitaire opère plus ou moins pleinement, et de ceux où elle n'opère que comme moyen de repérage inéliminable mais extérieur, formel et à peu près vide. Et cela encore, nous ne pouvons le dire qu'en utilisant les termes et les relations forgés dans et par le *legein*. Si nous pouvons le dire, c'est que nous pouvons penser au-delà du *legein*, et déjà penser les limites de celui-ci, lesquelles ne peuvent apparaître dans le *legein* que comme des indéterminations et des contradictions brutes, suscitées par le *legein* lui-même, et qui d'après ses propres règles devraient l'annuler sans qu'il en reste *rien*. Si nous prenons intégralement au sérieux les exigences du *legein*, le *legein* se détruit lui-même : tout doit être défini – mais il y a, évidemment et nécessairement, des premiers termes indéfinissables, donc, tout ce qui suit l'est aussi, et donc *n'est rien* ; tout doit être déterminé – mais tout ne l'est pas, il y a de l'indécidable, et si l'on prenait le formalisme et l'exigence identitaire totalement au sérieux, on serait obligé de dire que la totalité de la mathématique est nulle et non avenue (sauf les opérations sur des ensembles finis). Longtemps avant Gödel, le fondateur même de la logique savait tout cela parfaitement : des termes premiers et des derniers, il y a *noûs* et non *logos*. L'usage logique de la logique exige quelque chose d'autre que la logique : le *noûs*, la saisie pensante. Hors celle-ci, le *legein* est à la fois vide et suspendu en l'air ; car le

legein ne peut pas se fermer sur lui-même en restant ce qu'il est et en se conformant à ses propres règles.

Ce caractère vide de la logique identitaire séparée de la pensée est masqué depuis des siècles par le feu follet du *concept*, qui crée l'illusion de la possibilité d'un discours à la fois identitaire et plein. Mais ce roc de la logique-ontologie traditionnelle tombe en poussière dès qu'on y touche; ce représentant pur d'une logique pleine n'est qu'un conglomérat de termes de repérage et de significations. Que l'on donne au terme l'acception restrictive de définition décisive, que l'on parle de l'ensemble systématique des jugements vrais se référant au même objet, ou qu'on le qualifie comme une extension et une compréhension déterminées, on retrouve les mêmes apories, on s'engouffre dans les mêmes énigmes. Une définition décisive n'est bien entendue qu'un terme de repérage élargi et explicité (formé par un groupe de tels termes), qui à la fois renvoie à la totalité du langage (si l'on demande l'explicitation des termes qui la composent), peut être décisive tout en étant totalement « extérieure » à ce dont il s'agit et n'est jamais décisive que dans un contexte donné et pour quelques-uns. Dire qu'un ensemble systématique de jugements se réfère au même objet soulève évidemment aussitôt la question : qu'est-ce qu'un *objet* et sous quelles conditions est-il le *même* ; cette question ne reçoit une certaine réponse, elle-même interminablement énigmatique, que dans une certaine métaphysique, la métaphysique de la substance-essence, *ousia*. Aristote le savait parfaitement : la définition est, dit-il, discours qui signifie *to ti èn einai*, le ce qu'il était à être, *to ti esti kai tès ousias*, qui porte sur le ce qu'est et l'essence<sup>54</sup>. Le jugement (*apophainesthai*) en tant qu'il énonce quelque chose de quelque chose (*ti kata tinós*) présuppose la position non seulement logique, mais ontologique de l'*ousia*, essence-substance de ce dont on parle, assurée et déterminée. Cette assurance et cette détermination *avant toute logique* sont du reste garanties à la pensée, au *noûs*, par sa propre essence : « Car le *noûs* est vrai, non pas toujours, mais lorsqu'il pense ce qui est selon le ce qu'il était à être, et non lorsqu'il pense quelque chose de quelque chose (*ti kata tinós*)<sup>55</sup>. »

54. *Topiques*, I, 4, 101b; *Anal. post.*, II, 3, 90 b.

55. *De anima*, 430b 27-31.

Le *noûs* peut se tromper dans l'attribution, le jugement – mais l'accès à l'essence lui est toujours assuré. Comme la vue ne se trompe jamais, dit en continuant Aristote, sur son sensible propre (*idion*) – ceci est blanc – bien qu'on puisse se tromper sur l'attribution – cet objet blanc est un homme –, ainsi le *noûs* peut se tromper sur les attributions, mais non sur ce que l'on pourrait appeler son pensable propre : l'essence. Si ce point n'est pas assuré, si cet ancrage n'existe pas, toutes les attributions flottent sur l'océan des discours. Cette métaphysique – métaphysique à la fois des essences et de la pensée – est nécessairement impliquée lorsqu'on parle sérieusement de concept<sup>56</sup>. De même que sont impliqués ses innombrables apories et les moyens additionnels qu'elle se donne pour y faire face. Que faire, par exemple, de la distinction entre l'extension et la compréhension d'un concept, apparemment si claire ? Au nom de quoi un jugement vrai portant sur un ou quelques membres de la classe correspondant à l'extension du concept peut-il être exclu de la compréhension du concept ? Pour l'exclure, il faut introduire la distinction entre essence et comitants (« accidents »), la puissance et l'acte, les possibles essentiels et les possibles accidentels, etc. Que Socrate ait existé, cela ne concerne pas la compréhension du concept homme. Est-ce sûr ? Que des philosophes aient existé, cela concerne-t-il ou non cette compréhension ? Et à partir de *quand* ? Le pouvoir-philosopher appartient-il à l'essence de l'homme, ou est-ce un *sumbebèkos*, un comitant accidentel ? « L'homme dans et par sa nature (*phusei*) désire le savoir. » Le pouvoir-philosopher et l'actualisation de ce pouvoir fait donc partie de l'*ousia* de l'homme. Depuis quand ? Depuis toujours, dans le toujours et pour toujours. Car l'*ousia*, c'est le *ti èn einai*, ce qu'il était à être, ce qu'il était depuis toujours et pour toujours destiné à être. Si l'on veut le concept au sens plein, il faut aussi vouloir cette métaphysique, cette ontologie, sans laquelle il n'est rien. Vouloir aussi ses conséquences ; par exemple : *essentiel-*

56. Et conduit nécessairement au dieu-penser d'Aristote, à l'Esprit de Hegel ou à un être-étant ultime de même nature. De cela, Althusser et les autres normaliens qui « travaillaient le concept » et « produisaient des concepts » sous couverture de « marxisme » ne semblent pas s'être jamais aperçus. On voit que la profonde détérioration de la qualité de l'enseignement supérieur en France avait commencé longtemps avant Mai 1968.

lement, pour ce qui est de son essence, tout est déterminé depuis toujours ; ce qui ne l'est pas ainsi n'est – par définition – qu'accident. Hegel n'en a jamais dit plus<sup>57</sup>.

Il n'y a pas de concept logique et plein. Le concept plein n'est que la contrepartie dans la logique identitaire de la substance-essence, position centrale de l'ontologie identitaire. Si nous quittons cette position, comme nous y sommes obligés, le concept de concept devient vide – et inutile. Il y a des termes de repérage – qui, s'élargissant et s'enrichissant dans le discours, deviennent des définitions décisives ; les uns et les autres toujours transitoires et éminemment relatifs. Et il y a des significations, qui se prêtent aussi – pas toujours, et pas toujours essentiellement – à une élaboration logique, essentiellement interminable.

La représentation est imagination radicale. Le flux représentatif est, se fait, comme auto-altération, émergence incessante de l'autre dans et par la position (*Vorstellung*) d'images ou figures, mise en images qui déroule, fait être et actualise constamment ce qui apparaît rétrospectivement, à l'analyse réflexive, comme ses conditions de possibilité préexistantes : temporalisation, spatialisation, différenciation, altération. (L'inconscient ignore le temps logique et « réel », non pas le temps simplement : un rêve se déroule dans un temps de rêve ou déroule un temps de rêve.) Il n'y a pas de pensée sans représentation ; penser est toujours aussi nécessairement mettre en mouvement, dans certaines directions et selon certaines règles (non nécessairement maîtrisées, ni les unes ni les autres), des représentations : figures, schèmes, images de mots – et cela n'est ni accidentel, ni condition extérieure, ni étayage, mais l'élément même de la pensée. Le nier serait affirmer les fictions incohérentes d'une pensée sans langage, d'un langage transcendantal ou du langage comme condition extérieure de la pensée. Toute conscience est conscience de... Mais la représentation n'est pas nécessairement représentation de... (quelque chose qui serait extérieur à la représentation). Il y en a évidemment qui le sont : par exemple, les représentations perceptives, dites perceptions, mises en images de... (quelque chose sur quoi rien ne peut être dit

57. Le concept est identité, ou unité, de l'être et de l'essence : *Wissenschaft der Logik* (Lasson), II, p. 213, 235.

sinon dans et par une autre représentation). Ici, il sera à jamais impossible de séparer absolument ce qui vient de *ce qui est mis* en image et ce qui vient de *ce qui met* en image, l'imagination radicale, le flux re-présentatif. De même, la représentation (*Vorstellung*) n'est pas re-présentation (*Vertretung*), elle n'est pas là pour autre chose ou à la place d'autre chose, pour la re-présenter une deuxième fois. *Que* re-présentait, donc, l'accord caractéristique et fondamental de *Tristan* lorsqu'il a gonflé dans la pensée de Wagner ?

*Le préjugé de la perception et le privilège de la « chose »*

Pourquoi la représentation a toujours été pensée – si tant est qu'elle l'ait jamais été vraiment – par rapport à ce qu'elle n'est pas, et pour être aussitôt réduite en pensée confuse, ou perception affaiblie, fatras imitatif et défectueux de ce qu'un effort d'attention suffisant et adéquat restaurerait comme pensée, intuition pure ou perception ; ou comme écran de projection, séparant malencontreusement le « sujet » et la « chose » ; ou même, par les décrets d'une mode « ontologique » récente, carrément supprimée, dénoncée comme une fabrication de ces misérables temps modernes, visant à masquer frauduleusement par son moyen l'oubli de l'être ? Pourquoi a-t-elle été toujours prise pour ce qu'elle n'est pas ? Parce qu'elle ne pouvait pas être prise autrement par la pensée héritée, parce que la logique et l'ontologie traditionnelles n'ont pas, sur elle, de prise. Le problème de la représentation n'est rien d'autre que le problème de l'imagination radicale dans sa manifestation la plus élémentaire ; l'occultation des deux procède des mêmes facteurs profonds.

C'est que la représentation met en cause, et à strictement parler ruine, aussi bien la thèse sur l'être qui sous-tend du début à la fin la philosophie gréco-occidentale, de l'être comme détermination, et ses conséquences essentielles, de l'être comme un, et de l'être comme le même, et le même pour tous, donc de l'être comme commun – *koinon* –, que le type d'organisation logique consubstantiel, homologue à cette thèse. Ce qui se donne dans et par la représentation considérée pour elle-même est rebelle aux schèmes logiques les plus élémentaires. C'est de cela que la pensée héritée s'est toujours détournée avec gêne et horreur ; car, de même qu'elle ne pouvait voir dans le rêve que des scories du fonc-

tionnement psychique, elle ne pouvait trouver dans la représentation que l'absence ou le brouillage des schèmes sans lesquels elle ne peut exister. Ainsi s'explique le paradoxe apparent que constituent la récusation violente et la dénonciation véhémement du mot et du fait de la représentation, au moment même où la théorie psychanalytique la replaçait au centre de la vie du sujet et en éclairait fortement les caractères a-logiques, aussi bien par des philosophes comme Heidegger, qui se sont évertués à ignorer la psychanalyse (et la sexualité, comme du reste aussi la société, le pouvoir, la politique) que, plus comiquement, par d'autres qui s'en réclament ou s'y réfèrent. Paradoxe seulement apparent, car, beaucoup plus que l'ordre moral de la société, c'est son ordre logique et ontologique que la psychanalyse mettait profondément en cause, sans du reste le savoir elle-même.

De même, il fallait récuser ou réduire la représentation, pour sauver l'être, puisque être veut dire être déterminé, être un, être le même, être le même pour tous, être commun – et que la représentation comme telle ignore ces normes ou les transgresse. Accepter la représentation comme, en premier lieu, irréductible, ce serait pulvériser l'être et le monde, disent d'une seule voix idéalistes, réalistes et sceptiques – pour en conclure, les uns, que la représentation n'est pas ou bien se laisse ramener à autre chose, les autres, qu'un monde commun n'est pas ou que l'on ne peut rien en dire. Comme s'il fallait à tout prix affirmer que *ce que* chacun de nous entend, voit, pense, vit en écoutant la *Messe en si mineur n'est pas*, pour sauver l'être de la *Messe en si mineur* ou le rendre « intelligible ». Mais l'être de la *Messe* consiste aussi en ceci, le pouvoir faire être l'autre irréductible chez tous ceux qui l'entendent, et cela interminablement, aussi longtemps qu'il y aura ces hommes et cette musique. Quant à rendre l'être de la *Messe* ou du monde intelligible, au sens établi de ce mot, l'entreprise s'est heureusement révélée impossible.

Ainsi, la représentation n'a jamais été considérée pour elle-même, mais toujours amenée sous le point de vue de la question : que fournit-elle pour ce qui est de la vérité, quelle est sa contribution à la constitution du savoir, dans quelle mesure permet-elle un accès à l'être (posé donc toujours implicitement comme *ailleurs* et *seulement ailleurs* et un

seul ailleurs, unique, un et commun) ? Ainsi est-elle toujours vue comme reflet ou copie (généralement imparfaite), image de... non parfaitement claire et distincte, écran entre la conscience et la chose ou le monde, *doxa*, et finalement source d'erreur et sirène de non-être. Son peu d'être lui vient de ce qu'elle n'est pas ; son organisation, pour autant qu'il faut à tout prix lui en construire une, est toujours conçue à partir de ces deux autres *constructa* : le « sujet » et la « chose ». Elle devient alors « spectacle » fixe et stable, tableau accroché à l'« intérieur » du sujet, décalque défectueux de la « chose », perception affaiblie et retenue.

Mais la représentation n'est pas tableau accroché à l'intérieur du sujet et assorti de divers trompe-l'œil, ou bien un immense trompe-l'œil ; elle n'est pas mauvaise photographie du « spectacle du monde » que le sujet serre sur son cœur et ne peut jamais égarer. La représentation est la présentation perpétuelle, le flux incessant dans et par lequel quoi que ce soit se donne. Elle n'appartient pas *au* sujet, elle *est*, pour commencer, le sujet. Elle est ce par quoi nous sommes dans la lumière même si nous fermons les yeux, ce par quoi nous sommes lumière dans l'obscurité, ce par quoi *le rêve même est lumière*. Elle est ce par quoi il y a toujours, même si nous « ne pensons à rien », cette coulée épaisse et continuée que nous sommes, ce par quoi nous ne sommes présents à nous qu'en étant présents à autre chose que nous lors même qu'aucune « chose » ne serait « présente », ce par quoi notre présence à nous ne peut jamais être que comme présence de ce qui n'est pas simplement nous. Elle est précisément ce par quoi ce « nous » ne peut jamais être enfermé en lui-même, ce par quoi il fuit de tous les côtés, se fait constamment comme autre que ce qu'il « est », se pose dans et par la position de figures et dépasse toute figure donnée. Stupidement assimilé à une prétendue immanence à soi de la « conscience psychologique », le flux représentatif fait précisément voir l'imagination radicale comme transcendance immanente, passage à l'autre, impossibilité pour ce qui « est » d'« être » sans faire être l'autre – bref, le caractère artificiel et fabriqué de l'opposition de l'immanent et du transcendant conçue comme assurée et absolue. En tant qu'imagination radicale, nous sommes ce qui « s'immanentise » dans et par la position d'une figure, et « se transcende » en détruisant cette figure par le faire-être

d'une autre figure. La représentation n'est pas décalque du spectacle du monde, elle est ce dans et par quoi se lève, à partir d'un moment, un monde. Elle n'est pas ce qui fournit des « images » appauvries des « choses » mais ce dont certains segments s'alourdissent d'un « indice de réalité » et se « stabilisent », tant bien que mal et sans que cette stabilisation soit jamais définitivement assurée, en « perceptions de choses ». Dire le contraire, c'est dire que l'on détient par-devers soi comme fixe et indubitable la séparation du « réel » et de l'imaginaire, et la norme de son application en toute circonstance – affirmation qui ne mérite pas une seconde de discussion. Le découpage qui produit dans le flux représentatif des « images » prétendument bien séparées – ce à quoi le philosophe pense d'habitude lorsqu'il parle de « représentation de... » – est certes étayé sur les « formes », les « figures », les « singularités », les « différences », les « niveaux », les « prégnances » qui émergent dans le flux représentatif, que celui-ci fait être en étant; mais ce découpage constitue de toute façon une opération survenue et seconde. Le flux représentatif en contient ou mieux en crée les supports et les germes – sans quoi ni *legein* ni pensée ne seraient possibles – mais il n'en est pas la postcomposition confuse.

Dans l'occultation de la représentation et de l'imagination, la préoccupation exclusive, en tout cas dominante, de la « chose », donc de la perception, c'est-à-dire le *fétichisme de la réalité*, a évidemment joué un rôle essentiel. Représentation et imagination n'ont été vues – et cela même si les termes n'ont pas été prononcés, dès qu'il a été question de la *doxa* comme opposé de l'*alètheia* – qu'uniquement par opposition à cette position d'une entité séparée, distincte et déterminée, de l'étant comme substance-essence définie et indépendante, *par soi*; position qui est évidemment en premier lieu celle de la « chose », et qui est co-originale à l'institution du *legein* et du *teukhein*, donc aussi co-originale à l'institution de la société. La « chose » et l'« individu », l'individu comme « chose » et comme celui pour qui il y a indubitablement des « choses » sont d'abord cela, dimensions de l'institution de la société.

Le privilège ontologique exorbitant accordé à la *res* (*extensa et cogitans*, l'une n'allant pas sans l'autre) traduit la

subordination continuée de la philosophie aux exigences de l'institution social-historique du *legein* et du *teukhein*. Il en a résulté un centrage sur la chose et la perception – totalement indépendant des mots utilisés; je parle du *schème*, imaginaire, sous-jacent – érigeant celle-là en type générique de l'étant et celle-ci en modèle de toute relation à l'être<sup>58</sup>.

Il n'y a pas à cet égard changement essentiel lorsque le schème de la perception est remplacé par celui de la constitution. Dans le premier, la chose est là, déjà donnée, je me rapporte à elle passivement, même si ma « coopération » est requise; cette coopération est ontologiquement passive, elle est commandée et réglée depuis la « chose » qui est *ce qu'elle est* – et, depuis plus loin, par l'être lui-même, qui parle en nous et par nous, voit en nous et par nous, et sans doute aussi perçoit en nous et par nous. Et certes, comme dans la théodicée traditionnelle il ne faut pas soulever la question : pourquoi Dieu avait-il besoin de créer le monde et les hommes, il ne faut pas, dans l'ontodicée heideggerienne, soulever la question : pourquoi l'être ne peut parler, voir et percevoir que par notre procuration. – Dans le deuxième, je (comme conscience constituante) constitue ou construis la chose moyennant ces « fonctions », ces types universels d'opération et d'activité de l'esprit que sont les catégories, modelant librement la glaise amorphe que me fournit la réceptivité des impressions; la chose est ma synthèse (ce qui veut dire composition). Dans les deux cas, les schèmes, ou plutôt : le schème de l'activité/passivité est souverain. Or le caractère second et réflexif de ce schème, son appartenance aux constructions constructives, aux conditions de production produites dans et par le *legein* et le *teukhein*, sont évi-

58. L'âme platonicienne *theôrei*, regarde les *eidè*, aspects/figures. Lorsque Heidegger traduit le *noein* (habituellement signifiant : penser) de Parménide par *vernehmen*, percevoir (qui donne en allemand *Vernunft*, raison), qui en est effectivement un des sens les plus anciens, il met le doigt, qu'il le sache ou non (et indépendamment du fait de savoir si l'on peut en rester là concernant Parménide), sur l'origine social-historique instituée de l'interprétation de la pensée (*Was heisst Denken?*, 1954, p. 124; cf. *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, p. 166). Il n'est pas difficile de voir, du reste, que le rapport à l'être est toujours pensé par Heidegger implicitement selon le schème de la perception. Il n'en va pas autrement, mais là explicitement, pour Maurice Merleau-Ponty, dans *Le Visible et l'Invisible*, en particulier dans les *Notes de travail*.

dents. Activité/passivité sont des modes sous lesquels individus et choses social-historiquement institués se rapportent les uns aux autres. Le schème de l'activité/passivité, qui a dominé l'histoire de la philosophie, n'a aucun caractère originaire, aucun privilège, et pas de pertinence universelle. Par exemple, il est sans prise sur le flux représentatif : *il y a* émergence de la représentation, dire que je la fais ou que je la subis est privé de sens dans le cas général.

Ce centrage n'a été possible que par – ou a entraîné – le recouvrement d'un autre parcours, recouvrement en un sens inévitable, par rapport auquel perception et chose sont seconds et survenus (ce qui ne veut pas dire certes qu'ils y sont déductibles ou constructibles). Sur ce parcours, nous constatons que perception et chose ne sont pas données d'emblée, mais, psychogénétiquement, *émergent* dans l'histoire du sujet, qu'il y a flux représentatif indépendant de la perception et indubitablement préalable à celle-ci. Ce fait banal a toujours été estropié dans sa signification par la volonté de ne voir dans l'histoire du sujet que les conditions qui lui permettront d'accéder à l'état canonique d'un sujet conscient percevant correctement et normalement des choses réelles distinctes et définies ; comme si il n'y avait rien d'autre à voir et à penser dans le nourrisson et dans l'enfant que l'adulte imparfait. Mais que l'enfant *deviendra* adulte ; qu'il y ait, dans le nouveau-né, la possibilité toujours présente d'une ouverture à un monde, de cette rupture énigmatique qui produit une double excentration du flux représentatif, jamais achevée du reste, le référant à un « moi » et à un « extérieur », ne change rien au caractère second et survenu de la perception et de la chose, à la discontinuité qu'elles introduisent dans ce flux ni à l'impossibilité qu'elles s'en détachent jamais. Que cette rupture puisse plus ou moins échouer, comme le montrent différentes formes de psychose infantile précoce, on le sait ; mais on sait aussi que, pour l'ontologie héritée, l'être-pathologique *est* toujours *moins* que l'être « normal », il n'est que fraction d'être (puisque on n'y retrouve que des débris ou fragments de l'essence, de la *phusis*, de ce qui fait que l'étant est en étant *ce* qu'il est). Être a toujours, bien entendu, aussi voulu dire : valeur et norme d'être.

Cette émergence de la perception et de la chose dans l'his-

toire du sujet ne peut jamais être pensée uniquement dans la perspective psychogénétique – ou plus généralement, *idiogénétique*, comme production, création, maturation, découverte de ou par un sujet propre et singulier (*idion*). C'est pourtant presque toujours dans cette perspective qu'elle est considérée – que ce soit par la psychologie, et même par la psychanalyse, ou par la philosophie, dans son égologie insurmontable ; et cela, qu'elle soit vue comme genèse, ou comme donnée d'emblée, comme réception, ou comme constitution. L'émergence de la perception et de la chose ne peut être pensée que dans une perspective sociogénétique ou *koinogénétique* (*koinos*, commun, partagé). Car non seulement c'est dans et par l'institution de la société qu'il y a individus, choses et monde (s'il y en a aussi pour les bactéries, c'est aux biologistes de le dire, à condition qu'ils le disent sans utiliser le langage). Mais chaque société est *cette* institution-ci, faisant être *ce* magma particulier de significations imaginaires sociales et non pas un autre, de *cette* façon-ci et non pas d'une autre, et moyennant telle socialisation de la psyché et non pas telle autre. Elle le fait être déjà dans la matérialité même des actes et des dispositions sensorielles des sujets, dans leur vision, leur ouïe, leur toucher, déjà dans la formation qu'elle impose à leur *imagination corporelle* (gestuelle, proprioceptive) ; lancer le boomerang, danser comme les Africains, chanter le flamenco ne sont ni instinctifs ni transculturels. (Les « techniques du corps » sont un cas particulier de l'imagination corporelle, plus exactement sa partie codifiable.) Elle le fait aussi et surtout dans et par son langage. Il n'est pas possible de penser à une *perception*, au sens plein du terme, en dehors du langage ; une telle possibilité impliquerait qu'à strictement parler aucune fonction « logique », aucune signification et aucune réflexivité n'intervient dans la formation de la « chose » (ou, ce qui revient au même, qu'elles sont toutes déjà dans la « chose »). Il est tout aussi impossible de penser à une perception en dehors d'un *faire*, fût-il minimal, du sujet. Comme dans le cas du langage, le *lesein*, la dimension code du langage, n'est pas séparable de la langue, de sa dimension significative, ici encore, dans le cas du faire, le *teukhein*, la dimension strictement fonctionnelle, n'est pas séparable de l'agir social, des significations où sont prises les activités réciproques des individus. Conditions et organisa-

tion du représenter et du faire comme participables sont et ne peuvent être que socialement instituées.

L'existence d'un pôle transculturel de l'institution de la chose – certes étayé sur la strate naturelle, aussi bien externe qu'interne, telle qu'elle serait déjà en partie articulée pour l'homme-animal – ne dit encore rien sur *ce qu'*est une chose et quelles sont les choses pour une société déterminée ; pas plus que l'existence d'un pôle transculturel de l'individu ne dit *ce qu'*est un individu et *comment* il l'est pour une société donnée. Grand est le courage du philosophe, du sociologue ou du biologiste – il nous a été refusé – qui affirme l'identité de la perception de la chose, en tant que perception de la chose, pour un homme pour qui rien n'existe qui ne soit habité, animé, intentionné et pour un autre pour qui les choses sont la plupart du temps et surtout instruments inertes, objets de sa possession ou moyens d'exister aux yeux d'autrui ; ou qui croit disposer du moyen de séparer rigoureusement un noyau de relations de l'homme à la chose et au monde, toujours pareil à lui-même, et des arborescences « imaginaires » (ce qui ici ne peut signifier que de part en part fictives) qui l'entoureraient dans telle ou telle culture. Mais, comme une telle séparation n'est pas possible, nous ne pouvons pas penser une perception individuelle essentiellement indépendante de l'institution sociale de l'individu, de la chose, du monde. Et, inversement, nous ne pouvons penser cette institution, dans son fait d'être, son mode d'être et *ce que* chaque fois elle est, que comme création de l'imaginaire social, impossible à déduire ou à construire à partir de la supposée perception canonique d'un monde et de choses éternels par un homme éternel. Nous ne connaissons d'ouverture au monde que pour un individu social-historique s'ouvrant à *telle* institution du monde et se rapportant à *telles* choses. La psyché contient sans doute la potentialité de son ouverture au monde – nous ne pouvons pas la penser autrement, mais aussi bien ce n'est là qu'une tautologie – mais cette ouverture ne s'actualise que moyennant la rupture que lui impose sa constitution en individu social-historique ; cette « actualisation » est beaucoup plus qu'actualisation de possibles préconstitués dans une *phusis* de la psyché, car s'il en était ainsi, elle serait partout et toujours *la même*.

Ces considérations ne visent pas à juxtaposer et à opposer

une genèse de fait à un ordre de droit, une psychologie et une sociologie de l'individu, de la chose et du monde à leur logique et à leur ontologie, l'empirique au transcendantal. Prises comme absolues et comme ultimes, ces distinctions n'ont guère de sens ; elles ne valent jamais que relativement et *quant à...* Toutes les prétendues fondations transcendantales sont à la fin obligées d'invoquer un fait, et un fait brut : qu'il y ait expérience, pour Kant, qu'il y ait *Lebenswelt*, pour Husserl. Réciproquement, l'idée d'une science des faits qui n'impliquerait pas une ontologie n'a jamais été qu'un phantasme incohérent des scientifiques ; phantasme incohérent qui comme tel et dans son contenu exprime déjà une métaphysique particulière et particulièrement incohérente.

Le langage, par exemple, est un présupposé non pas de fait mais logique ou si l'on veut transcendantal de la perception pleine. Mais ce dont il s'agit ici n'est jamais un langage en général, ou la faculté d'être-parlant en général, mais l'accession à un langage déterminé ; et c'est en droit, et non pas en fait, qu'il n'existe pas de langage transcendantal ou pur, l'idée d'un tel langage étant contradictoire en elle-même, et plusieurs fois plutôt qu'une. Dire donc qu'un sujet a accès à un monde (ou que l'être-là rencontre les étants dans l'horizon de l'être), c'est dire, transcendantalement et ontologiquement, qu'il est dans et par *tel* langage. (De là, bien entendu, la tentation presque irrésistible pour le philosophe qui se veut pleinement conséquent de dire que tout fait, y compris le *fait* de tel langage particulier, l'allemand par exemple, est de droit : Hegel). Ainsi aussi, pour ce qui est de la relation des choses et du monde au flux représentatif : on a fortement souligné plus haut que choses et monde, en tant qu'ils sont choses et monde et tels que, chaque fois, ils sont, sont des institutions social-historiques, à savoir, sous cet angle, des créations de l'imaginaire social. Mais aussi il n'y a choses et monde que pour autant qu'il y a psyché – et cela veut dire aussi : pour autant que le sujet n'est pas réductible à son institution social-historique, qu'il est toujours autre chose et plus que sa définition sociale d'individu, sans quoi il ne serait que robot ou zombi. De telle sorte que la psychologie (par quoi je n'entends certes pas l'observation des rats dans des labyrinthes) est condition logique-transcendantale de toute ontologie, de toute réflexion sur les choses et le monde,

sur les étants et l'être. Un monde et des choses (et une logique) ne sont possibles que pour autant qu'il y a psyché et folie de la psyché. Il n'y a pas de perception s'il n'y a pas de flux représentatif indépendant, en un sens, de la perception. Un sujet qui n'aurait que de la perception n'aurait aucune perception : il serait totalement happé par les « choses », aplati sur elles, écrasé contre le monde, incapable d'en détourner le regard, donc tout aussi incapable de le fixer sur lui. Et cela n'est pas, comme on l'a dit platement en parlant de l'imagination et de l'imaginaire, simple capacité de nier ou de néantiser ce qui se donne. Sans parler même ici de ce qui est l'essentiel : de l'imagination comme radicalement formante, non pas *Einbildungskraft* mais *Bildungskraft*, comme ce qui met en images et donne forme, cela implique et exige, « positivement », que ce qui « se donne » soit toujours en même temps pris dans ce qui « ne se donne pas », dans une foule indéfinissable d'ombres qui, loin de consister en un simple « cela pouvait ne pas être », ont chacune une teneur autre que ce que l'on voit. Il n'y a des « choses », à savoir profondeur et épaisseur « dehors », que parce qu'il y a aussi profondeur et épaisseur « dedans » ; il n'y a fixité et résistance « dehors » que parce qu'il y a aussi labilité et fluence « dedans » ; comme il n'y a mobilité « dehors » que parce qu'il y a aussi persistance « dedans ». Il n'y a perception que parce qu'il y a aussi flux représentatif. De ce point de vue aussi, l'imaginaire – comme imaginaire social et comme imagination de la psyché – est condition logique et ontologique du « réel ».

#### Représentation et pensée

L'imaginaire est également, bien entendu, condition aussi de toute pensée – de la plus plate, de la quasi-non-pensée presque réduite à la manipulation mécanique de signes, si cela était possible, à la plus riche et la plus profonde. Je reviendrai ailleurs sur cette question, dont l'occultation, comme déjà dit, a commandé toute l'histoire de la philosophie. Il n'y a pas (« logiquement ») de pensée sans figures, schèmes, images, images de mots. On l'a longuement dit plus haut, les schèmes opérateurs de la discrétion, de l'ordre, de la coexistence, de la succession sont inconstructibles logiquement : toute construction logique les présuppose. Ces schèmes, à la fois produits par le *legein* social et présupposés

par celui-ci, émergent aussi d'une autre manière comme modalités de la représentation et doivent toujours aussi, pour pouvoir fonctionner, s'appuyer sur elle ; et, ni dans le *legein* social ni dans la représentation psychique, ils ne peuvent être et opérer s'ils ne sont pas portés par des figures/images, posées arbitrairement, de manière « immotivée », par l'imaginaire et l'imagination. C'est en cela, soit dit en passant, que gît la vérité profonde bien qu'incomplète (parce que égologique et ignorant le social et le langage) de l'Esthétique transcendante et de la doctrine du Schématisme chez Kant, nullement remise en cause, comme on l'affirme légèrement depuis un siècle, par les géométries non euclidiennes ou la généralisation de la notion du nombre. Car ce qui était en fait visé par Kant sous le titre d'intuition pure et de schèmes de l'imagination transcendante (et dont la liaison à une étape particulière de la connaissance s'avère, ici, accidentelle) était la racine non déductible, inconstructible, présupposée par toute construction ou déduction, comme aussi non inductible, non inférable, présupposée par toute induction ou inférence empirique, de la *mathêsis* imaginaire : ce qui ne peut être décrit que comme indissociablement esthéticologique mais précède en fait toute esthétique et toute logique, toute *aisthêsis* et tout *logos*. Cette racine est la possibilité impliquée dans et par la représentation de faire émerger les schèmes les plus élémentaires et de les figurer, à savoir de les *présentifier*, rendant par là même possibles les premières opérations « logiques » et la séparation dans le flux représentatif d'un ensemble d'objets déterminables quant à leur consistance et quant à leurs relations réciproques, et, pour commencer, quant à leur *place* respective dans un « espace » et un « temps ». Que cet « espace » et ce « temps » ne sont en fait ici que des spécifications d'un réceptacle en général ; et que Kant les pense comme indépendants, non seulement de tout contenu particulier du flux représentatif mais d'un contenu *quelconque* de ce flux – ce qu'il appelle l'*a priori* –, tandis qu'ils ne peuvent être, et être ce qu'ils sont, que dans et par l'altérité qui y émerge, la création continue de figures autres, le déploiement des œuvres de l'imagination radicale ; que donc espace et temps ne peuvent apparaître comme « purs » que pour une séparation réflexive *seconde*, cela devrait être clair après ce qui a été dit plus haut à propos de l'institution

philosophique du temps. Il faut simplement ajouter que tout cela ne servirait à rien, que l'imagination radicale ne pourrait jamais devenir pensée, si les schèmes et les figures qu'elle fait être restaient simplement pris dans l'indéfini du flux représentatif, s'ils ne se « fixaient » et ne se « stabilisaient » pas dans des « supports » matériels-abstraites (matériels en tant que *ceci* déterminé, abstraits en tant que valant au-delà de ce *ceci* déterminé), à savoir, pour parler brièvement, des signes. Le langage n'est pas seulement instrument de communication entre différentes consciences ; il est fondement de la communication de la conscience avec elle-même – autant dire, simplement, de la conscience. Même une pensée solipsiste, si l'on veut évoquer cette fiction incohérente, ne pourrait être sans langage. Mais le langage implique les signes – donc implique des « choses »-non-choses fixes et stables (des choses qui sont prises comme non-choses, à savoir comme signes), et les deux aspects de cette opération impliquent le *legein* comme institution social-historique, ce qui montre, encore une fois, l'impossibilité de penser la pensée dans une perspective égologique, et finalement donc, de penser l'être en ignorant le social.

Les perspectives psychogénétique ou idiogénétique, et sociogénétique ou koinogénétique, sont à la fois irréductibles l'une à l'autre et inséparables, reconduisant constamment l'une à l'autre ; elles sont inéliminables, nous ne pouvons pas penser le sujet, les choses, le monde en les écartant ou en les oubliant. Mais en même temps, nous pensons, ou essayons de penser, le sujet, la société, la chose, le monde, et, d'une manière ou d'une autre, nous disons constamment et aussi pleinement que nous le pouvons, qu'ils *sont*, comme *est* aussi l'institution, la règle juridique, la marchandise, *L'Art de la fugue*, le rêve, l'hallucination comme hallucination. Et même, nous ne pensons vraiment que pour autant que, enracinés dans notre institution social-historique et dans l'institution social-historique de la pensée, inondés par elles de part en part, nous visons par-delà cette institution une vérité qui tout en lui devant presque tout ne lui devrait presque rien, et qui se réglerait sur autre chose que les simples nécessités du discours cohérent, les figures du monde et des choses posées par notre société et portées par notre représentation, les signi-

fications imaginaires sociales qui les font être ainsi et être ensemble. Nous ne pouvons penser qu'en posant en même temps ces énoncés indubitables et indémontrables : il y a un monde, il y a psyché, il y a société, il y a signification. Et ce parcours, c'est le parcours de la philosophie et de la véritable et seule science, la science pensante.

Or dire que la philosophie est – comme elle l'est de toute évidence – institution social-historique ne l'annule pas comme philosophie. Dire que ce n'est que dans et par l'institution de la société qu'il y a ouverture au monde n'obture pas cette ouverture – en un sens même, ne fait que l'élargir. Ça ne l'obture que pour l'ontologie traditionnelle, dont Merleau-Ponty évoquait la diplopie, mais dont il faut dire qu'elle était en même temps et surtout affectée d'une hémianopsie congénitale. On ne pouvait voir le monde qu'à condition de cesser de voir la représentation – ou inversement. Comment pourrait-il y avoir un monde s'il y avait pluralité innombrable de flux représentatifs incomparables ? Comment le monde pourrait-il être commun (*kosmos koinos*) si chacun de nous avait son monde privé (*kosmos idios*) ? Donc, il n'y a pas de représentation – position dominante dans l'Empire philosophique ; ou il n'y a pas de monde, pour les Barbares sceptiques au-delà des marches de l'Empire. Comme si on résolvait un problème en supprimant la moitié des termes faisant qu'il y a un problème. Il n'y aurait aucune question du monde comme monde commun, et aucune question tout court, s'il n'y avait pas une indéfini de mondes privés. De même qu'il n'y aurait aucune question de la vérité, *alètheia*, sans l'indéfini des opinions, *doxai*. C'est parce qu'il y a un monde commun et mondes privés qu'il y a un monde et question du monde. Je n'ai pas à supprimer la représentation pour pouvoir reconnaître le monde, pas plus que l'inverse. Si la philosophie était vraiment obligée d'affirmer que sauver l'être du monde exige la suppression de l'être de la représentation, il faudrait remarquer qu'il y a symétrie parfaite de cette position – donc, identité de présupposés – et de celle qui ne peut sauver l'être de la représentation qu'en supprimant l'être du monde, ce qui est une des définitions possibles de la psychose. Et pas davantage je n'ai à supprimer la différence des sociétés – manifestée par-dessus tout dans le fait que chacune institue et organise son monde, comme son *kosmos idios*, et n'accepte

celui des autres, quand elle le connaît, qu'en l'y incluant, le résorbant, le digérant d'une manière ou d'une autre – pour reconnaître que dans et par leurs mondes particuliers différents, et seulement ainsi, est ou se fait un monde comme monde.

Les deux parcours sont donc essentiels, inéliminables, irréductibles, indissociables. Celui qui, à partir de l'idiogenèse et de la koinogenèse, montre l'enracinement de la chose, de la perception, du monde, de la logique, de la pensée, à la fois dans le magma représentatif de la psyché et dans l'institution social-historique ; donc que chose, monde, individu, pensée, signification sont institutions et sédimentations d'institutions, qui doivent aussi et en même temps être portées par le flux représentatif des sujets pour pouvoir être et opérer ; que, du moment où l'on pense-parle, il n'y a pas d'« avant » que l'on puisse penser-dire, que ce n'est que du milieu de ces institutions successives et à partir d'elles que nous pouvons penser-parler – de telle sorte qu'il n'y a jamais de table rase possible, de doute généralisé ou de fondation première, et que la recherche des conditions de la parole et de la pensée ne peut jamais être radicale, puisqu'elle ne peut s'en abstraire, ni les mettre en question qu'en les confirmant. Et celui qui revient inlassablement sur tous ces points pour les questionner d'une autre façon, qui met en regard le *il y a* de : il y a représentation et le *il y a* de : il y a chose, qui dans et par les différences et les altérités des mondes privés et des mondes sociaux-historiques tente de viser *une* signification monde et *un* monde, essaye de mettre à l'épreuve son institution et toute institution donnée et, dans les cas les plus favorables, n'aboutit qu'au point où se cristallise une nouvelle institution, mais aussi parfois, au point de départ d'un autre parcours interminable qui questionnera d'une autre façon l'institution.

Chacun de ces parcours conduit à l'autre en tout point ; chacun est partout dense dans l'autre. Et leur relation nous ne pouvons la nommer ni antinomie, ni complémentarité, ni circularité ; elle est ce qu'elle est, modèle d'elle-même, pensable à partir d'elle-même. Elle est le mode d'être de la pensée comme pensée historique, et comme *faire* pensant.