

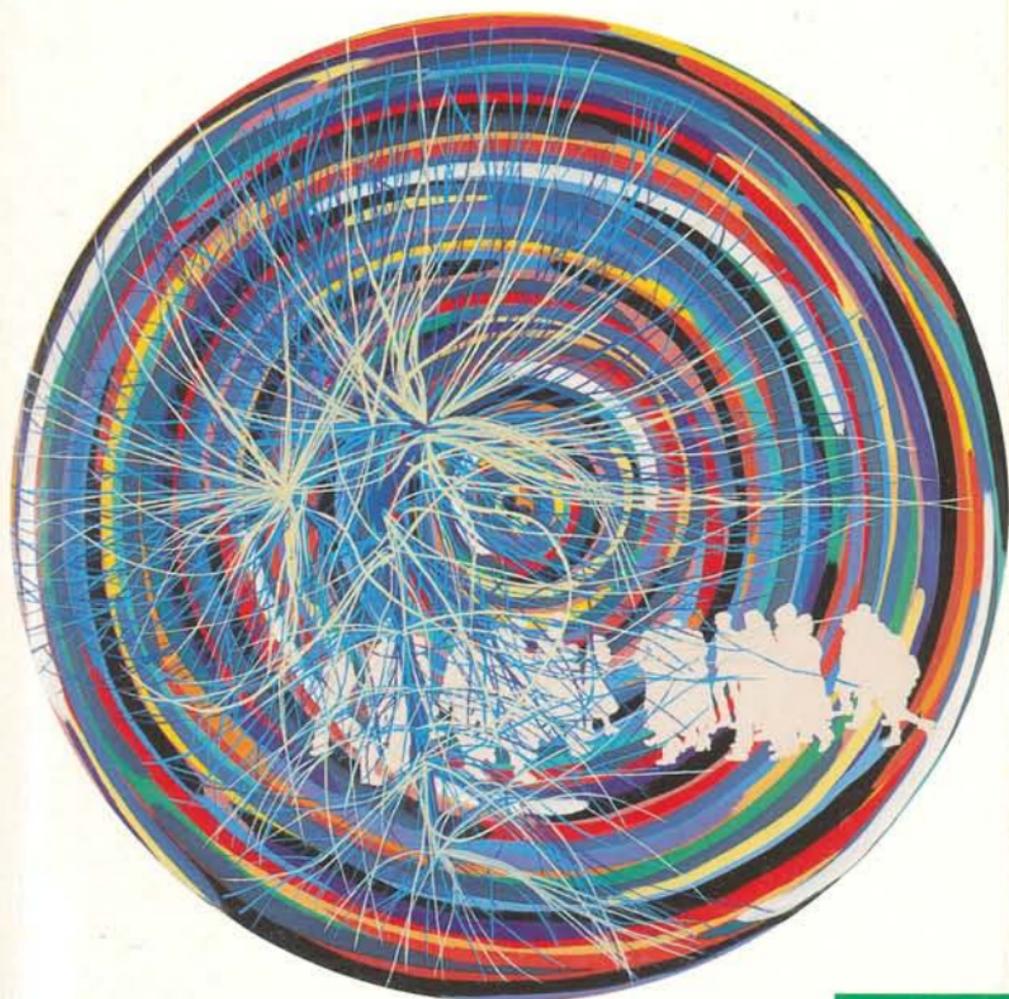
Cornelius Castoriadis

POINTS

Domaines de l'homme

Les carrefours du labyrinthe

2



ESSAIS

Table

<i>Préface</i>	7
--------------------------	---

KAIROS

Transition	21
L'industrie du vide.	32
Psychanalyse et société I	41
Illusions ne pas garder	60
Le plus dur et le plus fragile des régimes	68
Pologne, notre défaite	79
Le régime russe se succédera à lui-même.	83
Marx aujourd'hui.	90
Quelle Europe ? Quelles menaces ? Quelle défense ? . . .	105
Psychanalyse et société II.	112
Tiers Monde, tiers-mondisme, démocratie	128
La « gauche » en 1985	138
Cinq ans après.	145

KOINÔNIA

Réflexions sur le « développement » et la « rationalité »	159
Le régime social de la Russie	215
Les destinées du totalitarisme	249
L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique	272

POLIS

Une interrogation sans fin	299
◊ La <i>polis</i> grecque et la création de la démocratie	325
◊ Nature et valeur de l'égalité	383

LOGOS

La découverte de l'imagination	409
Institution de la société et religion	455
La logique des magmas et la question de l'autonomie	481
Portée ontologique de l'histoire de la science	524

La découverte de l'imagination*

AVERTISSEMENT

Ces pages sont extraites d'un ouvrage en préparation, L'Élément imaginaire, dont le premier volume, volume « historique », comporte une partie consacrée à la découverte de l'imagination par Aristote dans le traité De l'âme (Peri psychès). Quelques indications, plus que schématiques, sur l'orientation et les thèmes de ce travail pourraient faciliter la tâche du lecteur.

Il est éclairant de penser, en dépit du risque d'unilatéralité, l'histoire de la philosophie dans son courant central comme l'élaboration de la Raison, homologue à la position de l'être comme être déterminé, soit détermination (peras, Bestimmtheit). Le risque en question, réduit lorsqu'on en est conscient, est du reste en lui-même faible. Car ce qui ne relève pas de la Raison et de l'Être déterminé a toujours été assigné, dans ce courant central, à l'infra-pensable ou au supra-pensable, à l'indétermination comme simple privation, déficit de détermination, c'est-à-dire d'être, ou à une origine absolument transcendante et inaccessible de toute détermination.

* Publié d'abord dans *Libre*, n° 3, 1978.

Cette position a, de tout temps, entraîné le recouvrement de l'altérité et de sa source, de la rupture positive des déterminations déjà données, de la création comme non pas simplement indéterminée mais déterminante, soit position de nouvelles déterminations. Autrement dit, elle a de tout temps entraîné l'occultation de l'imaginaire radical et, corrélativement, celle du temps comme temps de création et non de répétition.

Occultation totale et patente pour ce qui est de la dimension social-historique de l'imaginaire radical, soit l'imaginaire social ou la société instituant. Dans ce cas, les motivations, si l'on peut s'exprimer ainsi, sont claires. Il appartient intrinsèquement et constitutivement à l'institution connue de la société, comme institution hétéronome, d'exclure l'idée qu'elle pourrait être auto-institution, œuvre de la société comme instituant. Au plus (temps modernes), l'auto-institution de la société sera vue comme mise en œuvre ou application aux affaires humaines de la Raison enfin comprise.

Mais la philosophie ne pouvait pas ne pas rencontrer l'autre dimension de l'imaginaire radical, sa dimension psychique, imagination radicale du sujet. Ici, l'occultation ne pouvait pas être radicale. Elle a été occultation du caractère radical de l'imagination, réduction de celle-ci à un rôle second, tantôt perturbant et négatif, tantôt auxiliaire et instrumental : la question posée a toujours été celle du rôle de l'imagination dans notre relation à un Vrai/Faux, Beau/Laid, Bien/Mal posés comme déjà donnés et déterminés par ailleurs. Il s'agissait, en effet, d'assurer la théorie – la vue, ou la constitution – de ce qui est, de ce qui doit être fait, de ce qui vaut, dans sa nécessité, soit dans sa détermination. L'imagination est pourtant, quant à l'essentiel, rebelle à la détermination. Dans cette mesure elle sera, la plupart du temps, simplement scotomisée, ou reléguée à la « psychologie » ou « interprétée » et « expliquée » dans ses produits moyen-

nant des superficialités flagrantes, comme l'idée de la « compensation » du besoin ou du désir insatisfaits. (L'imagination n'est évidemment pas effet, mais condition du désir, comme le savait déjà Aristote : « il n'est pas de désirant sans imagination », De l'âme, 433b 29.) Et même là où le rôle créateur de l'imagination sera reconnu, lorsque Kant saura voir dans l'œuvre d'art « produite » par le génie la position indéterminée et indéterminable de nouvelles déterminations, il y aura encore « instrumentalité » d'un ordre supérieur, subordination de l'imagination à autre chose qui fournit la jauge de ses œuvres. Le statut ontologique de l'œuvre d'art, dans la Critique de la faculté de juger, est un reflet ou un dérivé de son statut de valeur, laquelle consiste en la présentation dans l'intuition des Idées dont la Raison ne peut pas, par principe, fournir de représentation discursive.

Ce recouvrement sera pourtant rompu à deux reprises dans l'histoire de la philosophie. La rupture sera chaque fois difficile, antinomique, créatrice d'apories insolubles. Ce qui est découvert, l'imagination, ne se laisse pas tenir et contenir, ni mettre en place et à sa place dans une relation claire, univoque et assignable avec la sensibilité et la pensée. Et chaque fois, la rupture sera immédiatement suivie d'un oubli étrange et total.

Aristote découvre le premier l'imagination – et il la découvre deux fois, à savoir il découvre deux imaginations. Il découvre d'abord (De l'âme, III, 3) l'imagination au sens devenu par la suite banal, que j'appellerai désormais l'imagination seconde, et il en fixe la doctrine depuis lui conventionnelle et encore régnante en fait et en substance aujourd'hui. Puis il découvre une autre imagination, à fonction beaucoup plus radicale, qui n'a presque avec la précédente qu'un rapport d'homonymie, et que j'appellerai désormais l'imagination première. Cette découverte se fait au milieu du Livre III du traité De l'âme ; elle n'est pas explicitée, ni thémati-

sée comme telle ; elle rompt l'ordonnance logique du traité, et, chose infiniment plus importante, fait éclater virtuellement l'ontologie aristotélicienne – autant dire, l'ontologie tout court. Aussi bien, elle sera ignorée par l'interprétation et le commentaire, de même que par l'histoire de la philosophie, qui utiliseront la découverte de l'imagination seconde pour recouvrir la découverte de l'imagination première.

Il faudra attendre Kant (et à sa suite Fichte) pour que la question de l'imagination soit de nouveau posée, renouvelée, ouverte d'une manière beaucoup plus explicite et beaucoup plus ample – mais tout autant antinomique, intenable et incontenable. Et, dans ce cas encore, le nouveau recouvrement surviendra rapidement. Dans ses écrits de jeunesse Hegel poursuit et, par moments, radicalise le mouvement entamé par Kant et Fichte : l'imagination, écrit-il dans *Foi et Savoir*, n'est pas un « moyen terme » mais « ce qui est premier et originaire ». Mais ces écrits resteront inédits ou inconnus. Il en va tout autrement dans l'œuvre publiée. On ne trouvera pas de trace du thème et du terme de l'imagination dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Et, par la suite, Hegel déplacera l'accent de l'imagination à la mémoire, à laquelle il transférera les œuvres « objectivables » de l'imagination (et reprochera aux Anciens d'avoir rabaisé la mémoire au rang de l'imagination : *Encyclopédie*, § 462, Zusatz) et ce qu'il appellera encore, dans la *Propédeutique* et l'*Encyclopédie*, « imagination active » et « imagination créatrice » ne sera en fait – atterrante banalité, après les Critiques kantiennees – qu'une recombinaison sélective des données empiriques guidée par l'Idée. Hegel restaure et rétablit ainsi la tradition vulgaire sur la question, toujours dominante, et qui n'est que la reproduction de la première exposition de l'imagination dans le traité d'Aristote : relégation de l'imagination à la « psychologie », fixa-

tion de sa place entre la sensation et l'intellection (oblitérant complètement l'admirable chapitre 9 du Livre III du traité *De l'âme*, réfutation anticipée des rangements d'apothicaire de l'Encyclopédie), caractère simplement reproductif et recombinaire de son activité, statut déficient, illusoire, trompeur ou suspect de ses œuvres.

Aucun doute que c'est à Heidegger que l'on doit, avec Kant et le Problème de la métaphysique (1929), la restauration à la fois de la question de l'imagination comme question philosophique et la possibilité d'un abord de Kant qui rompt avec la somnolence et l'assèchement néo-kantiens. Aucun doute aussi que Heidegger reproduit à son tour et à lui tout seul, spectacle impressionnant, la succession des mouvements de découverte et de recouvrement qui ont marqué l'histoire de la question de l'imagination. Je parlerai ailleurs de la re-découverte par Heidegger de la découverte kantienne de l'imagination, et de son caractère, à mes yeux, partiel et biaisé. Je note seulement ici que le « recul » que Heidegger imputait à Kant devant l'« abîme sans fond » ouvert par la découverte de l'imagination transcendante, ce recul, Heidegger lui-même l'effectue après le livre sur Kant. Nouvel oubli, recouvrement et effacement de la question de l'imagination, dont on ne trouvera plus de trace dans les écrits ultérieurs de Heidegger, suppression de ce que cette question ébranle dans toute ontologie (et dans toute « pensée de l'être »).

Plus près de nous, la trace des difficultés et des apories que fait naître la question de l'imagination et de l'imaginaire persiste dans *Le Visible et l'Invisible* de Maurice Merleau-Ponty. Comment comprendre autrement cette hésitation qui tantôt y fait de l'imaginaire un synonyme de la fiction irréaliste, de l'inexistant sans phrase, et tantôt va presque jusqu'à dissoudre la distinction de l'imaginaire et du réel ? On y voit Merleau-Ponty aller très loin dans son effort pour effacer « les

anciens clivages » – en même temps que quelque chose le tire en arrière : sans doute, la persistance du schème de la perception au sens le plus large, dont il n'arrive pas à se dégager complètement, perception devenue maintenant expérience ou réception ontologique.

Des fragments de ce texte ont été publiés en grec, sous le titre « Jamais l'âme ne pense sans phantasme », dans la revue athénienne Tomes (janvier 1977).

Les traductions des passages d'Aristote sont de moi. Souvent, elles divergent considérablement (et parfois sur des points « élémentaires » de sens) des traductions existantes. Je ne me suis guère soucié d'élégance.

Partout où il n'y avait pas risque de malentendu, j'ai conservé les dérivés français des termes grecs (par exemple noème). Ainsi aussi j'ai traduit phantasma par phantasme. Traduire ce mot, comme on le fait, par image, représentation, etc., est infidèle et fortement interprétatif ; c'est une source d'arbitraire, le traducteur rendant phantasma tantôt par image, tantôt par représentation, tantôt par autre chose à sa guise ou selon ce qu'il a décidé être un « sens » indiqué par le contexte, et sans que le lecteur puisse même soupçonner qu'il y aurait là problème. Aucune confusion avec le phantasme freudien n'est à craindre. Le phantasme, ici, c'est l'œuvre de la phantasia, de l'imagination. Quant à savoir ce qu'est la phantasia, c'est la question dont traite le texte.

Sur mes traductions de sumbebèkos par comitant (au lieu de l'habituel accident) et du ti èn einai par ce qu'il était à être, je me suis expliqué ailleurs (L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 255, p. 440-441 [rééd. « Points Essais », p. 274-275, 476-477] ; Les Carrefours du labyrinthe, op. cit., p. 308-310 [rééd. « Points Essais », p. 402-405]).

« *Jamais l'âme ne pense sans phantasme* »

Dès le départ, la question de l'imagination est marquée par les embarras, les apories, les impossibilités qui l'accompagneront toujours. Premier signe, déjà : ce n'est pas là où Aristote se propose explicitement d'en parler et en parle *ex professo* (*De l'âme*, III, 3), mais ailleurs, fragmentairement et incidemment, qu'il dit l'essentiel de ce qu'il a à en dire (*De l'âme*, III, 7 et 8). Voici les passages les plus lourds.

(III, 7) « Et pour l'âme pensante les phantasmes sont comme des sensations. (...) C'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans phantasme... »

« Donc, le noétique [de l'âme] pense les formes (*eidè*) dans les phantasmes, et comme c'est dans elles qu'est déterminé pour lui ce qui est à rechercher et à fuir, il se meut même en dehors de la sensation lorsqu'il a affaire à des phantasmes. (...) D'autres fois c'est par les phantasmes ou noèmes qui sont dans l'âme, comme s'il voyait, qu'il calcule et délibère des choses à venir par rapport aux choses présentes (...) :

« ... Et la pensée (*nous*), telle qu'elle est en acte, est totalement les choses. Mais s'il est possible qu'elle puisse penser quelque objet ayant-été-séparé (*kechôrismenon*) elle-même n'ayant-pas-été-séparée de la grandeur, ou non, cela il faudra l'examiner ultérieurement.

(III, 8) « Et maintenant récapitulant ce que nous avons dit de l'âme, disons à nouveau que l'âme est d'une certaine façon (*pôs*) tous les êtres ; car les êtres sont ou bien sensibles ou bien intelligibles, et la connaissance (*epistèmè*) est, d'une certaine façon, les connaissables (*epistèta*) et la sensation les sensibles ; comment cela est, il faut le chercher.

« La connaissance et la sensation se divisent selon les objets, [se rapportant] en tant qu'elles sont en puissance aux

objets en puissance, et en tant qu'elles sont en acte aux objets en acte. Mais le sensitif et le connaissant de l'âme sont en puissance cela même, le connaissable et le sensible. Et ils sont nécessairement ou bien ceux-là mêmes [*sc.* le connaissable et le sensible] ou bien leurs formes (*eidè*). Mais ils ne sont pas ceux-là mêmes; car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la forme; de sorte que l'âme est comme la main; car la main aussi est un instrument d'instruments, et la pensée forme des formes et la sensation forme des sensibles. Et puisque aucune chose n'est, semble-t-il, ayant-été-séparée et à côté des grandeurs sensibles, les intelligibles (*noèta*) sont dans les formes sensibles, aussi bien ceux qui sont dits par abstraction que ceux qui sont des dispositions et affections (*hexeis kai pathè*) des sensibles. Et c'est pour cela que si l'on ne sentait rien on ne pourrait rien apprendre ni comprendre; et que lorsqu'on pense (*theôrei*) il est en même temps (*hama*) nécessaire de contempler (*theôrein*) quelque phantasme; car les phantasmes sont comme des sensations, mais sans matière. Mais l'imagination est autre que l'affirmation et la négation; car c'est une complexion de noèmes que le vrai ou l'erreur. Mais qu'est-ce qui différenciera alors les premiers noèmes [faisant qu'ils ne soient pas] des phantasmes? Ou bien [faut-il dire que] ce ne sont pas des phantasmes, mais pas non plus sans phantasmes » (431a 14-432a 14).

Invasion de l'intraitable, de l'*aporon* – essence de la philosophie. Les apories de l'imagination sont toutes indiquées ici, implicitement ou explicitement. Ce que l'imagination est, et le dire de ce qu'elle est, n'est pas « cohérent » au sens d'une logique ou dialectique quelconque. Non seulement il n'est pas « clair » : la *phantasia*, corrélat du *phainesthai*, se faire voir dans la lumière, liée au *phaos* (429a 3-4), ne se laisse pas voir si facilement – et encore moins dire (*apophainesthai*). Elle fuit de tous les côtés, ne se contracte pas en *eidos*, ne peut pas être-tenue-ensemble (*concupere, erfassen, be-greifen*). Encore moins peut-elle

être mise en place et à sa place à côté de l'*aisthèsis* (sensibilité), de la *noèsis* (pensée). Cette situation ne changera pas essentiellement chez le seul auteur qui, vingt et un siècles plus tard, saura voir et dire de l'imagination plus qu'Aristote. Ce que Kant découvrira d'essentiel au-delà d'Aristote quant à l'imagination ne fera que rendre les choses encore plus intenables et radicalement in-conte-nables.

Vacillation du sensible et de l'intelligible

Deux termes semblent et sont assurés pour Aristote, comme pour la tradition philosophique dont il hérite déjà : l'*aisthèton* et le *noèton*, le sensible et l'intelligible. Centraux dans le traité *De l'âme*, ils sont les seuls à avoir un poids ontologique, ils donnent accès aux deux grands types d'étants et, autant que faire se peut, détermination de leur mode d'être. « Car les êtres sont ou bien sensibles ou bien intelligibles » et, « d'une certaine façon », l'*epistèmè* (savoir à la fois vrai et certain de son objet) est les *epistèta*, de même que l'*aisthèsis*, « d'une certaine façon », est les *aisthèta*. « Comment cela est, ajoute Aristote, il faut le chercher. » Il faut le chercher – phrase surprenante, puisqu'on est presque à la fin du troisième et dernier Livre du traité, et que, surtout, on n'a fait que cela, chercher le rapport entre le *nous* et les *noèta*, l'*aisthèsis* et les *aisthèta*, d'une manière ou d'une autre, depuis le début du deuxième Livre. La phrase précède-t-elle de nouveaux et longs développements proportionnels à l'importance décisive de la question, en préannonce-t-elle la solution ? Non. La « solution » est congédiée en deux courtes phrases : l'âme est en puissance (*dunamei*) le sensible et l'intelligible – non pas eux-mêmes (*auta*), mais leurs formes (*eidè*). Mais surtout, la question est aussitôt déportée vers autre chose : une nouvelle et inattendue invasion de la question de la *phantasia*

(pourtant déjà traitée et apparemment épuisée dans le Livre III, 3), marquée par l'affirmation que toute pensée (*theôrein*) est nécessairement en même temps contemplation (*theôrein*) d'un phantasme. Ce qui conduit à constater qu'à vrai dire on ne sait pas si et en quoi les premiers noèmes – les noèmes irréductibles, originaires, élémentaires – ne sont pas des phantasmes purs et simples. Ce qui est en tout cas certain, c'est qu'ils ne sauraient être sans phantasmes.

Mais qu'en est-il alors, que peut-il alors en être de la bipartition *noëton-aisthëton*, *noësis-aisthësis*? Comment penser qu'elle est exhaustive, qu'elle épuise ce qui jamais pourrait être dit être? Le phantasme n'est pas « rien », puisque non seulement « nous l'avons », mais qu'il est nécessairement impliqué dans le penser, qu'il est impossible de penser sans phantasme. (Si l'on veut employer la terminologie moderne, il n'est pas « donnée empirique », mais « condition transcendantale ».) Il n'est pas rien – mais on ne sait pas *ce* qu'il est. Il n'est pas évidemment sensible : il est « comme le sensible », mais *sans matière*, et cela fait toute la différence au monde pour l'ontologie aristotélicienne, et pour toute ontologie^a. Impossible aussi de réduire le phantasme dont il s'agit ici à la définition de l'imagination donnée en III, 3, « mouvement engendré par une sensation en acte ». Définition de l'*imagination seconde*, seule traitée en III, 3, et sur laquelle se sont fixés les interprètes et toute la tradition philosophique et psychologique post-aristotélicienne – mais qui ne peut convenir à l'imagination dont il s'agit en III, 7 et 8, origine des phantasmes qui ou bien *sont* les « premiers noèmes » ou bien *sont ce sans quoi* les premiers noèmes ne sauraient être. – Mais le phantasme n'est pas non plus intelligible au sens strict, comme le montre la phrase : « mais l'imagination est autre

a. Pour Aristote, rien n'est vraiment sans matière, sauf la pensée se pensant elle-même, *noësis noëseôs*, l'activité (*energeia*) pure, l'être/étant suprême – ce qu'il nomme aussi Dieu.

que l'affirmation et la négation ; car c'est une complexion de noèmes que le vrai ou l'erreur ».

Aussitôt réaffirmée, la division de part en part de ce qui est en sensible et intelligible est, de part en part, ébranlée. Un Troisième surgit, qui échappe à la division et met en cause son fondement. Il n'apparaît pas, en effet, comme quelque chose qui aurait été laissé en dehors, indiquerait une insuffisance de la division à épuiser le donné, inviterait à la compléter ou à la surmonter. C'est de et à l'intérieur de la division qu'il agit, et semble la rendre impossible puisque ce Troisième se retrouve tantôt dans l'Un et tantôt dans l'Autre, sans être l'Un ou l'Autre. C'est en étant *comme* un sensible que le phantasme est *ce qui* est pensé, du moins ce qui est « nécessairement aussi et du même coup » (*anankèi hama*) pensé lorsqu'il y a pensée. Ce qui veut dire que le *nous* ne peut être vraiment, en acte, *energeia*, c'est-à-dire dans l'acte de penser, que moyennant cet être-non-être problématique, le phantasme. Inversement, c'est en tant et pour autant que le phantasme se différencie de ce qui fait être le sensible *comme* sensible – l'indissociation effective d'*eidos* et d'*hulè*, de forme et de matière –, en étant donc, d'une certaine façon, lui aussi un ayant-été-séparé, comme l'intelligible, qu'il peut « être comme » (fonctionner comme) le sensible alors même et là même où celui-ci n'est pas.

L'ordonnance du traité De l'âme et la rupture du Livre III

Le traité *De l'âme* est sans doute, avec plusieurs des *Petits traités d'histoire naturelle* (*Parva naturalia*) – « Petits traités d'histoire psychique » serait en fait le titre correct – qui lui sont directement liés et en forment presque des annexes, un des derniers écrits d'Aristote. Quoi qu'en aient dit de grands philologues (W. Jaeger, *Aristotle, Fundamentals...*, Oxford U. P., 1962, p. 331-334 [1^{re} éd. all.,

1923] ; D. Ross, *Aristotle*, Londres, Methuen, 1923/1964, p. 17-19 ; Jaeger va jusqu'à écrire, hélas, que le Livre III du traité est « *peculiarly Platonic and not very scientific* », l'unité de sa composition est évidente. Le mouvement du traité est clair et ordonné – beaucoup plus que celui d'autres écrits d'Aristote tels qu'ils nous sont parvenus – jusqu'au milieu du Livre III.

Le Livre I est consacré, comme si souvent chez Aristote, à la définition du problème et de ses difficultés et apories, à l'exposition des théories antérieures et à leur critique. Les formules utilisées préparent ou annoncent les idées qui seront exposées et soutenues par la suite et notamment dans le Livre III. Le Livre II donne la définition aristotélicienne de l'âme – « l'âme est essence en tant que *eidōs* d'un corps naturel possédant la vie en puissance. Et l'essence est entéléchie » (412a 19-21) –, puis discute des puissances (*dunamis*) de l'âme : nutritive (ou végétative), désirante, sensitive, locomotrice, dianoétique. Cette discussion est en plein accord avec ce qui sera dit dans l'indépassable chapitre 9 du Livre III, où Aristote récuse et réfute toute séparation de l'âme en « parties » ou « facultés » (le *dunamis* d'Aristote est traduit la plupart du temps par « facultés » ; il est clair cependant que pour Aristote il s'agit de pouvoirs ou de puissances qui s'actualisent différemment mais n'existent effectivement que comme *un*). Il faut noter qu'apparaît déjà ici – comme du reste dans le Livre I – une incertitude quant au statut et la place de l'imagination, qui n'est pas comptée parmi ces *dunamis* (414a 31-32) et pourtant se trouve souvent mentionnée comme située au même plan qu'elles (413a 22, 414b 16, 415a 10-11 ; cf., dans le Livre I, 402b 22-403a 2, 403a 7-10). La suite du Livre II est consacrée à l'examen détaillé de la puissance nutritive (végétative), puis de la puissance sensitive comme telle et des cinq sens. Aucune interruption du mouvement de l'enquête entre la fin du Livre II, qui reprend l'examen de certains problèmes généraux de la sensation, et les deux premiers chapitres du

Livre III qui, après avoir écarté la possibilité d'un sixième sens, entreprennent de manière plus approfondie la discussion du « sens commun », ou sensation des sensibles communs (mouvement, repos, nombre, figure, grandeur), déjà défini en II, 6.

La question de l'imagination est introduite, discutée *ex professo* et en apparence « résolue » dans le troisième chapitre du Livre III. Cette discussion, plus courte (427a 17-429a 9) que celle consacrée auparavant à la sensation des communs (424b 22-427a 16), aboutit à la définition de l'imagination en bonne et due forme aristotélicienne : « l'imagination serait mouvement qui advient à partir de la sensation en acte » (429a 1-2). Le chapitre s'achève sur la remarque que, comme les images persistent et ressemblent aux sensations, les animaux agissent souvent d'après elles, tantôt, comme les bêtes, parce qu'ils sont privés de pensée, tantôt, comme les hommes, parce que leur pensée est recouverte par la maladie ou le sommeil. « Pour ce qui est donc de l'imagination, ce qu'elle est et pour quoi elle est, qu'il en soit dit autant » (429a 4-9).

La question est réglée, et Aristote procède pour s'attaquer au problème suprême et sublime : la connaissance et la pensée. Les chapitres 4 à 6 et la majeure partie du chapitre 7 du Livre III sont consacrés au *nous*, son mode d'être, ses attributs ou déterminations, sa manière d'opérer, son intellection des divisibles et indivisibles, son accès à la vérité (429a 10-431a 14, puis 431b 12-19). Rien n'est dit, dans ces passages, de la *phantasia*, rien ne laisse soupçonner qu'elle pourrait avoir affaire, d'une manière quelconque, avec la pensée.

Le traité serait cependant incomplet s'il s'achevait sur ces considérations. Il reste à discuter de cette puissance essentielle d'une grande partie des vivants, dont l'homme, la puissance du mouvement local (soit, l'action). C'est donc à celle-ci que sont consacrés les chapitres 9 à 11 (432a 15-434a 21), où est aussi contenue la digression réfutant l'idée

de « parties » de l'âme (432a 22-432b 7). Le traité s'achève par deux chapitres (12 et 13) qui sont plutôt comme une annexe. Portant sur l'importance relative des sens pour la vie, le caractère nécessairement composé du corps vivant et le privilège élémentaire du toucher, ils auraient pu aussi bien trouver leur place dans le Livre II, sauf dans la mesure – très faible – où ils présupposent quelque peu la discussion du mouvement local.

Mouvement ordonné de l'enquête, qui n'est pas démenti par le fait que l'examen de la puissance du mouvement local vient après celle du *nous*, contrairement à la hiérarchie impliquée par l'ontologie d'Aristote et réaffirmée dans le passage déjà mentionné (414a 31-32). En effet, le mouvement local présuppose au moins la sensation et l'imagination (chez les bêtes) et aussi l'intellection (chez l'homme); celles-ci appartiennent aux puissances par lesquelles l'âme connaît. Il est donc logique, et requis pour la clarté de l'exposé, que l'examen des puissances cognitives – sensation, imagination, intellection – soit mené à son terme d'abord, avant que ne soit entrepris celui de la puissance du mouvement local.

Or cette ordonnance du Troisième Livre du Traité est brutalement rompue à deux reprises : d'abord, par une soudaine réapparition de la question de la *phantasia* en plein milieu de l'examen de la puissance dianoétique (III, 7, 431a 14-b 12, et III, 8, 431b 20-432a 14; ce sont les passages cités au début de ce texte); ensuite, par un retour insistant de la *phantasia* tout au long de l'examen de la puissance du mouvement (III, 9 à 11, 432b 14-434a 21).

La rupture ne se situe pas au plan de la composition littéraire. L'invasion de la *phantasia* dans III, 7 et 8, aurait pu très bien être une digression, un *excursus* – Aristote, comme tout auteur qui pense, c'est-à-dire est emporté par sa pensée, est coutumier du fait, autant que Platon et infiniment plus que les auteurs modernes – et l'utilisation du terme et de l'idée lors de la discussion du mouvement local en III, 9

à 11, n'a en soi rien de surprenant. La rupture se situe à un niveau beaucoup plus profond. La *phantasia* dont il s'agit ici n'a pour ainsi dire rien à voir avec celle définie *ex professo* dans la *sedes materiae* apparente, en III, 3. Son rapport à celle-là est un rapport d'homonymie ; ses déterminations et ses fonctions non seulement excèdent celles de l'autre mais apparaissent comme incompatibles avec elles ; à la fois sa « place » et son « essence » deviennent incertaines ; et, finalement, ce qui en est dit apparaît comme inconciliable non seulement avec ce que le traité a essayé de déterminer comme puissances de l'âme, mais avec ce que l'ensemble de l'œuvre d'Aristote a essayé de dégager comme détermination de l'être.

La doctrine conventionnelle de l'imagination seconde

Le traitement de l'imagination en III, 3 du traité peut être appelé, anachroniquement, conventionnel ; en découvrant l'imagination seconde, Aristote fixe en même temps ce qui deviendra les conventions d'après lesquelles à sa suite sera pensée, c'est-à-dire ne sera pas pensée, l'imagination. Aussi bien ce traitement peut paraître banal ou naïf au lecteur contemporain, dans la mesure où celui-ci ignore l'origine des « évidences » dont son esprit est rempli, ce que leur découverte a exigé et surtout la richesse débordante dans laquelle elle a été faite et dont la tradition a été appauvrissement, déformation et méconnaissance.

Dans le cas présent, deux remarques permettront peut-être de mieux mesurer ce qui était requis pour que même l'imagination seconde puisse être découverte et thématifiée. On peut douter qu'il y ait jamais eu une langue ignorant complètement la catégorie du « fictif » trivial – langue où il soit impossible de dire à quelqu'un, non pas « tu trompes » ou « tu mens », mais « tu inventes ». Mais en même temps, ce « fictif » trivial ou mineur n'a pas de statut

dans l'ontologie ou la pré-ontologie impliquée par la langue, il ne délimite aucune région des étants, il n'est qu'une variante inconsistante, affaiblie, de ce qui n'est pas. Et cela semble relié à la non-reconnaissance de l'imaginaire comme tel, au statut de *réalité* presque toujours accordé, dans la représentation archaïque, au rêve ou au délire, jusques et y compris dans les termes utilisés pour leur description (« cette nuit *j'étais* à tel endroit » ou « *j'ai vu* un tel »).

Par ailleurs, il faut se rappeler que, juste avant Aristote, Platon lui-même, constamment préoccupé par la *phantasia*, ne parvient cependant pas à la penser comme telle, que pour lui elle est un « mélange de sensation et d'opinion » pris dans la classe plus générale de l'*eikôn*, des icônes-images, essentiellement *imitation* à laquelle s'adjoint une fausse croyance portant sur le type de réalité de ses produits (voir l'excellente discussion de Jean-Pierre Vernant, « Image et apparence dans la théorie platonicienne de la *mimêsis* », *Journal de psychologie*, n° 2, avril-juin 1975, p. 133-160).

Cette conception de Platon sera explicitement critiquée et rejetée par Aristote. En commençant l'exposition de sa doctrine (de la doctrine « conventionnelle »), Aristote place aussitôt l'imagination parmi les puissances par lesquelles « l'âme juge – sépare, *krinei* – et connaît un être quelconque » (427a 20-21 ; 428a 1-4). D'entrée de jeu, il déclare que « l'imagination est autre que la sensation et la pensée (*dianoia*) » (427b 14-15). La distinction entre sensation et pensée est posée comme évidente : la sensation des sensibles propres est toujours vraie, et appartient à tous les animaux, cependant que la pensée peut aussi bien être fausse, et n'appartient qu'aux êtres doués de *logos* (427b 6-14). Or l'imagination diffère de la sensation, puisque la sensation est toujours puissance ou acte (vue ou vision), cependant qu'il y a des apparitions (*phainetai ti*) indépendamment de cette puissance ou acte – comme dans les rêves, ou les visions que l'on peut avoir « les yeux fermés ». La sensa-

tion est toujours présente mais non l'imagination. Enfin, les sensations sont toujours vraies, tandis que la plupart des produits de l'imagination sont faux (428a 5-16). — Mais l'imagination n'est pas non plus pensée et conviction (*noësis kai hupolepsis*). Elle ne peut pas appartenir à la pensée qui est toujours vraie, le *nous* et l'*epistèmè*, puisqu'il existe de l'imagination fautive. Elle ne peut pas être non plus pensée susceptible de vérité et d'erreur, à savoir opinion (*doxa*); car elle dépend de nous-même (*eph' hēmin*), nous pouvons la produire à volonté, comme ceux qui fabriquent les effigies (*eidolopoioantes*)^b, cependant qu'il n'est pas en notre pouvoir d'avoir ou non des opinions puisque « il est toujours nécessaire d'être dans le vrai ou dans le faux ». Et l'opinion, toujours nécessairement accompagnée de croyance (*pistis*), provoque immédiatement la passion ou émotion, ce qui n'est pas le cas de l'imagination (croire que telle chose est terrible provoque la terreur, l'imaginer simplement ne la provoque pas). Enfin, elle ne peut pas être, comme le pensait Platon, une complexion de sensation et d'opinion (*doxa*), puisque sensation et *doxa* portant sur le même objet peuvent être l'une fautive et l'autre vraie (le Soleil apparaît comme ayant un pied de diamètre, mais on le croit plus grand que la Terre habitée).

C'est en conclusion de cette discussion, à partir de la constatation que l'imagination est une espèce de mouvement, impossible sans la sensation, possible seulement pour des êtres sentants et pour des objets dont il y a sensation, et que l'acte de la sensation peut engendrer un mouvement lequel sera nécessairement semblable à la sensation, qu'Aristote parvient à la définition de l'imagination déjà

b. La leçon de tous les manuscrits est, mot à mot : « ... (car il est possible de faire être une image devant les yeux, comme ceux qui mettent [des images] en ordre mnémonique et fabriquent des effigies)... » (427b 18-20). La redondance de la phrase est évitée si on lit *kai hoi eidolopoioantes*, « et ceux qui fabriquent des effigies » — idée par ailleurs évidente.

mentionnée, comme « mouvement qui advient à partir de la sensation en acte ». Comme telle, elle pourra être cause de beaucoup d'actions et de passions pour l'être qui la possède, et sera susceptible aussi bien de vérité que d'erreur. Cette dernière possibilité est une conséquence directe de la dépendance, ici clairement présupposée, de l'imagination à l'égard de la sensation. Il y a sensation des sensibles propres (le blanc, le doux) qui est « toujours vraie » (et à cette occasion, pour la *seule* fois dans le traité, Aristote ajoute : « ou bien ne comporte qu'une erreur minimale », 428b 19). Il y a sensation de l'objet *avec lequel* vont les sensibles propres, dont les sensibles propres sont les comitants : cet objet blanc est perçu comme le fils de Cléon. Qu'il s'agisse d'un objet blanc est certain, mais peut-être n'est-ce pas le fils de Cléon. Enfin, il y a sensation des communs (par exemple mouvement, grandeur), à propos desquels les possibilités d'erreur sont les plus considérables (*cf.* la question de la grandeur apparente). Or, dit Aristote, la possibilité de vérité/erreur de l'imagination sera différente selon le genre de sensation qui en est l'origine. S'il s'agit de la première espèce de sensation (celle des sensibles propres), l'imagination sera vraie si la sensation est présente. S'il s'agit des deux autres, et que la sensation soit présente ou absente, l'imagination sera (ou : pourrait être, *eien*) fautive, et ce d'autant plus que l'objet sensible est éloigné (428b 17-30).

Ainsi, au bout de cette discussion, l'imagination apparaît comme placée sous la dépendance entière de la sensation, homogène à celle-ci et causée par elle (les deux déterminations étant, on le sait, métaphysiquement liées chez Aristote). Elle en apparaît comme le doublet superfétatoire ; et, telle qu'elle est présentée ici, elle semble ne posséder qu'une seule, et fort étrange, fonction : multiplier considérablement les possibilités d'erreur inhérentes à la sensation de l'objet comitant et à celles des communs.

Les difficultés de la doctrine conventionnelle

Certes, on ne saurait négliger la complexité du texte (dont le résumé qui précède fait nécessairement litière), son balancement et ses contradictions. Ils apparaissent clairement à propos de deux questions, à vrai dire cruciales. En premier lieu – et cela est tout à fait indépendant de la discussion et de la critique de toute conception de « parties » ou de « facultés » de l'âme – l'imagination, déjà ici, à la fois appartient à la pensée (427b 28-30 : « ... la pensée, autre que la sensation, est d'une part imagination, d'autre part conviction... » ; cf. Livre I, 1, 403a 7-10) et, comme on l'a vu, est *autre* que toute espèce de pensée. En même temps, on l'a vu aussi, elle est *autre* que la sensation, que toute espèce de sensation, et finalement se trouve en fait déterminée comme rien d'autre que *rémanence* (*emmenein*, 429a 4-5) de la sensation, écho affaibli et distordu, rétention d'« image » qui n'y ajoute, étrangement, qu'un négatif positif, une possibilité accrue d'erreur. Cette vue de l'imagination comme rémanence de la sensation est encore plus clairement affirmée dans le petit traité *Des rêves* (459a 23-459b 24 et 460a 31-b 27), contemporain ou postérieur au traité *De l'âme* (Aristote y renvoie explicitement à la définition de l'imagination donnée en III, 3 du traité : 459a 14-18). Ici, l'« appartenance » de l'imagination à la sensation est formulée moyennant le recours à la distinction aristotélicienne *esti / to d' einai* : « dans leur existence effective (*esti*) l'imagination et la sensation sont le même, mais leur essence (*to d' einai*) est autre (...) le rêve apparaît comme quelque phantasme (...) il est clair que rêver appartient à la sensibilité, et à celle-ci en tant que (*hèi*) elle est imagination » (459a 15-22). Dans le même sens vont des formulations comme (460b 16-18 et 461b 5-8) : « ce n'est pas selon la même puissance que l'instance principale [*sc.* de l'âme, *to kurion*] juge et que les phantasmes adviennent ».

En deuxième lieu, on ne peut taire les implications des critères mis en avant pour différencier la sensation de l'imagination, et l'imagination de la pensée – critères que j'ai rappelés plus haut. Aristote oppose la sensation, « toujours vraie », aux produits de l'imagination, « pour la plupart faux » (428a 11-12). Or cela pourrait différencier l'imagination de la sensation des sensibles propres (la seule qui soit toujours vraie), non pas de la sensation de l'objet comme comitant ou de la sensation des communs ; et, en fait, nombreuses sont les formulations où imagination et sensation des communs deviennent pratiquement indiscernables et parfois même sont identifiées. En outre, l'argument selon lequel la sensation serait toujours présente, tandis que l'imagination ne le serait pas (il est vrai que le sens du passage est peu clair), est difficilement compatible avec la définition centrale de l'imagination en III, 3. Si la sensation est toujours présente, elle ne peut l'être qu'en puissance et cela établirait une distinction non entre sensation et imagination, mais entre sensation en puissance et ce qui peut être en acte, que ce soit sensation ou imagination ; et l'on ne voit pas pourquoi la sensation en acte n'engendrerait pas toujours ce « mouvement » qu'est l'imagination – du moins chez les animaux qui en ont la possibilité de principe et laissant de côté « les fourmis, les abeilles ou les vers » (428a 10-11). Enfin, comment concilier la définition de l'imagination comme mouvement engendré par la sensation en acte avec l'argument invoqué pour la différencier de la *doxa*, selon lequel, contrairement à celle-ci, celle-là serait « en notre pouvoir » ? Il est en mon pouvoir d'ouvrir ou de fermer les yeux ; mais le mouvement engendré par la sensation en acte n'explique nullement, et semble plutôt exclure, mon pouvoir d'évoquer, une fois mes yeux fermés, tantôt la lagune de Missolonghi et tantôt celle de Venise.

Ces oscillations et contradictions s'expliquent lorsque l'on comprend qu'Aristote pense ici simultanément ou alternativement à *deux* manifestations ou réalisations de

l'imagination *seconde*, sans en expliciter et thématiser la différence. D'une part, à une résonance, à un doublet généralement déformé de la sensation ou *aura* l'entourant, indiscernable de la sensation des communs sinon même identique à celle-ci (*De la mémoire*, 450a 10-11 : « le phantasme est une affection de la sensation commune »), rétention et rémanence des « images » sensibles et donc au fondement de la mémoire – laquelle n'en serait qu'une « partie » ; cette imagination peut sans doute être pensée comme « déterminée » depuis la sensibilité. D'autre part, à la capacité d'évocation de telles images indépendamment de toute sensation présente, incluant un certain pouvoir de recombinaison (*cf.* les *eidolopoïountes*, les fabricants d'effigies^c ; mais Aristote y touche à peine), laquelle est « en notre pouvoir », donc relève, en langage moderne, d'une liberté ou spontanéité, et qui, voudrait-on même la penser comme « déterminée », par exemple par des « lois psychologiques » quelconques (rappelons que c'est Aristote qui le premier fixe ce que l'on a appelé par la suite les « lois de l'association des idées » par similitude, opposition ou

c. Ou les inventeurs et utilisateurs de procédés mnémotechniques, etc., cités dans le même passage. Il est tout à fait fondamental de constater qu'Aristote n'évoque à aucun moment de toute l'enquête (à l'exception près peut-être de la phrase discutée dans la note b, *supra*) à propos de la *phantasia* l'« art », la *technè* au sens le plus général, qu'il s'agisse de la *technè* bâtissant des maisons ou de la *technè poïètikè* par excellence, de l'art poétique comme nous disons. Il dira pourtant, dans la *Poétique* précisément, que c'est la capacité de « créer des mythes », plus que la versification, qui fait par excellence le poète tragique (1451b 26-27, *cf.* aussi 1450a 21-22). Cela – comme, du reste, l'essentiel de toute *technè* – ne se laisse guère emprisonner dans la *mimèsis*. Mais cet emprisonnement est nécessaire, du point de vue de l'ontologie « centrale » d'Aristote. Voir aussi, sur ce point, mes textes « Technique », dans *Les Carrefours du labyrinthe*, p. 224-226 [et coll. « Points Essais », p. 289-324], et « Valeur, égalité... », *ibid.*, p. 306-313 [« Points Essais », p. 325-413]. La liaison explicite de l'imagination et de l'art sera surtout élaborée au XVIII^e siècle – et aboutira, là encore, d'étrange façon, à Kant. Je reviendrai longuement sur tout cela dans *L'Élément imaginaire*.

contiguïté : *De la mémoire*, 451b 18-20), ne le serait certes pas dans son surgissement par le « mouvement de la sensation en acte » qu'elle reproduirait. Et, de toute évidence, c'est aux produits de celle-ci (de la capacité d'évocation) et non de celle-là (de la rémanence de la sensation) que se réfère le défaut de croyance (*pistis*).

L'imagination première

Tout cela constitue déjà une avancée décisive par rapport à Platon, un changement de l'espace dans lequel sont pensés la *phantasia* et le *phantasma*. Mais cette avancée apparaît comme presque négligeable, lorsque l'on tente de mesurer l'importance du bouleversement qu'Aristote opère, implicitement, dans les chapitres 7 et 8, puis 9 à 11, du Livre III. Ici, l'imagination à laquelle pense Aristote, qu'il découvre sans la nommer et sans la thématiser, est d'un ordre radicalement différent. (Dans les pages qui suivent, ma discussion se limite aux chapitres 7 et 8 du Livre III et ne fait qu'occasionnellement appel aux chapitres 9 à 11.)

Si « l'âme ne pense jamais sans phantasme », il est clair que l'on ne peut plus dire qu'imaginer est en notre pouvoir, et pas davantage qu'il s'agit, dans l'imagination, d'un mouvement engendré par la sensation en acte. Est-ce que penser est « en notre pouvoir » ? Non, nous pensons – ou avons une opinion, *doxazein* – toujours (hors le sommeil ou, peut-être, la maladie) : « avoir une opinion n'est pas en notre pouvoir ; car il est nécessaire d'être dans l'erreur ou la vérité » (427b 21). Donc, il y a *toujours* phantasme, nous imaginons *toujours*. Et certes, en même temps, nous pouvons penser tel objet plutôt que tel autre. Nous pouvons donc aussi mobiliser tel phantasme (ou tel genre de phantasme) plutôt que tel autre. Donc nous pouvons toujours avoir et même nous avons toujours nécessairement phantasme, indépendamment d'un « mouvement de la sensation

en acte ». L'affirmation que l'âme ne pense jamais sans phantasme pulvérise les déterminations conventionnelles de l'imagination (celles de III, 3) et rend insignifiant l'horizon où elles avaient été posées.

Mais que signifie l'idée que l'âme ne pense jamais sans phantasme ? Et sans *quel* phantasme ?

La présentation de l'objet de pensée

A cette question, le chapitre III, 8 donne une première réponse – qui est en vérité double. « Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la forme » ; « les phantasmes sont comme des sensations, mais sans matière » ; « il est nécessaire chaque fois que l'on pense de contempler en même temps quelque phantasme ». Ici le phantasme, image *in absentia* de l'objet sensible, fonctionne comme substitut ou représentant de celui-ci. En langage moderne, la pensée implique la *re-présentation* (*Vertretung*) de l'objet pensé par sa représentation (*Vorstellung*), qui est comme la sensation, mais sans l'acte de la présence effective de l'objet. Présentation dans et par laquelle peut être donné tout ce qui appartient à la *forme* de l'objet, au sens le plus général du mot forme, soit tout ce qui de l'objet peut être pensé ; donc, le tout de l'objet *sauf* sa « matière », laquelle est, de toute façon, la limite du pensable, dans laquelle, lorsqu'elle est prise comme matière absolument, il n'y a rien à penser.

La présentation des abstraits. Séparation et composition

Mais aussi, « puisque aucune chose n'est, semble-t-il, ayant-été-séparée et à côté des grandeurs sensibles, les intelligibles sont dans les formes sensibles », aussi bien les abstraits que les relations (*hexeis kai pathè*) ; l'on ne peut rien apprendre ni comprendre sans aucune sensation, et « il

est nécessaire, chaque fois que l'on pense, de considérer en même temps quelque phantasme ». Par conséquent, phantasme et imagination sont ce qui permet la *séparation* – et aussi la *composition*, soit la synthèse. Les intelligibles sont dans les formes sensibles; l'intellection des intelligibles présuppose la donnée de telle forme sensible comme séparée (c'est-à-dire comme elle n'est jamais donnée en réalité et en acte). Analyse et synthèse, abstraction et construction, présupposent l'imagination. Il n'y a ici aucune « interprétation » du texte : Aristote avait déjà expliqué que « les formes sont pensées dans les phantasmes » (431b 2), et explicité ce qu'il entendait par là. Comment pense-t-on les abstraits ? Lorsque l'on pense le [nez] camus en tant que [nez] camus, on ne le sépare pas de la matière; mais, lorsque l'on pense en acte le concave – le concave comme tel –, on le pense sans la chair dans laquelle il existe. De même, les objets mathématiques – qui ne sont jamais séparés de la matière –, on les pense comme séparés, lorsque l'on pense les abstractions (431b 12-19). On ne peut jamais *sentir* du courbe sans matière; or, penser le courbe *comme* courbe, c'est le séparer de la matière où il se réalise et qui n'a rien à voir avec le courbe comme tel; mais on ne peut pas penser le courbe sans « sentir » le courbe, sans présence ou présentation du courbe; cette présentation – « comme une sensation, mais sans matière » – est assurée par la *phantasia*, elle se réalise dans et par le *phantasma*. L'imagination qu'a ici en vue Aristote est donc *abstraction sensible*, abstraction dans le sensible fournissant l'intelligible.

L'abstraction c'est l'*aphairêsis*, la soustraction ou séparation. Le *phantasma* est une sensation abstraite, à savoir séparée; soustraite ou séparée de la matière de l'objet, mais aussi bien séparée ou séparable des autres « moments » de la forme de l'objet (je peux me représenter un ensemble de boules en tant qu'il s'agit de boules, en tant qu'elles sont rangées de telle ou telle façon, en tant qu'elles figurent tel nombre). La *phantasia* est donc pouvoir séparateur dans le

sensible, puissance abstractive présentifiant l'abstrait, facteur universalisant ou généricisant (mais toujours dans la figure) du donné. (Et c'est évidemment parce qu'elle est séparatrice qu'elle est universalisante.) La même idée est exprimée dans le petit écrit *De la mémoire* : « On a déjà parlé de l'imagination dans les écrits concernant l'âme, et on y a dit qu'il n'est pas possible de penser sans phantasme ; car il arrive la même chose dans le penser que dans le tracer [d'une figure] ; en effet, dans ce cas aussi, bien que n'ayant nullement besoin que la grandeur du triangle soit déterminée, nous traçons [un triangle] déterminé selon la grandeur ; et de même celui qui pense, même s'il ne pense pas une grandeur, pose devant ses yeux une grandeur, et ne la pense pas en tant que grandeur. Et, s'il s'agit de la nature des quantités, mais des quantités indéterminées, il pose une quantité déterminée, mais la pense seulement en tant que quantité » (449b 30-450a 6).

Cette séparation est, au niveau de ces considérations, indissociable de la composition, l'abstraction de la construction, la division de l'unification. Parlant auparavant de l'intellection, Aristote disait : « là où sont et l'erreur et le vrai, il y a déjà une certaine composition de noèmes comme étant un », et, après avoir discuté cette idée et constaté que « l'erreur est toujours dans la composition », il ajoutait : « il est tout autant possible d'appeler tout cela [*sc.* les opérations de composition] division » (III, 6, 430a 27-b 3). Et cela est évident. Non seulement l'ordre dans lequel nous parcourons la chaîne des séparations et des compositions n'a pas d'importance intrinsèque, mais, beaucoup plus essentiellement, toute position de l'un est en même temps division et toute division pose à nouveau, et de multiples façons, l'un. Cependant, il concluait alors, dans ce chapitre 6, que « ce qui fait l'un, c'est chaque fois le *nous* », la pensée (430b 5-6). Or, parlant du mouvement local, du désir et de l'action dans le chapitre 11, Aristote impute aussi à l'imagination le pouvoir d'unifier : « elle peut faire un

phantasme à partir de plusieurs » (434a 9-10). Et certes, dans ce dernier passage, il s'agit de l'imagination délibérative (*bouleutikè*), identique à l'imagination rationnelle/calculante (*logistikè*, 433b 29) et opposée à l'imagination sensible (*aisthètikè*, *ibid.*). L'introduction si tardive de cette nouvelle distinction, que l'on ne peut que tenir pour capitale, laquelle pourtant n'est ni argumentée ni même précisée, et qui est signifiée par deux termes différents (*bouleutikè/logistikè*), proches mais nullement synonymes, témoigne encore une fois de la rupture qui survient, au milieu du Livre III, pour ce qui est de l'imagination ; d'autant que peu auparavant, au début de sa discussion de ce qui est, chez les animaux, à l'origine du mouvement, Aristote avait de nouveau placé l'imagination du côté du *nous* : « il apparaît que ces deux-là sont origines du mouvement, soit le désir, soit le *nous*, si l'on pose l'imagination comme une sorte de pensée » (*noèsin tina*, III, 10, 433a 9-10). Mais pour ce qui est de la fonction unifiante de l'imagination, l'implication est évidente : impossible de parler d'action sans « délibération » concernant l'avenir, et de « délibération » sans imagination – soit, sans position/présentation de plusieurs (au moins deux : 434a 8) ensembles d'« images » composées et unifiées de ce qui n'est pas là.

Le Schématisme aristotélicien

La *phantasia* est donc condition de la pensée, en tant qu'elle seule peut présenter à la pensée l'objet, comme sensible sans matière. Elle l'est également, en tant qu'elle sépare, dans la forme de l'objet, les « moments » différents de cette forme et peut les présenter comme abstraits, soustraits du reste : la triangularité séparée non seulement de la « matière » du triangle mais de sa dimension ; la quantité séparée de ce dont elle est quantité et de son être-quantité-déterminée (le « combien »). Cette fonction séparatrice,

abstractrice est indissociable (n'est que l'autre face) de sa fonction unificatrice, composante. Mais il y a plus dans la phrase « et lorsque l'on pense (*theôrei*) il est nécessaire de contempler (*theôrein*) en même temps quelque phantasme ». Ce plus considérable est ce qu'il faut bien appeler, négligeant le risque de l'accusation de rétro-lecture, le Schématisme aristotélicien. Le passage cité ne livre le sens qu'il contient en puissance que lorsqu'on comprend qu'il forme le chaînon intermédiaire entre la discussion de la pensée des indivisibles selon la forme, soit des essences, menée en III, 6, et les formulations de l'écrit *De la mémoire* dont j'ai déjà cité une partie.

Avant la nouvelle invasion de la question de l'imagination, en parlant du *nous* et des problèmes que pose la pensée des indivisibles, Aristote écrit : « Ce qui est indivisible, non pas selon la quantité, mais selon l'*eidōs*, il [le *nous*] le pense dans un temps indivisible et par l'indivisible de l'âme. Et ce par quoi il le pense et le temps dans lequel il pense sont divisibles par comitance, et non pas comme les continus ; il pense en effet en tant qu'ils sont indivisibles ; car même en ceux-ci [*sc.* le temps où il est pensé et le pouvoir par lequel il est pensé], il est quelque chose d'indivisible, bien que sans doute non séparé, qui fait que le temps est un et la longueur une. Et cela est également dans tout continu, temps aussi bien que longueur » (III, 6, 430b 14-20).

Limitons-nous au seul problème du temps. La pensée de l'indivisible selon la forme, de l'*eidōs*, est faite, doit être faite, dans un temps indivisible. Penser une *ousia*, ce n'est pas inspecter successivement des termes ou éléments en lesquels on pourrait la décomposer, précisément parce qu'elle ne se laisse pas décomposer ainsi. Cependant, le temps « effectif » dans et par lequel l'âme pense est toujours du temps – continu et divisible (en puissance) indéfiniment.

Aristote essaie d'abord de réduire, si l'on peut dire, la difficulté moyennant son idée fondamentale de la comitance :

il se trouve que l'âme ne pense que dans et par le temps et que le temps est divisible, mais cela est comitant, ici donc extrinsèque, n'affecte pas l'essence de ce qui est en cause – la pensée de l'essence. Mais cela ne lui suffit pas, et pour cause. Si le temps (ou la longueur) n'étaient *que* continuité et divisibilité en puissance (rappelons que pour Aristote la continuité signifie la divisibilité indéfinie : *Physique*, VI, 1, 231a 24-25), l'énigme d'une pensée indivisible dans et par un temps divisible resterait entière. Le *en tant que* (le nous pense les indivisibles par un pouvoir de l'âme et dans un temps *en tant que* ceux-ci sont indivisibles) doit avoir quelque part un point d'appui. Il introduit donc l'idée qu'il y a quelque chose d'indivisible (bien entendu, indivisible même en puissance) dans le temps – mais non séparé. Ce quelque chose est *ho poiei hēna ton chronon kai to mēkos* – ce qui fait que le temps est un et la longueur une.

Mais est-ce là une solution ? Ce qui fait l'unité du temps, ce par quoi le temps est un, doit être là bien entendu de part en part, tout le temps et dans tout temps, puisque c'est ce qui fait qu'il n'y a jamais, en tout et pour tout, qu'un seul temps. De même que doit être là tout le temps ce qui fait la divisibilité indéfinie du temps. Or, ce même temps doit fonctionner tantôt *en tant que* ce qui permet la pensée des divisibles, tantôt *en tant que* ce qui permet la pensée des indivisibles. Il subsiste donc, ici encore, une question du fondement de la possibilité de l'abstraction-séparation, permettant de « soustraire » du temps tantôt l'une, tantôt l'autre de ces composantes non séparées. Mais il y a plus encore. La composante catholique de tous les temps « particuliers », au fondement de l'unité et de l'unicité du temps, l'unifiant du temps ne peut pas, comme tel, fonder l'indivision de l'intellection des indivisibles. Ce qui est requis pour celle-ci, c'est une unité des *segments* du temps – de *tel segment* du temps – permettant de poser tel segment en tant qu'essentiellement un et indivisible, et de considérer aussi bien sa divisibilité « interne » *que* son inclusion logique-

ment et réellement infracturable dans l'Un du temps comme simplement comitantes, extrinsèques, non essentielles. Une telle unité par-delà deux contradictions ou impossibilités, on ne la trouvera ni dans la physique ni dans la logique – ni dans la sensation comme telle, ni dans le raisonnement.

La question n'est pas, en vérité, résolue et l'on peut voir ici la limite des possibilités de la perspective « intellectualiste », si j'ose dire, des chapitres 4 à 6 du Livre III traitant du *nous*, et, sans doute, le mobile sourd qui pousse Aristote, dans les deux chapitres qui suivent (7 et 8), à réintroduire la *phantasia*. En effet, des éléments de la réponse se trouvent dans le passage central de III, 8 cité au début de ce texte, et dans l'écrit *De la mémoire*.

« Jamais l'âme ne pense sans phantasme. » « Le noétique pense les *eidè* dans les phantasmes. » « Il est nécessaire, lorsque l'on pense, de contempler en même temps quelque phantasme. » « Mais alors, qu'est-ce qui différenciera les premiers noèmes des phantasmes ? Ou bien [ces premiers noèmes] ne sont pas des phantasmes, mais ne sont pas non plus sans phantasmes » (*De l'âme*, III, 7 et 8).

« Il est impossible de penser sans phantasme ; car il arrive la même chose dans le penser que dans le tracer [*sc.* d'une figure] ; en effet, dans ce cas aussi, bien que n'ayant nullement besoin que la grandeur du triangle soit déterminée, nous traçons [un triangle] déterminé selon la grandeur ; et de même celui qui pense, même s'il ne pense pas une grandeur, pose devant ses yeux une grandeur et ne la pense pas en tant que grandeur. Et, s'il s'agit de la nature des quantités, mais des quantités indéterminées, il pose une quantité déterminée, mais la pense seulement en tant que quantité. Et pour quelle raison il n'est pas possible de penser quoi que ce soit sans le continu, ni de penser sans le temps ce qui n'est pas dans le temps, c'est une autre discussion (*logos allos*). Mais l'on connaît, nécessairement, la grandeur et le mouvement par le même par lequel nous connais-

sons aussi le temps ; et le phantasme est une affection du sens commun ; il est donc clair que la connaissance de ceux-là [sc. de la grandeur, du mouvement et du temps] se fait par la sensibilité première (*tôi prôtôi aisthêtikôi*) ; et la mémoire, même celle des intelligibles, n'est pas sans phantasme ; de sorte qu'elle [la mémoire] appartiendrait au noétique par comitance, mais en elle-même (*kath' hautô*) elle appartiendrait à la sensibilité première » (*De la mémoire*, 449b 31-450a 13).

On remarquera que, dans ce dernier passage, Aristote identifie, comme je l'ai déjà noté plus haut, l'imagination au « sens commun » (sensation des communs) et inclut les deux dans la « sensibilité première », autrement dit élémentaire ou originaire. Comme dans chacune des deux éditions de la *Critique de la Raison pure* et à travers les deux, la « place » de l'imagination n'arrive pas à être déterminée. Mais l'importance de ce passage est ailleurs.

« Il n'est pas possible de penser sans le temps ce qui n'est pas dans le temps. » Aristote ne dit pas qu'il est impossible de penser ce qui n'est pas dans le temps sans *être* soi-même dans le temps – assertion évidente et sans intérêt. Il dit qu'il est impossible de penser ce qui n'est pas dans le temps *sans le temps* – sans mise à contribution de quelque chose du temps, sans appui pris sur quelque chose du pensé du temps. Pour quelle raison il en est ainsi, cela relève, dit-il, d'une autre discussion (*allos logos*). Cette autre discussion n'est menée nulle part. Si nous pouvons, sans arrogance, prendre le risque de l'entamer à sa suite, nous devons rassembler ces éléments épars, et tenter de faire passer à l'*energeia* ce que nous percevons, peut-être à tort, peut-être parce que nous avons lu Kant, qu'Aristote n'avait pas lu, mais lequel avait lu Aristote, comme la *dunamis* du texte.

L'âme connaît, moyennant la « sensibilité première » – élémentaire, originaire – temps, grandeur, mouvement. Cette « sensibilité première », comme toute sensibilité pour Aristote, n'est pas « passivité » ou « réceptivité », mais

puissance. On peut remarquer superficiellement qu'il n'est pas pour Aristote d'*a priori* au sens de Kant (ou d'anamnèse au sens de Platon), mais il faut surtout rappeler que, à ce niveau, la distinction *a priori* - *a posteriori* n'a aucun sens dans la perspective aristotélicienne. Tout est *a posteriori* (puisque « sans sensation on ne peut rien apprendre ni comprendre »), et tout est *a priori* (puisque « l'âme est en puissance tous les êtres » et que « la sensation est, d'une certaine manière, les sensibles »). Le sensible n'est, pleinement, que dans et par la sensation, laquelle est actualisation de deux puissances, celles de l'âme comme sentante et de l'objet comme sensible – de même que l'intelligence en acte est *holôs*, pleinement, les intelligibles (431b 16-17; cf. aussi 431a 1-2).

L'âme connaît, donc, moyennant la sensibilité première, temps, grandeur, mouvement. Et, sans ceux-ci, il n'est possible de rien penser. Or ceux-ci sont *aussi* des phantasmes. Cette assertion, implicite dans le texte, doit être explicitée pour que fasse sens l'enthymème^d de 450a 9-12 : « Mais l'on connaît nécessairement la grandeur et le mouvement par le même par lequel nous connaissons aussi le temps [*à savoir, par ce qui fait être des phantasmes*]; et le phantasme est une affection du sens commun; il est donc clair que la connaissance de ceux-là [de la grandeur, du mouvement et du temps] se fait par la sensibilité première. » Sans le phantasme d'un temps, impossible de penser le hors-temps. Sans le phantasme du continu, impossible de penser ce qui, indivisible selon l'*eidos*, n'a rien à voir avec le continu/discontinu.

Il n'y a pas du pensé sans du phantasmé. Penser les intelligibles exige de contempler quelque phantasme. Mais cela

d. Ici, comme plus bas, j'utilise le terme *enthymème* dans le sens moderne (qui a prévalu depuis Boèce) : syllogisme dont plusieurs propositions restent implicites ou sous-entendues, et non pas dans le sens qu'Aristote lui-même lui avait donné : « syllogisme à partir des probables (*eikotôn*) », *Premiers Analytiques*, L. II, 2770a 10.

exige également de penser aussi le temps – donc de tenir sous les yeux quelque phantasme du temps. Cela est également vrai des indivisibles. Leur pensée implique un phantasme, spécifique sans doute chaque fois à l'indivisible considéré, mais aussi quelque phantasme du temps qui présentifie – ou rend sensible, pour rester au plus près des expressions d'Aristote – l'*indivision*, alors même que le temps est essentiellement divisible *et que* « ce qui le fait un » n'est pas « séparé » du temps, et doit être ici contemplé-pensé moyennant à la fois une séparation-abstraction-soustraction *et* une fracture, celle qui permet de faire de la figure d'un *segment* du temps la figure de l'indivision comme telle. (La situation, et les problèmes, sont analogues lorsque le phantasme d'une quantité déterminée permet de penser la quantité comme telle et comme indéterminée.)

Nous sommes certainement à la limite des implications du texte – d'aucuns diront, très au-delà de cette limite – et il n'est guère possible de continuer d'avancer sous le masque du commentaire ou de l'interprétation. Notons seulement que le texte d'Aristote porte l'exigence d'un phantasme du temps qui doit être unification d'un temps donné, défini, comme présentation de l'indivision de ce qui n'est pas dans le temps. *Nous* ne pouvons penser cela que comme phantasme/figure présentifiant la permanence comme telle. Ce qui présentifie – et le terme devient maintenant franchement inadéquat : ce qui représente, ce qui *est là pour* – le hors-temps a affaire avec le phantasme/figure de ce qui est *là tout le temps*, l'unifiant du temps. La pensée des intelligibles, des immuables, des hors-temps, ne peut pas être, pour Aristote, « sans le temps » – sans se figurer dans et par le continu et le temps (et sans doute aussi, dans le discret : continu et discret sont indissociables). Impossible de ne pas se rappeler que, non pas au plan de la pensée, mais au plan de l'être, Platon assignait au temps une fonction analogue dans ce que l'on peut appeler son Schématisme ontologique. Pour imprimer au monde « la plus grande similarité

possible » à son Paradigme éternel, pour approcher « le plus possible » « la nature éternelle » du Vivant, le Démonstrateur du *Timée* (37c-38b) invente le temps comme « image mobile de l'éternité (...) de l'éternité immobile qui demeure dans l'un, image mobile selon le nombre ». Chez Platon aussi, quoique à un autre niveau, le non-temps est présenté-figuré par le temps, et bien entendu le temps n'« est » que comme cette présentation-figuration du non-temps. C'est pourquoi, depuis lors et jusqu'à maintenant, son contenu ne peut être que Répétition.

Phantasme et noème

Dans le Schématisme aristotélicien le rôle et la fonction de l'imagination sont beaucoup moins précis, mais aussi beaucoup plus vastes que dans le Schématisme kantien. Le phantasme n'est pas simplement médiation entre les catégories et le donné *empirique*. Il est support de toute pensée, y compris la pensée des abstraits, des relatifs, des intelligibles, des formes indivisibles^e. Et cela crée une aporie cruciale, par rapport à l'assertion, centrale et fondamentale pour Aristote, de l'accès direct et immédiat du *nous* à l'essence. Assertion formulée avec force dans le traité *De l'âme*, à la fin de III, 6, juste avant les passages où la question de l'imagination envahit de nouveau le texte : « Et toute énonciation dit quelque chose de quelque chose (*ti kata tinos*), comme l'affirmation, et est toujours vraie ou fausse. Et le *nous* est vrai, non pas toujours, mais lorsqu'il pense le ce qu'est selon le ce qu'il était à être, non pas lorsqu'il pense quelque chose de quelque chose ; et comme la

e. Je peux simplement indiquer ici que cette constatation, qui est comme la limite ou l'horizon du texte d'Aristote, est le point de départ de l'enquête sur l'imagination radicale (*subjective*) dans *L'Élément imaginaire*.

vue du [visible] propre est vraie, mais quant à savoir si la chose blanche est un homme ou non, la réponse n'est pas toujours vraie, de même en va-t-il de tout ce qui est sans matière » (430b 26-31).

Cette aporie est portée directement par le texte du *Traité*, et les phrases des chapitres 7 et 8 citées au début de ce texte l'attestent avec éclat. « L'âme ne pense jamais sans phantasme » : donc, même la pensée du « ce qu'est selon le ce qu'il était à être », de l'*ousia*, ne peut pas se faire sans phantasme. Les dernières lignes du chapitre 8 montrent qu'Aristote a pleine conscience de la difficulté et que, ici encore, il ne l'escamote pas. « L'imagination est autre que l'affirmation et la négation ; car c'est une complexion de noèmes que le vrai ou l'erreur. Mais qu'est-ce qui différenciera alors les premiers noèmes des phantasmes ? Ou bien [faut-il dire que] ce ne sont pas des phantasmes, mais pas non plus sans phantasmes. »

Le vrai et le faux sont complexion de noèmes. Plus précisément : *ce* vrai et *ce* faux dont il s'agit ici, propriétés de l'énonciation (*phasis*), résultent de la complexion de noèmes. Sans doute aussi, une complexion de noèmes est un (autre) noème. La pensée discursive produit des noèmes par complexion de noèmes. Inversement, un noème donné peut être analysé en d'autres noèmes. Cette analyse doit trouver un terme, parvenir à des noèmes inanalysables, à des premiers noèmes. En quoi donc ceux-ci seront-ils différents des phantasmes ? Ou bien faut-il dire plutôt que ce ne sont pas des phantasmes, mais qu'ils ne peuvent pas être non plus sans phantasmes ?

Pourquoi les premiers noèmes pourraient-ils être des phantasmes ? Mais que pourraient-ils être d'autre ? Que sont les premiers noèmes ? Des interprètes (comme Ross) ont voulu voir dans les « premiers noèmes » les noèmes les « moins abstraits », les plus proches de la sensation. Mais, s'il s'agissait de cela, Aristote aurait-il senti le besoin d'ajouter qu'ils ne sauraient exister sans phantasmes, ce qui devient,

dans ce cas, presque une platitude, et ne ferait que répéter, sans rien y ajouter, ce qu'il avait déjà dit dix lignes plus haut ? Après avoir écrit que les intelligibles sont dans les formes sensibles, de sorte que l'on ne peut rien apprendre ni comprendre sans sensation, et que, les phantasmes étant comme des sensations mais sans matière, il est nécessaire lorsque l'on pense de contempler toujours quelque phantasme, serait-il revenu sur la question pour affirmer que le noème « rouge » ne peut exister sans le phantasme « rouge » ?

Mais de toute manière, qu'ils soient moins abstraits ou plus abstraits, les noèmes sont des complexions de noèmes. Et tout noème que je pense, dit Aristote, je le pense en considérant en même temps « quelque phantasme ». Je sais que ce n'est pas qu'un phantasme – pourquoi ? Parce que je peux l'analyser en noèmes. Soit un triangle. Je ne peux le penser sans un phantasme – une image, représentation, ou « intuition pure » du triangle. Mais le triangle n'est pas *que* ce phantasme. Il est aussi un noème, ce qui se traduit par ceci, qu'il peut être « analysé » en d'autres noèmes (ou « composé » moyennant ceux-ci), soit être défini : figure plane rectiligne fermée à trois côtés. Trois : un et un et un. Mais est-ce que *figure* et *un* sont analysables (ou composables) ? En quoi le noème *figure* diffère-t-il du phantasme *figure* ? En quoi le noème *un* diffère-t-il du phantasme *un* ?

Les intelligibles sont dans les formes sensibles. Il n'y a accès à l'intelligible que sur le corps du sensible. Mais l'âme n'a pas besoin que le sensible soit là, « en personne », pour y penser l'intelligible : la présence en acte de la matière de la sensation comme telle n'apporte rien à la pensée. Plus même : « la matière est inconnaissable en elle-même » (*Métaphysique Z*, 10, 1036a 8), ce n'est pas la matière de la sensation comme telle qui pourrait être pensée. La solution est fournie par l'imagination : il faut et il suffit qu'il y ait « comme » (*hōsper*) une sensation, et qu'elle soit sans matière. Il faut et il suffit que le sensible

soit représenté par le phantasme. De telle sorte que le phantasme est nécessairement (*anankèi*) là, lorsqu'il y a pensée ; la pensée est en même temps et du même coup (*hama*) contemplation du phantasme. Ainsi, sur le corps incorporel du phantasme, l'âme peut procéder à la séparation des intelligibles – à partir de quoi la pensée peut commencer son propre travail de complexion, synthèse, attribution, du *ti kata tinous*. Par quoi elle a effectivement commencé n'a évidemment guère d'importance ; il se peut qu'elle découvre que tel noème « abstrait » (= séparé) directement du phantasme peut et doit être recomposé à partir de noèmes plus élémentaires. De toute façon, elle devra s'arrêter quelque part, aboutir à des premiers, ou derniers, noèmes.

Que sont ces noèmes, et en quoi diffèrent-ils des phantasmes ? La question ne prend son sens qu'en supposant que nous savons en quoi les noèmes intermédiaires ne sont pas des phantasmes. Or, ceux-ci aussi sont toujours accompagnés de phantasmes – mais ils sont analysables en d'autres noèmes. C'est la seule différence. Sous peine de se perdre à l'infini, à savoir dans l'indéterminé, cette analyse doit s'arrêter quelque part. Il *doit* y avoir des noèmes inanalysables ; ce qui veut dire, aussi, indéfinissables. Comment en faire alors la différence d'avec les phantasmes ? Ce sont les termes dont il n'y a ni définition, ni pensée discursive possible.

Et c'est de termes [*horoi*] en effet que parle Aristote dans le passage connu de l'*Éthique à Nicomaque* : « Des termes premiers et des derniers, il y a *nous* et non pas *logos* » (VI, 12, 1143a 35) – je traduis : saisie pensante, et non intellection discursive. Ces termes, il les appelle les *simples* (*hapla*) dans la *Métaphysique* : « Il est donc clair qu'il n'y a ni recherche ni enseignement portant sur les simples, et que leur quête est d'un autre genre » (Z, 17, 1041b 9). Le *logos* est dans et par la complexion (*sumplokè*), il est complexion. Les termes premiers et les derniers ne peuvent pas être engendrés par la complexion. Synthèse et analyse ne peu-

vent avoir lieu qu'au milieu de la chaîne du *logos*; ses deux extrémités doivent être fixées, et données, autrement. Le *logos* ne peut pas fournir les termes extrêmes, puisque son opération les présuppose. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote rapporte au *nous* la possibilité de ces termes extrêmes. Dans le traité *De l'âme* leur situation est devenue plus obscure. Certes, la partie principale du traité, qui expose la doctrine conventionnelle, éclaircit et précise de manière parfaitement cohérente avec l'enseignement du reste du *Corpus* la nature de ces termes extrêmes et des pouvoirs corrélatifs de l'âme : à l'une des extrémités, la sensation des sensibles propres, toujours vraie; à l'autre, le *nous*, la pensée lorsqu'elle a affaire avec ce que j'ai appelé ailleurs son *pensable propre*, l'essence, le « ce qu'est selon le ce qu'il était à être », pensée elle aussi toujours vraie. Entre ces deux rocs, les flots incertains de la sensation des communs, de l'imagination, de la pensée attributive (*ti kata tinou*), où le vrai et le faux sont également possibles. Mais, dans les passages excentriques et explosifs du traité que je discute ici, l'organisation est tout autre. « Jamais l'âme ne pense sans phantasme. » La proposition est universelle, absolue, sans restriction. On contemple toujours nécessairement quelque phantasme, lorsque l'on pense. La question de la nature des termes extrêmes, des termes qui précèdent toute discursivité, toute complexion de noèmes, surgit alors inéluctablement de nouveau, et dans un horizon autre, où la réponse précédente n'aurait plus, n'a plus de sens. Dans ce contexte, les termes extrêmes ne peuvent plus être les couleurs et les sons d'un côté, les essences de l'autre. Ce qui reste certain, c'est que ces termes « précèdent » toute discursivité. Ou bien ce sont des phantasmes; ou bien ils ne peuvent pas être sans phantasmes. De toute façon, la saisie doit se faire à la fois, *hama*, dans l'universalité, ou mieux la généricité, et la figure. Et n'est-ce pas, après tout, évident? Que l'un, par exemple (ou la *figure*), ne soit pas vraiment pensable (essayez donc de le « penser » et de dire ce que

penser l'un veut dire), mais figurable/imaginable/représentable, condition impensable de toute pensée, qui n'est donnée que comme figure figurante, souffre à peine une discussion. Platon le savait déjà : mais il le disait « visible » – visible « dehors », « au-delà », « là-bas » (*ekei*). Aristote dit en fait : oui, l'un est « visible », mais « dedans », *dans* l'âme – moyennant un phantasme, avec un phantasme ou *comme* un phantasme. *L'un est-il phantasme ?* Peut-être. Mais que faire, alors, de l'affirmation répétée d'Aristote : l'un et l'être c'est le même ?

On doit noter en passant qu'ici encore la problématique du Schématisme resurgit, et beaucoup plus fortement. Que les premiers noèmes ne sont pas sans phantasmes ne peut pas vouloir dire : sans phantasmes quelconques, n'importe lesquels. Les premiers noèmes ne peuvent être sans phantasmes *homologues* ou *correspondants*. Mais qu'est-ce qu'un phantasme qui correspond à un « premier noème », ou lui est homologue ? Que peut signifier l'« homologie » ou la « correspondance » d'un phantasme et d'un « premier noème » ?

Duplication et vacillation du vrai

Un blanc qui ne s'oppose pas au noir est-il le même blanc que celui qui s'oppose au noir ? Une lumière qui ne produirait jamais de l'ombre, est-ce la même lumière que celle qui ne peut rien éclairer sans faire aussitôt surgir une ombre ?

Dans le traité *De l'âme* (et ailleurs, mais c'est du traité que je parle ici), le mot suprême *alèthès* (vrai) porte deux significations, presque sans rapport l'une avec l'autre.

La sensation des sensibles propres est « toujours vraie ». Cette sensation vraie ne s'oppose pas à une sensation fautive : *il ne peut pas y avoir* de sensation (des sensibles propres) qui soit fautive (il est facile de montrer que la sensation

« pathologique » ne crée pas de problème à cet égard dans la perspective d'Aristote). — La pensée par le *nous* de ses pensables propres, des essences, est « toujours vraie », elle ne s'oppose pas à une pensée des essences fausse; *il ne peut pas y avoir* de pensée des essences qui soit fausse. Sensation des propres et pensée des propres sont toujours vraies; elles sont ou elles ne sont pas, mais, si elles sont, elles n'ont qu'une seule modalité d'être, et l'on peut dire indifféremment qu'elles sont ou qu'elles sont vraies. Leur être est coactualisation d'un pouvoir de l'âme et d'une puissance de l'objet, qui se fait ou ne se fait pas, mais, étant unique, ne peut pas se faire « mal » ou « faussement ».

Tout autre est le cas de la sensation des communs, de la sensation de l'objet comitant, de l'imagination seconde, de l'opinion, de l'intellection attributive (*ti kata tinou*). Elles peuvent toujours être soit vraies, soit fausses, et sont nécessairement l'un ou l'autre. Ce vrai-ou-faux n'est pas, comme le vrai de la sensation ou de la pensée des propres, *être simple* ou *être des simples* (*hapla*); il est une *propriété* de composition, de complexion, de synthèse. « Donc, la pensée des-indivisibles concerne ces choses à propos desquelles l'erreur n'est pas. Mais, là où sont et l'erreur et le vrai, il y a déjà une certaine composition de noèmes comme étant un. (...) Car l'erreur est toujours dans la composition... » (III, 6, 430a 25-b 2). « Car c'est une complexion de noèmes que le vrai ou l'erreur » (III, 8, 432a 11-12).

Avant d'aller plus loin, réglons deux points mineurs. En même temps qu'il dit que c'est dans la composition de *noèmes* que se trouve le vrai-ou-faux, Aristote parle très fréquemment de la sensation des communs ou de l'imagination comme vraie-ou-fausse. Il est clair que cette utilisation du terme est très large, ce qu'on appellerait un abus de langage. La perception du Soleil comme ayant un pied de diamètre ne devient « erreur » que traduite en noèmes et avec adjonction de la *pistis*, de la croyance, de la thèse : il en est ainsi. En disant que tel produit de la sensation des communs ou de

l'imagination est faux, Aristote veut dire qu'affirmer la complexion de noèmes correspondante serait une erreur.

Par ailleurs, nous ne discutons pas ici du critère de la vérité et de l'erreur de ce qui peut être vrai-ou-faux, et des problèmes corrélatifs. Ce qui nous importe, c'est la « nature » différente des deux vérités, ou leur « consistance ». La première, vérité d'être ou vérité ontologique, « consiste » en la co-actualisation en un simple, qui est en acte, de l'âme et de son objet. La deuxième, vérité d'attribution ou vérité logique, consiste en la complexion de produits des autres pouvoirs cognitifs de l'âme (plus exactement, de leurs équivalents ou traductions noématiques).

Or, si l'imagination seconde discutée en III, 3 appartient à ces pouvoirs cognitifs dont les produits sont vrais-ou-faux au sens que je viens de préciser (et les siens sont « la plupart du temps faux », dit Aristote, 428a 12), il n'en est absolument pas de même de l'imagination première de III, 7 et 8. Celle-ci n'a pas affaire au vrai-ou-faux. Aristote l'affirme, au-delà de tout doute possible, dans le passage cité de III, 8 (431b 10-12) : « Et l'imagination est autre que l'affirmation et la négation ; car c'est une complexion de noèmes que le vrai ou l'erreur. » Passage énigmatique, incompréhensible si l'on pense toujours à l'imagination seconde, nécessairement vraie-ou-fausse. Mais, après ce que je viens de dire, il est facile de développer l'enthymème et d'en voir clairement la signification : « Et l'imagination est autre que l'affirmation et la négation ; [*ce qui veut dire qu'elle n'est pas complexion de noèmes. Donc, elle n'est pas vraie-ou-fausse*] ; car c'est une complexion de noèmes que le vrai ou l'erreur. » Si l'on préfère :

Le vrai-ou-faux est [dans la] complexion de noèmes ;

[toute complexion de noèmes est affirmation ou négation] ;

l'imagination est autre que l'affirmation ou la négation ;

[donc, l'imagination n'est pas complexion de noèmes] ;

[donc, l'imagination n'est pas vraie-ou-fausse].

L'imagination première est au-delà ou en deçà du vrai-ou-faux. Et, indépendamment du passage cité, cela résulte clairement de ce qui a été retracé plus haut de sa fonction dans la pensée. Si l'âme ne pense jamais sans phantasme, l'idée que la plupart des produits de l'imagination sont faux devient insignifiante. Le vrai-ou-faux est sans intérêt lorsqu'il s'agit de ces fonctions de l'imagination première que sont la présentation de l'objet, la séparation et la composition, enfin et surtout le Schématisme. Ce n'est pas seulement que ce sont là des préalables requis pour qu'il puisse même être question d'un vrai-ou-faux ; c'est que, comme on l'a vu en commentant le Schématisme aristotélicien tel qu'il est esquissé dans l'écrit *De la mémoire*, le « vrai » est pensé à partir et au moyen de la présentation de son contradictoire : l'indéterminé à partir du déterminé, le discontinu avec le continu, le hors-temps avec le temps. Quel sens y aurait-il à dire que la figure temporelle fournie par l'imagination et sur laquelle est pensé le hors-temps est « fausse » (ou « vraie », d'ailleurs), lorsque, sans cette figure, il n'y aurait aucune pensée du hors-temps ? Aussi bien cette figure elle-même que son rapport à la pensée dont elle est support échappent entièrement aux déterminations du vrai-ou-faux. La possibilité, la *nécessité* de penser A moyennant le non-A (que l'on retrouve, au plan de l'institution social-historique, comme constitutive du symbolisme en général, du langage en particulier) vide de sens aussi bien la question : est-ce que non-A est vrai-ou-faux ? que la question : est-ce que le rapport de A et de non-A est vrai-ou-faux ? est-ce que le nom Callisthène est vrai-ou-faux ? est-ce que le rapport du nom Callisthène à l'homme qui le porte est vrai-ou-faux ?

L'imagination première ne peut pas être mise en relation avec la vérité d'attribution ou vérité logique, ni placée sous sa coupe. Elle n'appartient pas au royaume du *logos*, qui la présuppose. Mais pas davantage elle ne peut être mise en relation avec la vérité d'être ou vérité ontologique. De ce qu'elle fournit, on ne saurait dire dans l'horizon aristotéli-

cien ni qu'il est, au sens de la *ousia*, ni qu'il n'est absolument pas. Beaucoup plus même, elle met en question, par rétroaction, aussi bien le mode d'accès du *nous* à ses pensables propres, aux essences, que les déterminations fondamentales de tout étant et finalement l'ontologie comme telle. L'âme ne pense jamais sans phantasme. Il y a donc phantasme de l'essence, du *ce qu'est selon le ce qu'il était à être*. Aristote le dit explicitement : on pense les indivisibles moyennant le continu, les hors-temps avec le temps. Cette pensée toujours vraie ne peut donc plus être conçue simplement comme pure coactualisation, par laquelle le *nous* deviendrait *cela même*, le *noëton*. Le « cela même », le *noëton* est nécessairement accompagné et porté par, saisi dans le *non-cela non-même* : le hors-temps avec le temps, dans et par une figure du temps. On a vu également que l'imagination première ébranle la bipartition des étants en sensibles et intelligibles et cette distinction elle-même. Enfin, que dire du statut ontologique de l'imagination et de ses œuvres ? La définition canonique de l'imagination en III, 3 – « mouvement engendré par la sensation en acte » –, conforme dans son esprit et dans sa lettre à l'ontologie d'Aristote, laisse subsister des problèmes considérables même relativement à l'imagination seconde ; j'espère avoir montré qu'elle est sans rapport avec l'imagination première. Certes, on peut suppléer à ce manque. L'imagination en général, et l'imagination première en particulier, peut être définie comme une des puissances (ou pouvoirs) de l'âme qui permettent à celle-ci de connaître, juger et penser – comme aussi de mouvoir selon le mouvement local (cf. III, 9, 432a 15-18). Son être se laisse ainsi déterminer à partir des déterminations téléologiques-ontologiques de l'être de l'âme, destinée à connaître et à mouvoir. Mais cela n'efface pas l'impossibilité de fixer un statut ontologique quelconque à ses œuvres, de dire *ce qu'elles sont*, de les amener (autrement que « de manière logique et vide », comme dirait Aristote lui-même) sous les déterminations de la

forme et de la matière, de la puissance et de l'acte. La sensibilité est une puissance ; son acte est la sensation, qui *est*, parce qu'elle est en même temps actualisation du sensible dans l'objet. L'imagination est une puissance ; son acte est le phantasme – qui *est quoi*? Et sans doute un problème analogue se retrouve dans le cas de cette autre puissance de l'âme, l'intellection attributive ; son acte est la complexion de noèmes, dont on peut se demander ce qu'elle *est*. Que l'on ne s'empresse pas de dire que cette question n'a pas de sens dans l'horizon d'Aristote – puisque Aristote lui-même affirme que les intelligibles *ne sont pas* comme séparés et à part des sensibles, mais *sont* dans les formés sensibles. La consistance ontologique, si l'on peut s'exprimer ainsi, de l'énonciation, de la complexion de noèmes, lui vient de ce qu'elle *peut* être mise en rapport avec la composition effective des intelligibles dans le sensible, autrement dit être amenée sous le point de vue du vrai-ou-faux. (« Ce n'est pas parce que nous te croyons blanc avec vérité que tu es blanc, mais parce que tu es blanc que nous, en disant que tu l'es, sommes dans la vérité », *Métaphysique* Θ, 10, 1.) L'énonciation attributive vraie « est » quelque chose, en un sens affaibli du terme « est », parce qu'elle est commandée depuis l'être-ainsi effectif d'une chose qui simplement *est*, et qu'elle lui « correspond » ; elle est reproduction, on pourrait presque dire imitation. Évidemment cela laisse entièrement ouvert l'immense problème de l'énonciation *fausse*, soit de l'origine de l'erreur, que je ne peux pas aborder ici (si ce n'est pour noter qu'Aristote assigne à l'erreur l'imagination comme source privilégiée, en quoi il sera suivi par toute la tradition philosophique, laquelle, pas plus que lui, ne se préoccupera pas d'élucider cette étrange capacité de *création de non-être* reconnue ainsi à l'imagination). Mais finalement même celle-ci – l'énonciation fausse –, moyennant la détermination du vrai-ou-faux, ne rompt pas les amarres ontologiques, garde un rapport à l'être, comme négation ou priva-

tion. On ne peut pas en dire autant du phantasme, œuvre de l'imagination première, pour lequel, comme on l'a vu, la détermination du vrai-ou-faux est privée de toute pertinence. Des œuvres de l'imagination première, donc aussi finalement de l'imagination première elle-même, impossible de dire *ce qu'elles sont* et *comment elles le sont*.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi le mouvement qui s'empare d'Aristote dans la deuxième moitié du dernier Livre du traité *De l'âme* et l'emporte vers la découverte d'une autre imagination, située à une couche beaucoup plus profonde que celle dont il avait déjà parlé, devait rester sans suite dans le traité lui-même, mais aussi dans l'histoire de la philosophie, jusqu'à la publication de la *Critique de la Raison pure* en 1781. Aristote reconnaissait ici un élément qui ne se laisse saisir ni dans l'espace défini par le sensible et l'intelligible, ni, ce qui est beaucoup plus important, dans celui défini par le vrai et le faux, et, derrière eux, par l'être et le non-être. Il le reconnaissait non pas comme monstruosité, phénomène pathologique, scorie, accident, forme déficitaire (le rêve, par exemple, quels que soient les immenses problèmes qu'il aurait dû poser par ailleurs, se laisse scotomiser philosophiquement d'une manière incomparablement plus facile); mais comme condition et dimension essentielle de l'activité de l'âme lorsqu'elle est, à ses yeux, âme par excellence : *psuchè dianoètikè*, âme pensante. Il voyait que la possibilité pour l'âme de penser, donc aussi de différencier le sensible et l'intelligible, repose sur quelque chose qui n'est ni vraiment sensible, ni vraiment intelligible; et que la possibilité pour la pensée de distinguer le vrai et le faux – et, derrière eux, l'être et le non-être – repose sur quelque chose qui ne tombe pas sous les déterminations du vrai et du faux et qui, dans son mode d'être comme dans le mode d'être de ses œuvres – les *phantasmata* – n'a pas de lieu dans les régions de l'être telles qu'elles paraissent assurément établies par ailleurs.

Certes, ce mouvement reste essentiellement limité. Aristote ne reconnaît pas, et ne pouvait pas reconnaître – pas plus que Kant – dans l'imagination une source de *création*. L'imagination première chez lui, de même que l'imagination transcendante de la *Critique de la Raison pure* – la *Critique de la faculté de juger* pose d'autres problèmes encore –, sont invariantes en elles-mêmes et fixes dans leurs œuvres. Pour accomplir leur destination et leur fonction, fournir un accès, fût-ce par des moyens paradoxaux, à *ce qui est* intemporellement, elles doivent être posées implicitement (Aristote) ou explicitement (Kant) comme produisant toujours du Stable et du Même. Rien de plus dépourvu d'imagination que l'imagination transcendante de Kant. Et, certes, cette position est inévitable aussi longtemps que le problème de l'imagination et de l'imaginaire est pensé uniquement par rapport au *sujet*, dans un horizon psychologique ou égo-logique. En effet, tant que l'on reste confiné dans cet horizon, reconnaître l'imagination radicale comme création ne pourrait conduire qu'à la dislocation universelle. Si l'imagination transcendante se mettait à imaginer *quoi que ce soit*, le monde s'effondrerait aussitôt. C'est pourquoi, par la suite, l'« imagination créatrice » restera, philosophiquement, un simple mot et le rôle qu'on lui reconnaîtra sera limité à des domaines qui semblent ontologiquement gratuits (l'art). Une pleine reconnaissance de l'imagination radicale n'est possible que si elle va de pair avec la découverte de l'autre dimension de l'imaginaire radical, l'imaginaire social-historique, la société instituante comme source de création ontologique qui se déploie comme histoire.

Ces limitations n'empêchent pas la découverte aristotélicienne de l'imagination de mettre en question, et en vérité de faire éclater, aussi bien la théorie des déterminations de l'être que celle des déterminations du savoir – et cela, non pas au profit d'une instance transcendante, mais d'une puissance de l'âme, puissance indéterminée et indéterminable

en même temps que déterminante. Comment la mettre vraiment en relation avec tout ce qui a été dit par ailleurs — à moins de tout recommencer ? Aussi Aristote, au soir de sa vie, ne le tente même pas. Avec son honnêteté acharnée et héroïque, sans se soucier des contradictions et des antinomies qu'il fait ainsi surgir dans son texte, il montre ce qu'il a vu dans sa nécessité profonde et dans quoi il nous laisse, si nous le pouvons, voir plus loin. Moins profonds, ou moins courageux, interprètes et philosophes qui lui succéderont s'acharneront répétitivement à étouffer le scandale de l'imagination.

Institution de la société et religion*

L'humanité émerge du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond. Elle en émerge comme psyché : rupture de l'organisation régulée du vivant, flux représentatif/affectif/intentionnel, qui tend à tout rapporter à soi et vit tout comme sens constamment recherché. Sens essentiellement solipsiste, monadique – soit aussi : plaisir de tout rapporter à soi. Cette recherche, si elle reste absolue et radicale, ne peut qu'échouer et conduire à la mort du support vivant de la psyché et de la psyché elle-même. Détournée de son exigence originaire totale, essentiellement altérée, formée/déformée, canalisée, elle se trouve à moitié satisfaite moyennant la fabrication sociale de l'individu. Radicalement inapte à la vie, l'espèce humaine survit en créant la société, et l'institution. L'institution permet à la psyché de survivre en lui imposant la forme sociale de l'individu, en lui proposant et imposant une autre source et une autre modalité du sens : la signification imaginaire sociale, l'identification médiatisée à celle-ci (à ses articulations), la possibilité de tout rapporter à elle.

* Ce texte est extrait d'un ouvrage en préparation sur l'institution de la société et la création historique, continuant les recherches que j'avais commencées avec « Marxisme et théorie révolutionnaire » (*Socialisme ou Barbarie*, nos 36-40, 1964-1965) et poursuivies dans *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit. Quelques renvois à ces textes sont indiqués ici par les sigles MTR (= IIS) ou IIS, suivis du numéro de la page. Publié dans *Esprit*, mai 1982, et dans les *Mélanges Jacques Ellul*, Paris, PUF, 1983, p. 3-17.

Nous avons à comprendre aussi qu'*il y a vérité* – et qu'*elle est à faire*, que pour l'*atteindre*, nous devons la *créer*, ce qui veut dire, d'abord et avant tout, l'*imaginer*.

Ici encore, le grand poète est plus profond et plus philosophe que le philosophe. « Ce qui est maintenant prouvé a d'abord été purement imaginé », écrivait William Blake³⁹.

Paris, 9 décembre 1985

39. « *What is now proved was once only imagin'd.* » Cette phrase évidente et éblouissante (citée par A. Ashtekar, *op. cit.*, p. 1404) est le Proverbe n° 33 des « Proverbs of Hell », in *The Marriage of Heaven and Hell*. Je remercie Cliff Berry et David Curtis d'avoir localisé pour moi la référence exacte [trad. fr. *Le Mariage du Ciel et de l'Enfer*, Paris, Corti, 1981 (NdE)].

Du même auteur

AUX ÉDITIONS DU SEUIL

L'Institution imaginaire de la société
coll. « Esprit », 1975
et « Points Essais » n° 383

Les Carrefours du labyrinthe
coll. « Esprit », 1978
et « Points Essais » n° 369

De l'écologie à l'autonomie
avec Daniel Cohn-Bendit, 1981

Le Monde morcelé
Les carrefours du labyrinthe, III
coll. « La Couleur des idées », 1990

La Montée de l'insignifiance
Les carrefours du labyrinthe, IV
coll. « La Couleur des idées », 1996

Fait et à faire
Les carrefours du labyrinthe, V
coll. « La Couleur des idées », 1997

Figures du pensable
Les carrefours du labyrinthe, VI
coll. « La Couleur des idées »
à paraître, septembre, 1999

Sur « Le Politique » de Platon
coll. « La Couleur des idées »
à paraître, septembre 1999

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Mai 1968 : la brèche
avec C. Lefort et E. Morin
Fayard, 1968

Domaines de l'homme

Notre époque vivrait-elle un effondrement de l'imagination politique, un laisser-aller intellectuel généralisé ? On dirait parfois que se sont dilués tous les critères, évaporés les repères les plus élémentaires. Ce vide étrange rend d'autant plus impérieuse l'exigence de penser lucidement et rigoureusement notre monde.

Avec ce second volet des *Carrefours du labyrinthe*, Cornelius Castoriadis poursuit et approfondit son travail, en témoignant de ce qu'il nomme ses « idées mères ». Il nous rappelle que nous sommes responsables de notre destin et qu'il faut s'atteler au double mouvement de critique sans indulgence de l'« ordre des choses » et de retour aux sources de notre tradition gréco-occidentale pour y revivifier ce qui prépare son dépassement.

Cornelius Castoriadis (1922-1997)

Cofondateur et animateur du groupe et de la revue *Socialisme ou Barbarie* (1949-1965) ; ses écrits de cette période ont été réédités aux éditions 10/18 (1974-1979). Économiste à l'OCDE (1948-1970), directeur d'études à l'EHESS (1981-1997), psychanalyste (1973-1997), il a aussi publié au Seuil, cinq autres volumes : *Les Carrefours du labyrinthe*.



Gérard Fromanger, *La Couleur des villes et la Couleur des champs. Bleu outremer*, 1991
Seuil, 27 r. Jacob, Paris 6
ISBN 2.02.037233.9 / Imp. en France 10.99

cat. 15