

Henri Maldiney a consacré son cours de Philosophie générale à l'Imagination en 1963-64. La présentation qu'il en a donnée a été publiée par le bulletin de rentrée des étudiants de Philosophie de la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon, membres de l'Amicale des étudiants en Lettres (UNEF/AGEL).

L'IMAGINATION

(Introduction)

L'histoire philosophique de l'imagination est courte¹. Elle commence à Kant, recommence à Husserl et éclate aujourd'hui en questions urgentes. Cette urgence est d'ordre philosophique mais aussi psychologique et sociologique. Celui qui se veut philosophe ne peut pas, comme il y est conduit, faire sa part à l'imagination, sans être obligé de réorganiser aussitôt l'ensemble des structures de l'esprit. D'autre part les sociétés contemporaines font un tel usage des techniques de l'imaginaire qu'elles façonnent l'homme et la culture et qu'elles rendent nécessaire une critique d'authenticité.

Au siècle du cinéma et de la télévision, quel est donc le secret – ancien ou nouveau – de la puissance de l'image, qui l'emporte de loin sur celle des sons et des mots ? Pourquoi cette remarquable incapacité de nos contemporains à articuler leur langage, que cherchent à pallier tantôt l'inflation du vocabulaire (style pseudo-noble) tantôt les figures d'une rhétorique bégayante (style pseudo-populaire), coïncide-t-elle avec la ruée vers l'image ? Pourquoi, par contre, dans le même moment, l'iconoclasie durable des arts autrefois figuratifs ?

Mais le problème de l'image n'est pas tout le problème de l'imagination. Aujourd'hui l'image règne, le signe gouverne. Jamais les productions de la culture (au sens le plus étendu) n'ont été aussi nombreuses, ni la nature marquée d'autant de signes de l'homme. Ce sont eux qui chiffrent l'espace et le temps de sa vie et lui donnent forme. Or, pour donner forme à son existence, l'homme imagine : il anticipe les structures de la matière comme de sa condition future et règle sur elles son action.

Le langage populaire a toujours pris le mot d'imagination dans les deux sens de fiction et d'invention : « si tu t'imagines » (narquois), « qu'est-ce qu'ils sont allés imaginer là ? » (admiratif). Dépassement de l'actuel, du donné, de l'immédiat, l'imagination peut être fiction ou création,

¹ Ce qui ne veut pas dire que sa préhistoire ou sa proto-histoire soit sans intérêt. Tant s'en faut.

mesure de l'impuissance ou de la puissance de l'esprit. Au pluriel, nous l'identifions aux rêves, aux mythes, aux délires. Sans doute. Mais il est impossible que le pouvoir de rêver ou de forger des mythes ne soit, comme n'importe quel pouvoir humain, significatif de l'homme, qu'il ne soit – sur un mode peut-être déficient – articulé à toutes les autres structures de l'esprit. Même le délire paranoïaque est l'esquisse défailante d'un pouvoir-être qui se refuse à la pure facticité.

Husserl a perçu dans l'imagination une des formes du pouvoir neutralisant de la conscience sur le fondement duquel repose la possibilité même de la phénoménologie et l'essence même de la conscience. J-P. Sartre interprète cette neutralisation comme une néantisation de l'étant immédiat (voire, selon lui, de l'être) et prolongeant les philosophies de la négativité et de la médiation, il y voit la dimension spécifique de l'homme et l'origine du monde culturel. La double fonction d'aliénation et de constitution que chacun est tenté de reconnaître à l'imagination, d'autres (linguistes, ethnologues, psychanalystes) la font diverger dans les deux directions contraires de l'imaginaire et du symbolique. L'humanité de l'homme ne se soutient que de la cohérence d'un langage dont le double système de signifiants et de signifiés assure, en l'amenant au sens, la promotion de la nature à la culture. L'image qu'il a de soi dans son monde n'a de consistance et, par là, de vérité que grâce à la chaîne des structures symboliques qui lui permet d'ordonner les messages in-signifiants de l'immédiat selon la gamme bien tempérée ou l'organisation sérielle des objets.

L'imagination n'est-elle que cela ? En fait ni elle ne s'épuise dans l'image, ni le secret de l'image dans l'imaginaire. A scruter l'imagination matérielle et dynamique, Gaston Bachelard n'est pas loin d'y découvrir les racines d'une symbolique de la présence ; il nous oriente en tout cas vers une autre forme de signification où les conditions de la réceptivité sont incompatibles avec l'in-signifiante de l'immédiat. Enfin la difficile et lucide leçon de Kant prend un sens nouveau, dont Heidegger a donné plus qu'une esquisse dans *Kant et le problème de la Métaphysique*. L'imagination pourrait bien avoir affaire au réel et résister avec lui à l'inflation du symbolique et à la « dénaturalisation » de la culture.

L'IMAGINATION

Une définition liminaire de l'imagination ne peut être que provisoire. De tous les pouvoirs de l'esprit, elle est le plus disputé – jusque dans sa définition. Le foyer de cette dispute réside dans le rapport à la fois linguistique et philosophique de l'image et de l'imagination.

L'image éclaire-t-elle l'imagination ou l'imagination éclaire-t-elle l'image ? L'acte d'imaginer met en cause la question : Qu'est-ce que penser pour l'homme ? L'imagination est-elle nécessaire à la pensée humaine ? Les philosophes là-dessus diffèrent. Ainsi Descartes et Kant : la question de l'imagination n'y atteint pas le même niveau.

L'histoire de l'imagination commence avec Kant. Descartes est la proto-histoire. Mais plus intéressante est la pré-histoire avec la pensée des Grecs (bien qu'elle n'y soit pas souvent nommée).

Pour Descartes, l'imagination n'est pas nécessaire à la définition de l'homme; elle ne fait pas partie de son essence (dans la mesure où nous n'avons de l'union de l'âme et du corps aucune idée claire et distincte et où l'attribut essentiel de l'âme humaine est une pure *cogitatio*. Pour Kant, au contraire, elle est indivisiblement constitutive de la pensée. Il faut pourtant rendre à Descartes comme à Kant la richesse de leurs vues.

DESCARTES

Descartes accorde beaucoup à l'imagination : *Regulae XII & XIV, Méditations 3 & 6*. Vers 1628, il s'agit pour Descartes – les *Regulae* sont l'essai, la première tentative de la grande production de 1636, le *Traité du Monde* – de rien de moins que de constituer une méthode scientifique universelle pour la connaissance du monde dont les mathématiques et notamment l'analyse cartésienne sont l'instrument. Pour l'usage comme pour la constitution de cet instrument, Descartes fait appel à l'imagination. *Reg.XII* : « Si l'entendement se propose d'examiner quelque chose qui puisse être rapporté au corps, c'est dans l'imagination qu'il faut en former l'idée la plus distincte possible ». [Il emploie le mot « idée » là où nous dirions « image »].

Le problème des rapports de l'imagination et de la pensée comme de la structure et du sens de l'image elle-même se pose ainsi dans la Règle XIV : « Mais pour imaginer ici encore quelque chose et nous servir non plus de l'intelligence pure, mais de l'intelligence aidée des figures qui sont peintes dans l'imagination, notons enfin que rien ne se dit des grandeurs en général qui ne puisse être rapporté à une grandeur quelconque en particulier. D'où il est facile de conclure qu'il y a grand profit à rapporter ce que nous disons des grandeurs en général à l'espèce de grandeur qui entre toutes se représentera le plus facilement et le plus distinctement à notre imagination; or que cette grandeur soit l'étendue réelle d'un corps abstraite de toute chose autre que ce qui est figuré, cela résulte de ce qui a été dit à la règle XII, où nous avons vu que l'imagination elle-même avec les

idées qui existent en elle n'est qu'un vrai corps réel étendu et figuré ».

S'il parle ici de l'imagination comme d'une représentation *distincte*, mot d'ordinaire réservé aux représentations de l'entendement pur, c'est que la situation de la pensée mathématicienne dans les *Regulae* est une situation-carrefour. La méthode définie par Descartes jusqu'à la règle XIII est générale et universelle (intuition et déduction-énumération), mais son dessein est :

- d'une part, de montrer que cette méthode est la promotion – fondée sur la nature vraie de l'esprit – de la méthode utilisée spontanément dans l'Analyse des Anciens et l'algèbre des Modernes ;
- d'autre part, d'en faire une application précise aux sciences mathématiques unifiées en leur fondement même dans l'Analyse dont il est l'inventeur..

Ce n'est qu'à partir de la Règle XIV que ce second projet se spécifie.

Tout ce qui est écrit jusqu'à la Règle XIV est écrit sur le registre de la méthode algébrique du mathématicien Descartes. Quand il parle de l'imagination et des rapports qu'il y a entre des grandeurs en général et une grandeur quelconque, il s'agit pour lui d'exemplifier toutes grandeurs dans une grandeur particulière, l'« étendue figurée », c'est-à-dire l'étendue dont la figure constitue un signe porteur de signification. En tant que figure, elle relève de la connaissance de l'imagination, mais elle enveloppe une signification qui ne peut être atteinte que par l'entendement à travers l'imagination. Nous pressentons le statut double de l'imagination :

- elle a rapport à la figure et doit être considérée comme une véritable partie du corps ;
- elle est, en second lieu, connaissance et, avec elle, nous passons de la figure à l'image (en tant que la figure nous est donnée dans une vue consciente).

Dans le langage courant, nous employons l'expression « se figurer » dans le sens de « s'imaginer ». Il y a donc synonymie entre figure et image. Or, pour Descartes, la différence est considérable. La figure est un mode de l'étendue, donc toute matérielle. La connaissance en image est un mode de la pensée, étant un mode de la connaissance. Il n'y a aucune communication possible entre la figure et l'image, en raison de la séparation de l'âme et du corps. On peut donc considérer l'imagination comme le pouvoir de réaliser un tel mixte du corps, en tant que l'image est figurée, et de l'esprit, en tant que la figure est connue.

L'imagination a le statut d'un mixte, d'une limite. Elle est une véritable partie du corps : le « sens commun » lui transmet les figures que reçoivent les sens extérieurs au corps comme des empreintes dans la cire. C'est l'aspect physiologique de l'imagination. D'autre part, l'imagination est l'entendement lui-même appliqué aux figures dépeintes dans l'imagination ou la fantaisie.

Mais comment la figure peut-elle être connue de l'esprit dont le corps est radicalement séparé ? Une figure d'elle-même ne se connaît pas ; comment peut-elle être élevée au statut de

l'image ? Le propre d'une image, c'est qu'on en a conscience. Si l'imagination est, pour une part, une véritable partie du corps, elle est aussi tout autre chose. « L'imagination, ce n'est pas autre chose que l'entendement lui-même, que cette forme de connaissance qui s'applique aux figures dépeintes de l'imagination ». Comment peut s'opérer la communication du spirituel et du corporel lorsqu'ils ont été posés à titre d'essences radicalement distinctes, à titre de substances ?

Lorsqu'il nous arrive de penser, de forger des idées, des images qui s'emparent de l'imagination, au point qu'elle refuse les images des choses fournies par les sens et que la motricité est suspendue (exemple de la rêverie où nous sommes détachés du monde), cette force spirituelle est appelée imagination parce qu'elle imagine, mais elle peut s'appeler aussi :

- entendement pur, là où elle agit seule ;
- imagination, là où elle crée de nouvelles figures ;
- mémoire, là où elle s'applique aux figures inscrites comme des traces-;
- sens, là où elle s'applique au sens commun.

La mémoire est symétrique de l'imagination comme une rétention d'une protension. Descartes a défini l'imagination comme le pouvoir de connaître une image en tant qu'image, de connaître une figure sur le mode conscient.

Il nous faut conclure que l'imagination n'est pas du tout nécessaire à la pensée humaine ; il nous faut le conclure d'un texte même de Descartes tiré de la sixième Méditation : « Je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées ou (pour nous servir des termes de l'École) dans leur concept formel, elles enveloppent quelque forme d'intellection : d'où je conçois qu'elles sont distinctes de moi comme les figures, les mouvements et les autres modes ou accidents des corps le sont des corps qui les soutiennent ».

L'imagination n'est pas la substance de l'esprit. Son essence est purement modale. Seul l'entendement est l'essence du moi qui pense. Je ne cesserais pas d'être homme si je ne sentais et n'imaginais point. L'homme consiste en un pur *cogito* qui est tout intellectuel. L'imagination est de l'homme en tant qu'elle comporte une sorte d'intellection, en tant qu'elle devient un comprendre par une image. Elle n'est point du tout nécessaire à la pensée. L'imagination est une faculté, caractérisée par son caractère facultatif. Elle aurait pu ne pas être sans que rien ne soit changé à l'être dont elle est faculté.

La question est [de savoir] s'il y a du facultatif dans l'homme, si l'imagination lui sur-vient ou si, au contraire, elle est une dimension essentielle de sa possibilité d'être. Le problème est celui de l'unité structurale de la pensée, laquelle signifie que même l'intellection dite pure ne serait pas

ce qu'elle est si l'homme n'imaginait pas.

L'imagination est nécessaire à la définition même de l'intellection. Le problème se pose chez Descartes sur la base de la distinction radicale de l'âme et du corps. L'imagination est l'application de la pensée à l'étendue. L'imagination est une structure d'acte qui relève de l'union de l'âme et du corps, non de l'âme ni du corps pris séparément.

Si j'ai une idée claire et distincte de l'âme, du corps et de l'étendue, je ne dispose d'aucune idée claire et distincte de l'union de l'âme et du corps. C'est une connaissance de l'ordre du sentiment, non de l'entendement. L'imagination va servir d'argument probable pour m'assurer de l'existence des corps étendus. Cette conjecture est formulée dans la sixième Méditation. La seule présence dont j'ai une idée claire et distincte, c'est celle de l'essence de l'étendue dont je me sers quand je suis mathématicien. Mais lorsque je passe à la Physique, je n'ai plus rien qui m'assure de la réalité externes des configurations mathématiques dans un espace réel donné en face de moi. Avec l'essence de l'étendue, je possède le principe de la constitution de l'espace mais non le principe constitutif d'un espace existant. Je ne connais pas les choses en tant qu'étant mais en tant que sens. Le sens est suspendu aux deux modes de l'étendue : la figure et le mouvement.

La notion fondamentale de la physique cartésienne est la *dimension* : longueur, profondeur, pesanteur, etc. Les dimensions sont constituées activement par l'entendement mais celui-ci ne fait aucune distinction entre les dimensions existant dans le monde et celles qui n'y sont pas. Descartes entend constituer un monde dont la symbolique mathématique puisse garantir l'infinité des phénomènes. Descartes n'utilisera l'imagination que pour s'assurer que la dimension n'épuise pas les apparences dont elle est dimension.

L'imagination est une faculté qui m'advient comme m'advient à moi qui suis pensée mon rapport à un monde. Le *cogito* est autonome, autarcique. Il n'a pas comme corrélat un *cogitatum*. Parce qu'elle est exclue du *cogito*, l'imagination ne possède ni certitude ni vérité. Mais l'intellection de l'imagination en tant qu'intellection (le « il me semble que j'imagine ») est certaine. On n'atteint pas là l'imagination dans ce qu'elle a de spécifique.

Ma finitude éclate dans l'imagination en tant qu'elle est une limite. Le doute, lui aussi, m'assure de ma finitude, alors que le *cogito* de lui-même franchit toutes les limites. Je m'assure de la finitude de ma pensée par le fait que je doute. L'imagination peut me rendre le même service. Je touche ma limite en m'attachant à considérer une chose matérielle. L'image apparaît comme une limite à la transparence qui définit la pensée. En tant que pouvoir de multiplier les images, l'imagination implique aussi une limite et donc me permet de m'assurer de ma finitude. Mais l'affirmation fondamentale est celle du *cogito* ; celle de ma finitude n'a pas la certitude du *cogito* et n'a pas cette primitivité. La conscience de ma finitude n'arrive qu'au second rang. L'idée de Dieu

est antérieure à l'idée de moi-même. Dieu n'imagine pas, il pense seulement.

La liaison du problème de l'imagination et du problème de la finitude et le problème corrélat de l'imagination comme existentiel humain oblige à dire que l'histoire de l'imagination commence avec Kant qui l'intègre à l'essence de l'homme. Pourtant l'idée de monde (la *Weltidee*) est corrélatrice de la conscience transcendantale. La *Weltidee* est le pôle objectif de l'activité transcendantale dont l'unité originaire d'opération est le pôle subjectif. Mais, pour Kant, l'unité analytique du « je transcendantal » qui fait qu'il est un « je » repose, comme le concept dans la règle, sur l'unité synthétique du *cogito* constituant. Le *cogito* est lui-même une synthèse unitaire qui rend possible l'unité de l'ego. Toutes mes représentations ne peuvent être dites miennes que parce que je suis capable de les réunir dans l'unité universelle perspective et active d'un monde. C'est en ce sens que le rapport unitaire à un monde conditionne l'unité analytique de moi-même en tant que « je » (ce qui est tout à fait inconnu de Descartes). Il s'agit d'un *cogito* constitutif d'un monde ; mes représentations sont miennes parce que je puis les situer dans un « je pense un monde ». L'« ego cogito » est toujours un « je pense quelque chose qui est pensé ». Il implique un *cogitatum*. Cette situation a pour corollaire un statut précis de l'imagination, telle que l'imagination est inscrite dans la structure constitutive de l'esprit humain. Je ne puis concevoir la pensée sans l'imagination. Je ne puis répondre à « qu'est-ce que penser ? » que si je puis répondre à « qu'est-ce que s'imaginer ? ».

KANT

Qu'est-ce que l'imagination pour Kant en tant que nécessaire à la définition de l'esprit ? Elle peut être définie comme le pouvoir de former des images et comme le pouvoir de connaître au moyen d'images (non pas comme le pouvoir de connaître des images ainsi que chez Descartes) : il y a le refus chez Kant de considérer l'image comme un terme à connaître).

Référence au vocabulaire.

Einbildungskraft = force d'imaginer = imagination.

Le mot *bilden* a trois sens :

- « créer », « façonner » sous la forme d'une construction;
- « donner une forme » (*Bildhauer* = le sculpteur);
- « créer une image » (*das Bild* = l'image).

Nous retrouvons dans les deux derniers sens la distinction des deux mots grecs *eidos* et *eikôn* qui dominent la doctrine du connaître dans la préhistoire de l'imagination :

- *eidos* = forme;
- *eikôn* = image.

Eidos est le terme d'où vient le mot « idée » qui nous ramène à l'amphibologie cartésienne dans l'emploi des mots *idée*, *image*, *figure*. Si Descartes confère à l'idée un pouvoir de représentation, c'est en tant que les idées sont comme les images des choses (cf. les réponses à Hobbes). Descartes, quand il analyse l'idée, indique que sa réalité objective, son sens, est conçue par analogie avec la dimension représentative de l'image, ce qui ne veut pas dire qu'il réduise l'idée à l'image puisqu'il reproche expressément à Hobbes de le faire.

Quand on passe de l'image sensible à l'idée intelligible peut-on conserver le même type de rapport d'indication ? En réalité, ce qui est fondamental dans l'idée, c'est le pouvoir de signification ; elle est vraiment signifiante (acte et pouvoir de signifier). Or une signification est quelque chose d'autre en soi qu'une représentation, c'est-à-dire qu'une présentation seconde de quelque chose donné par ailleurs. A première vue, chez Descartes, l'image est une sorte de promotion de la simple figure ; le pouvoir de connaître s'appliquant à la figure la connaît en saisissant en elle quelque chose comme un sens : dans la connaissance de l'image je suis informé du dehors au-dedans : mouvement centripète. L'idée, au contraire, implique une opération centrifuge. Chez Descartes, le moment centrifuge est présent dans l'entendement qui connaît et, en fait, le moment centripète est un mouvement matériel : on se trouve toujours devant le problème de la rencontre âme-corps, figure (mode de l'étendue) et image (mode de la pensée). La séparation des moments rend leur intégration problématique.

Nous rencontrons quelque chose d'analogue chez Kant dans les sens II et III de *bilden* (donner une forme et créer une image). Kant définit l'imagination (*Critique de la Raison pure*, *Anthropologie*) comme « la faculté de se représenter l'objet en son absence » et comme « le pouvoir de mettre en images ».

La première définition peut être entendue de deux manières :

- soit en termes d'imagination re-productrice : pouvoir d'imager quelque chose perçu précédemment (sens III)-;
- soit en termes d'imagination productrice : se représenter un objet qui n'a jamais été vu en original.

Peut-on se représenter un objet qu'on n'a jamais vu ? Il faut ici distinguer deux sortes d'« objets ». Je peux me représenter un centaure qui est un étant objectif. Je peux me représenter certaines structures fondamentales de l'expérience dont la constitution met en jeu l'imagination (au sens I de *bilden*). Mais il faut, en chacun de ces cas, préciser la part, le sens et la nature de l'imagination productrice.

Dans le cas du centaure, les parties composantes (corps de cheval, buste d'homme) ont été données dans l'expérience. Quant à leur liaison, elle est bien une invention-. D'une manière générale, ce type de liaison, commune à tous les monstres imaginés par l'art, participe de deux origines : le rêve (« le sommeil de la raison engendre des monstres » Goya, *Los Caprichos*) et l'art.

Le bestiaire roman dérive d'un bestiaire sumérien (l'Assyrie a été le lieu privilégié de l'interprétation des rêves et des monstres). La productivité du rêve pose la question du symbolisme existentiel, de la dynamique des archétypes et des fantasmes, au double point de vue du sens et du style des images oniriques. Mais la contamination des éléments ou des ordres de la nature dans la « conscience captive » (Sartre) du rêve ne fournit pas par elle-même la forme signifiante de la liaison. Celle-ci ressortit à des structures esthétiques, généralement ornementales (croisement et contraposition de rinceaux, entrelacs, nœuds, etc.) ou à l'organisation rythmique de l'espace (y compris l'espace d'une individualité expressive : têtes à pattes de Jérôme Bosch, par exemple). Le centaure n'est pas *addition* de deux organismes naturels. Il est *constitution* de « l'entre-deux », du monde intermédiaire (cf. le drame satyrique) dans l'unité d'une structure dynamique qui fait de son apparaître extérieur la manifestation d'une communication interne entre deux corps moteurs-expressifs, libérés par là de l'objectivisme anatomique.

L'idée du centaure n'a pas précédé sa représentation. Le schème est antérieur au concept. Il y a là une sorte de pensée gestuelle qui ramène à la stylistique des images du rêve (cf. Ludwig Binswanger).

Ainsi, dans l'image du centaure, on ne peut séparer l'apport de l'expérience informatrice et l'apport de l'imagination formatrice, en se contentant d'opposer matière et forme. Une imagination formelle est déjà à l'œuvre dans l'expérience et la forme inventée du centaure modifie la structure des éléments en en réalisant l'intégration inédite dans la nouvelle *Gestalt*. Inversement, cette *Gestalt* n'est pas plus libre création *ex nihilo* que ne sont libres les associations qu'on dit telles. Elle a des racines dans l'imagination matérielle et dynamique au sens de Bachelard. Il est certain par exemple que le sens pathique de l'animal y est tout différent de celui qui est à l'œuvre dans l'art animalier des Scythes ou des Germains. L'opposition rejoint celle, mieux connue, des formes ornementales. Le centaure grec est au cheval barbare ce que le rinceau est aux ornements labyrinthiques. Ici la *Physis* et sa production à la lumière; là la vie souterraine dans l'élément du sang. Le centaure sort des cavernes au libre espace. L'entre-deux des signes humain et animal tend à la clarté du jour. Et la « mise en forme » du *bilden* constitue une représentation qui, dans les deux cas, se réfère à l'existence.

S'agit-il maintenant des structures de l'expérience ? On ne peut les nommer proprement des objets : ce ne sont pas des étants objectifs. Les conditions générales de l'expérience sont des modes de l'être (au sens de l'ontologie transcendantale kantienne), non des modes de l'étant. Qu'il s'agisse des catégories ou des formes de l'espace et du temps, elles supposent une imagination productrice qui les constitue comme horizon d'objectivité ou comme horizon de réalité (phénoménale). Elles ressortissent au sens I de *bilden*. Formes « auto-crées de l'imagination », dit Kant des intuitions

pures d'espace et de temps.

Sont-elles représentables en images, conformément à la définition générale (« se représenter un objet en son absence ») ? La réponse tient en ces deux remarques :

- 1 - elles ne sont pas des objets ;
- 2 - on ne peut rien se représenter sans elles.

Elles sont l'imagination en acte dans les schèmes comme règles opératoires de la constitution-en-objets des données ontiques ou dans la constitution du champ de la réceptivité comme *vue a priori*. L'espace et le temps ne peuvent être mis en image à l'état libre mais ils sont les milieux de toute image comme de tout objet empirique. Le mathématicien, par exemple, s'il étudie l'espace en lui-même n'en a pas une image. Des notions comme celle de ~~de~~ voisinage ou de limites n'existant qu'à se dégager des images sensibles qui en sont le *sôma-séma* (corps-tombeau-signé = le cénotaphe).

Second sens du *bilden* : donner une forme. Là se situent les rapports de l'imagination et de la réceptivité. Partons de l'Introduction à la *Critique de la raison pure* où Kant distingue deux pouvoirs de connaissance :

- l'intuition ;
- le concept.

Les intuitions nous livrent non plus l'objet mais l'étant, l'objectivité étant une forme particulière de l'être. Par l'intuition des étants nous sont donnés, alors que, par les concepts, ils sont pensés. L'intuition est le pouvoir ontologique et les concepts n'ont prise sur le réel que par l'intermédiaire de l'intuition ; ils sont toujours médiats et se réfèrent à une donation première de type intuitif.

Pourquoi cette dualité ? En réponse, il faudrait concevoir une pensée uniquement intuitive où le pouvoir de connaître serait corrélatif du pouvoir de se donner ou de créer. Une connaissance infinie est de type intuitif.

Que signifie cette conjonction de l'intuition et du concept en l'homme ? Elle signifie sa finitude ; son intuition est finie en ce sens qu'elle n'est pas créatrice de son objet. La limite de l'intuition est ce non-moi qui se donne au moi dans une ob-jection (condition de l'objectivité). Le moi ne peut inventer le réel, il ne peut que le recevoir. La réceptivité est une condition nécessaire d'une intuition finie et elle aura besoin du concept comme pouvoir d'unité. L'étant doit se manifester comme étant déjà là, déjà donné, sans quoi il n'y aurait pas réceptivité.

Mais cette réception de l'étant ne serait pas une réception si elle consistait en une pure passivité (une chose ne connaît pas une autre chose). La réception ou la réceptivité qui n'a de sens

que là où il s'agit d'un esprit, exige une orientation (Heidegger). Il n'y a pas d'information centripète, capable de prendre la forme d'une information connaissante qui ne suppose une information centrifuge.

Qu'est donc l'esprit pour autant qu'il peut connaître un étant autre que soi ? La réceptivité exige qu'on se tourne vers... Interrogeons la phénoménologie de l'accueil qui a une structure fondamentale identique dans toutes les sociétés. On ne peut accueillir qu'à condition d'être ouvert à... L'accueil comporte une ouverture à... : le corps déploie un espace de rencontre et nous ne pourrions recevoir ou intégrer l'autre, en tant qu'autre, dans notre espace propre si cet espace ne possédait une structure ouverte à l'espace étranger. Aller à... suppose une structure d'ouverture de l'espace et du temps.

Toute structure de communication implique une structure d'ouverture ; ceci est vrai de cet accueil qui se fait sur le mode de la connaissance : la réceptivité. Elle est une sorte d'accueil et la réceptivité de l'homme est de caractère sensible. Le caractère sensible ne peut se déduire logiquement de la finitude et de la réceptivité. Il est la marque propre de l'existential humain. La sensibilité est le mode d'ouverture active par laquelle l'homme est capable d'un accueil réceptif. Aucune réceptivité ne peut être de type exclusivement passif et elle suppose toujours une activité de type interne.

Pour bien comprendre ce dernier point, recourons à l'analogie avec l'intentionnalité husserlienne. Ce n'est que dans leur émergence chez Husserl que nous pouvons vraiment apprécier la pensée de Descartes et celle de Kant. La doctrine husserlienne culmine dans « l'intuition des essences » (intuition éidétique). Je ne puis que prendre connaissance de l'essence mais, en même temps, cette intuition comporte une visée et, en cela, il y a une équivalence avec l'ouverture dont on parlait plus haut. L'essence fait la preuve de son immutabilité en imposant son invariance à travers toutes les possibilités de la variation éidétique : tout peut varier - sauf un noyau que toutes les variables impliquent : l'essence.

Les essences sont bien des données irréductibles et pourtant qu'y a-t-il de plus actif que le mot de visée, de visée intentionnelle ? L'intentionnalité est le pouvoir de se diriger sur..., de se rapporter à... La réalité première est le « se diriger sur... » et le sujet et les objets ne sont que les pôles d'un ensemble qui constitue la vie intentionnelle. Il en est de la vie intentionnelle comme de l'être-au-monde heideggerien : la situation première est l'*In-sein*, l'être-dans. Dans cette visée de l'essence, j'ai bien une activité : l'essence n'est pas seulement posée en face d'une pensée qui va la saisir. Dans un tel « en face » qui consacrerait l'extériorité de l'essence transcendante et de la pensée immanente, toute relation ne serait que de séparation et exclurait la proximité, l'être auprès de..., en quoi consiste la connaissance. Il faut que cette essence soit donnée dans une intuition : la *cogitatio*. L'essence est donnée dans un *cogito*. Que je prenne position vis-à-vis de l'essence, que je

la hâsse ou la déteste, c'est toujours dans une *cogitatio* que j'atteins les essences. L'essence est bien donnée, elle fait partie, en un sens, de la *cogitatio*, de la pensée, mais elle n'en est pas une composante réelle. Si je me représente un homme, la place Bellecour, un cheval, une chimère... - actes qui, d'un certain point de vue, sont semblables - ni l'homme, ni le cheval ne sont donnés comme des états psychiques. Ce qu'ils ont de commun, c'est le rapport de signification qui est l'intentionnalité même par laquelle les data sensibles se transcendent vers un sens.

La réceptivité d'une essence n'est possible que par une intentionnalité qui est auprès d'un sens dans une vue. Ce que le sens est à l'essence dans le domaine de la connaissance intellectuelle, la forme l'est à l'étant dans la connaissance sensible. Cette forme est l'espace et le temps. Les formes jouent, vis-à-vis de l'étant à recevoir, le même rôle que le sens vis-à-vis de l'essence à percevoir. Les formes sont le champ ouvert et ouvrant de l'orientation préalable nécessaire à toute réceptivité, du fait de se tourner vers... La langue commune est plus sage que la plupart des philosophes et c'est du même mot qu'elle désigne :

- les sens : vue, ouïe,...
- les significations (la « vue ») ;
- les directions : sens interdit, sens obligatoire.

Le sentir a lui-même une orientation : il n'y a pas de sentir sans un se mouvoir (Erwin Straus). Dans le domaine du sentir, le se mouvoir, déployant un espace et un temps, déploie l'horizon de réceptivité du sentir sans lequel rien ne serait donné à nos sens, sans lequel nous n'aurions pas de sens. L'orientation vers l'étant a une structure d'acte et cette activité vise à la constitution d'une forme ; elle est pré-formante. Pour que quelque chose comme un étant dont la perception est possible puisse s'offrir comme tel à l'être réceptif que nous sommes, il faut qu'il soit reçu sous un horizon de réceptivité où il pourra se manifester lui-même comme s'offrant. Cette orientation préalable sans laquelle nous ne pourrions jamais recevoir quelque chose comme un étant « se propose anticipativement quelque chose qui ait la nature d'une offre » (Heidegger), se propose un horizon de réceptivité.

La notion d'horizon est liée à quelque chose d'*a priori* qui est anticipation d'un monde sous un horizon. Supposons que les choses me soient données de façon mécanique (ce qui est contradictoire car je ne pourrais les intégrer dans un « avoir conscience de... »), elles ne pourraient jamais se réunir dans quelque chose comme un monde. Chaque représentation chasserait l'autre car il n'y aurait pas de fond commun, lieu de l'enracinement. Je ne perçois, je n'ai des expériences singulières que sur le fond d'un horizon préalable que je puis appeler « esquisse du monde ». Je peux affirmer à l'origine que toutes les expériences possibles se conjourneront dans une unité perceptive ; ce qui revient à dire qu'il n'y a qu'un monde. Cette unité perceptive qui commande toute ma représentation *a priori* de quelque chose dans un monde constitue ce que l'on peut appeler

un horizon d'objectivité. L'objectivité et l'unité sont ici des concepts équivalents ; toutes les expériences appartiennent à un système unitaire. Cf. le principe de relativité : les lois d'expression des phénomènes ont même forme dans tous les systèmes de référence ; sous la diversité des observations, il est possible de retrouver les mêmes structures.

Chez Kant, l'horizon d'objectivité est fourni par les concepts de l'entendement ; les catégories ne sont rien d'autre que ce qui me permet de constituer cet horizon d'objectivité. Il n'y a pas une seule expérience réelle, ontique, qui ne suppose antérieurement et intérieurement à elle le déploiement de cet horizon d'objectivité, qui ne suppose une loi pré-ontologico-ontique.

Mais est-ce que cela suffit à faire un monde ? Cf. le monde du physicien qui se réduit à un système de relations mathématiques. Nous ne nous contentons pas d'un horizon d'objectivité, il nous faut un horizon d'objectivation; nous nous objectons quelque chose, nous objectons quelque chose en face (l'en-face est ce que je ne peux intro-jeter). Il faut que je pose en face de moi non seulement une unité de sens mais un étant résistant. L'horizon d'objectivation signifie que le monde est un étant, un donné, un « déjà là » que je dois recevoir.

Or quelle est l'activité correspondante à cette réceptivité ? Il faut que je constitue cet horizon d'objectivation sur le mode perceptif ; il faut qu'il me soit perceptible pour que le monde me soit donné sous la forme intuitive.

Cet horizon, en tant qu'offre devra se présenter constamment à moi comme une vue pure. Il faut prendre le mot « vue » au sens d'aspect, très proche du sens d'image. Si l'entendement peut s'objecter quelque chose comme un monde, il faut que cette *Weltidee* soit réelle. L'activité correspondant à cet horizon de réceptivité intuitive, ce sont les formes sensibles.

L'imagination est le déploiement des formes de l'espace et du temps, constituant un horizon d'objectivation à partir duquel quelque chose comme un étant peut se manifester. Cette manifestation, ce devenir-patent, ne peut se manifester que dans un milieu qui soit ouvert. Mais « ouvert » a plusieurs formes. Quand nous dialoguons, nous nous rencontrons dans l'ouvert du sens. Quand les physiciens s'entretiennent du monde, le monde est pour eux un univers conçu, un ensemble bien lié de significations. Ils disent l'univers, mais le monde dont ils parlent est le monde de tous. Et celui-là est un monde perçu, donné en original dans une expérience sensible. L'ouvert de la perception n'est pas réductible à celui de la signification. L'horizon d'objectivation sous lequel nous percevons quelque chose comme un monde doit être lui-même perceptible. Il s'ensuit que le pouvoir de donner une forme (sens II de *bilden*) se double ici du pouvoir de mettre en images (sens III).

La science se meut dans un champ d'objectivité dont l'horizon est constitué par ses catégories fondamentales d'une manière en quelque sorte axiomatique. Mais elle est fondée, en deçà de son intention explicite, sur une situation qu'elle oublie. Les vues scientifiques, dit

Merleau-Ponty, sont « naïves et hypocrites », en ce sens qu'elles ignorent et dissimulent la thèse première de la conscience par où un monde se dispose autour de nous. Cette thèse est, elle aussi, au moins sous un de ses aspects, objectivant. Mais l'horizon d'objectivité y est inscrit dans l'horizon d'objectivation dans lequel tout ce qui est du monde - et l'étant dans son ensemble - apparaît précisément comme étant en face de moi et que je peux rencontrer comme déjà là. Pour user de la langue de Kant, disons que la structure de notre réceptivité détermine *a priori* la forme de notre entendement. Le monde posé comme un par notre entendement est un monde qu'il s'objecte et à l'égard duquel il n'est pas un *intellectus intuitivus*, créant *ipso facto* l'être de ce qu'il pense. Pour poser quelque chose comme étant, l'esprit se constitue comme réceptif.

Mais la réceptivité d'un voyant ne peut être une affection passive de laquelle ne naîtrait jamais un voir et qui ne serait jamais une rencontre de l'étant, reconnu comme quelque chose qui est.

Quelles sont les conditions pour que la rencontre d'un étant soit possible ? Il faut que je le rencontre dans un horizon ; mais une telle rencontre ne peut avoir lieu (au sens le plus strict et le plus large) que si, moi aussi, j'ai lieu dans cet horizon. Il faut que je lui sois présent en quelque manière. Il faut que l'horizon, lui aussi, s'offre à moi et me sollicite. L'orientation dont nous avons parlé doit donc, par essence, se pro-poser anticipativement un tel horizon.

Cf..Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, § 19 (tr. de Waelhens, p.148) : « Si l'horizon d'objectivation doit remplir sa fonction, cette forme d'offre a besoin d'une certaine perceptibilité ». Pour le comprendre, plaçons-nous dans l'attitude perceptive. Je perçois une chose en face. Je ne l'invente pas. Elle est toujours déjà là. Mais que veut dire « là » ? - Dans le monde. La chose n'est ob-jet que je m'objecte que parce que j'ai déjà un monde et que je m'objecte ce monde dans son ensemble. Ce monde n'est pas entièrement étalé devant moi. Il est, pour sa plus grande partie, marginal et potentiel. Il est le fond sur lequel la chose m'est donnée. Ce fond n'est pas moi. Il est, lui aussi (sous un de ses aspects), en face. Si je me place avant toute perception déterminée, je ne laisse pas d'être à un monde qui (outre une autre de ses dimensions) est en face. Ce monde est réduit pour l'instant à l'état de simple fond. Comme tel il est le champ de l'horizon d'objectivation dont parle Heidegger. Champ dont l'horizon est inséparable. Car ce que nous appelons « champ » est constitué de part en part par l'articulation « ek-statique » Ici-Horizon (l'objectivation est une des formes de l'ek-stase). Or chacun conçoit que l'être perçu de telle ou telle chose à partir de ce fond de monde comme champ repose sur la perceptibilité de ce fond lui-même et de l'horizon qui le constitue.

Donc l'horizon d'objectivation, pour s'offrir comme ouverture d'un fond de monde possible, doit lui-même pouvoir être perçu.

« Nous appelons perceptible ce qui est susceptible d'être immédiatement reçu par l'intuition.

L'horizon devra donc, en tant qu'il est une offre perceptible, se présenter d'emblée et constamment comme une vue pure [aspect pur] (...) Mais que faut-il pour rendre perceptible l'horizon de l'orientation préalable (orientation impliquant sortie et ek-stase) ? L'être fini en s'orientant, doit pouvoir se rendre l'horizon intuitif, c'est-à-dire « former » spontanément la vue de ce qui est en puissance de s'offrir (...) C'est l'imagination qui a la charge de former la vue caractéristique de l'horizon. L'imagination pure alors ne construit pas seulement la perceptibilité intuitive de l'horizon en la créant par la libre orientation, mais elle est, par là même encore, « constructrice » en un second sens, à savoir qu'elle nous procure comme la possibilité générale d'une image » (*ibid.* trad. revue)

Pour se rendre intuitif l'horizon d'objectivation, il est nécessaire que nous disposions d'une activité qui ne nous donne pas l'étant mais le milieu de son apparaître, le *comment* de son apparaître (mais non le *quoi* de son apparence). Ce n'est que parce que l'être fini peut déployer un horizon d'objectivation sous une forme perceptible qu'il est capable de percevoir, de recevoir la manifestation de quelque chose comme un étant. L'imagination est pour Kant constitutive de l'horizon d'objectivation du monde en tant que cet horizon est perceptible sur le mode intuitif.

Cette définition de l'imagination la lie à l'espace et au temps. Kant met sur le même plan l'intuition pure et l'imagination. Voilà comment le *bilden* se trouve constitué par Kant sous la forme du pouvoir de donner forme à notre horizon d'objectivation, l'horizon du monde sous lequel quelque chose comme un étant est capable de se produire.

L'imagination n'est donc pas seulement préformante de l'horizon de l'apparaître, elle le pré-forme dans une vue. L'imagination, dit Kant, doit « mettre en image ». « Le terme d'image, remarque Heidegger, doit se prendre ici en son sens original comme lorsque nous disons d'un paysage qu'il offre une belle « image » (vue) ou d'une assemblée qu'elle offre une « image » (vue) lamentable » (p.149).

Tout étant nous offre une image, une vue, de lui-même. Mais, parce que l'horizon dans lequel il apparaît nous est déjà et constamment perceptible, parce que notre orientation primaire, activité dans la réceptivité, nous pro-pose d'ores et déjà un horizon intuitif, une vue pure où chaque étant peut être mis en vue. Cette vue pure est le champ de dévoilement de l'étant dans son ensemble. Nous en anticipons en elle le comment de son apparaître qui fonde en perceptibilité le quoi de chaque apparition.

Heidegger pose cette question à propos d'une série d'images dérivées : le visage d'un mort, son masque mortuaire, la photographie de ce masque : « Que manifestent précisément ces vues (images, au sens le plus large) ? Quel aspect (*eidōs*, *idea*) nous livrent-elles ? Que transposent-elles dans le visible ? Elles manifestent *comment* une chose apparaît « en général », selon l'élément qui en elle est identique, valable pour plusieurs. Or l'unité valable pour plusieurs est

ce que la représentation représente sous le mode du concept. Ces images pourvoient à la transposition sensible du concept » cf. p.152).

Tout n'est pas encore clair. Un concept est un universel. Une intuition est une *repraesentatio singularis*. L'*eidōs* commun aux trois « images » précédentes, leur sens, non seulement laisse en dehors de lui les particularités propres à chacune, mais ne constitue pas un noyau sensible indépendant inséré en elles. Il ne lui correspond dans ces images aucune zone déterminée. En fait, il n'est représenté lui-même par aucun équivalent sensible. D'une façon plus générale, un concept, quel que soit son degré de généralité, n'a pas d'image. Nous n'avons pas de vue intuitive d'une maison en général ou d'un visage en général. L'universel ne peut se transposer en singulier.

En fait, ce qui dans l'image d'une chose correspond au sens de cette chose est nulle part et partout. Une seule maison déterminée m'apprend pourtant ce qu'est une maison en général. Parce qu'à travers ses déterminations locales (elle peut avoir un toit ou une terrasse, des murs ou des piliers avec des claies, une seule pièce ou plusieurs, un sol de terre battue ou un plancher, être carrée, circulaire, rectangulaire ou octogonale) sa vue manifeste non pas l'apparition d'une maison-en-général mais la manière dont doit nécessairement être réglée l'apparition de quelque chose pour que ce quelque chose soit une maison.

Pour comprendre au plus près ce qui est en cause, il faut se faire une juste idée de ce qu'est le concept d'une maison et, plus généralement, le concept d'un objet. Il est, nous dit Kant, la conscience de l'unité objective de tel ou tel objet (ou tel ou tel ensemble bien lié). Mais, « cette unité - remarque à juste titre Heidegger (et Lachièze-Rey parle de même) - n'est pas thématiquement visée comme un contenu autonome de représentation. Ce que l'unité conceptuelle peut et doit être, en tant qu'unifiante, elle le manifeste seulement en tant que régulatrice » (cf. Pierre Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien*). C'est cette règle pour bâtir et pour percevoir (par exemple quelque chose comme une maison, ou un arbre, ou un triangle) qui se trouve transposée dans la vue sensible de l'objet, qui s'y trouve insérée et qui s'impose à nous dans cette vue intuitive. Le moment de cette transposition sensible n'est ni le concept comme unité opératoire ni la vue empirique. Il est le moment créateur de l'image qui effectue le passage de la règle intellectuelle à la vue sensible. Il est, à la lettre, le moment médiateur entre le concept (opération) et l'image (vue).

Une telle transposition sensible n'est ni une opération de l'entendement (comme le concept) ni une opération de la sensibilité (comme l'appréhension intuitive). Elle s'effectue originairement dans l'imagination (fonctionnant ici comme structure d'acte commune à l'entendement et à la sensibilité).

« Or c'est cette représentation d'un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image que j'appelle le *schème* de ce concept » (Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesaygues & Pacaud, p.152).

Le terme de schème toutefois recouvre deux choses. La règle opératoire et l'image de cette règle. Le schème et l'image-schème. Mais ces deux moments sont polarisés. Car si le schème peut se présenter dans une image de lui-même, c'est que le schème, dans sa fonction de règle opératoire, comporte l'exigence d'une présentation possible dans la sphère intuitive. Cette exigence est inscrite dans l'activité transcendantale tout entière, elle constitue le moyen-terme entre ces deux termes extrêmes : le concept pur et l'empirique ; en ce sens que le concept est de soi transcendantal, c'est-à-dire orienté, dans son essence même, vers la constitution d'une expérience objective et que l'empirique est lui-même un construit. Donc l'image-schème ne doit pas son caractère intuitif à un emprunt fait à la vue empirique. Ce caractère est déjà inscrit à titre d'exigence intérieure du schème, en tant qu'il a pour fonction essentielle d'unifier une multitude dans le champ de l'apparaître. Ici soyons attentifs à une situation cruciale. L'unité constitutive d'un étant ne saurait se produire (au sens de s'effectuer) par la jonction d'une idée-concept (définition logique ou essence significative de cet étant - son *So-sein*, son *eidos*) et des apparences intuitives dans lesquelles il se donne. Car s'il se donne dans telles ou telles apparences, c'est que nous le reconnaissons en elles, faute de quoi comment songerions-nous à joindre telle ou telle idée, à accorder tel ou tel sens à ces apparences ? Devant ce dessin à la craie sur un tableau pourquoi évoquerais-je l'idée d'un cercle plutôt que celle d'une ellipse ou d'une quelconque « patatoïde » ? Si j'appelle cercle cette courbe irrégulière, c'est parce que, comme dit le langage commun, j'y vois un cercle. Précisément, je l'y vois. Il est comme la physionomie de cette figure. Mais, pour l'y voir, il faut que le schème circulaire, la règle opératoire de la construction du cercle, permette une vue correspondant à la spécificité de sa régulation (qui n'est pas celle de l'ellipse ou du carré). Il faut que le schème tende de lui-même non pas à ce dessin grossier ou à n'importe quelle autre vue empirique singulière mais à sa propre mise en vue sous la forme d'une image-schème. Il faut qu'il comporte en lui-même la possibilité de sa présentation en image. Sa mise en vue est, si l'on peut dire, centrifuge et non centripète. Par quoi l'image-schème diffère des images reproductrices comme sont les photographies.

L'image-schème est une présentation possible de la règle de présentation représentée dans le schème. Voici des points sur une feuille de papier. Je puis en avoir trois vues possibles. Ou bien je vois des points : une ponctuation noire du blanc de la feuille. Ou bien j'y vois un losange. Ou bien j'y vois le nombre quatre. Dans le premier cas, j'ai affaire à une vue immédiate. Dans les deux derniers, ma vue, mon image, est celle d'une figure mathématique ou d'un nombre parce qu'elle est l'image du schème de cette figure ou de ce nombre.

C'est sur la base d'un tel schématisme « que la perception immédiate d'un donné, par exemple cette maison, contient déjà nécessairement une vue préalable schématisant de la maison en général ; c'est par cette pré-vision seule que l'étant rencontré peut se manifester comme maison, peut offrir la vue d'une maison donnée ». (Reconnaissance fondatrice de la connaissance). On voit

donc comment un concept qui sous la forme d'un schème est anticipant (il anticipe une structure d'unité à réaliser dans l'apparaître) doit être mis en vue. Nous avons là un principe de perception en tant que principe de réception. On ne peut comprendre qu'un étant nous soit donné que si nous allons à sa rencontre dans une vue.

Double sens du mot *vue* :

1 - vue : spectacle (aspect d'un site = une belle vue) ;

2 - vue : vision.

L'espace, comme organe et horizon de vision, est nécessaire à la réceptivité de l'étant car celui-ci est une vue qui se donne, un spectacle spatial. Nous nous dirigeons sur tout étant possible sur le fondement d'une telle vue, dans laquelle nous anticipons le comment de tout apparaître. Nous n'anticipons pas le quoi de l'apparaître. Toutefois le quoi est prédéterminé par le comment.

L'imagination chez Kant, en tant que pouvoir de se donner des vues, est le principe même de la constitution de l'espace et du temps : elle est la faculté des intuitions *a priori*. (*Critique du jugement*).

L'espace et le temps ne sont pas eux-mêmes des objets. « On peut et on doit accorder que l'espace et le temps sont de simples choses de pensée, des êtres d'imagination ». Ils ne sont pas forgés par l'imagination mais nous devons les placer à la base de toutes ses combinaisons et de toutes ses fictions, parce qu'ils sont les formes essentielles de toute réceptivité ; ils sont les structures anticipantes de l'imagination dans toute intuition.

Il faut comprendre que l'espace et le temps sont l'imagination elle-même, si nous les envisageons à l'état naissant dans l'acte de spatialisation ou de temporalisation ; ce qui explique que les fictions aussi bien que les anticipations du réel nous sont données dans l'espace et le temps.

Ce pouvoir de se représenter l'objet en son absence ne mesure pas notre faculté d'évasion mais notre faculté de constituer le monde réel, lequel ne peut être donné qu'à quelqu'un capable de l'accueillir. De fait, il y a bien un néant de l'objet dans l'anticipation de l'objet. Ces conditions d'apparition de l'objet tant qu'il n'est pas là ne nous les livre qu'à l'état de possible, qu'en filigrane. C'est un irréel, par opposition à l'étant, mais ce n'est pas rien. Ce sont des quelques choses qui ne sont pas des objets. Nous devons nous défaire de l'idée que la réalité est nécessairement une objectivité (*objectivité ?*).

Reste le premier sens de *bilden* = construire. Il est déjà présent dans ce que nous venons de dire allusivement sur la constitution de l'espace et du temps. Explicitons-le. Puis examinons le pouvoir constructif de l'imagination dans l'expérience, sa fonction proprement transcendante.

a- Constitution de l'espace et du temps comme intuitions pures.

L'espace, forme d'intuition a priori, ni concept ni chose, est ainsi même une intuition pure,

un champ ou milieu qu'on peut étudier en lui-même, indépendant de sa fonction perceptive. Le mathématicien par suite n'utilise pas l'espace comme forme d'intuition, il ne reçoit rien en lui. Il étudie l'espace en lui-même. Or cet espace est constitué par l'imagination.

Pour Kant l'espace se compose de limites ; ce n'est pas une somme de parties, c'est une intégrale de limites différentielles. Si loin que nous poussions la division d'un espace ou d'une ligne, nous n'obtenons ni ne pouvons obtenir à titre résiduel un insécable ou un rien. L'espace ne se compose pas de parties. Ses ultimes déterminations, dit Kant, sont des limites qui n'existent que par l'espace lui-même. Ainsi, dans le calcul des aires, l'élément ultime de la division est à la fois une surface (division de l'aire) et une ligne dont la valeur sera intégrée dans une somme *continue fluente*. (Intégrale). Kant a une conception de l'espace comme pouvoir d'intégration des limites : un espace, c'est un ensemble. Par exemple, un ensemble de points. Non un ensemble amorphe, mais un ensemble structuré. La multiplicité des points ou individus de l'espace est déterminée au moins par une opération qui permet de mettre en rapport un point de l'espace avec un autre et par une opération qui permet de mettre en rapport des sous-ensembles de l'ensemble. Soit une règle de correspondance et une règle de transformation. Ces deux règles constituent l'unité structurale d'un espace. Or qu'est-ce qui opère par ces règles ? L'imagination comme pouvoir de synopsis, de synthèse. Kant définit l'imagination comme le pouvoir de synthèse et l'entendement comme le pouvoir d'unité (cf. p. 124 et pp.153-154), c'est-à-dire comme pouvoir d'éclairer la synthèse par un concept, c'est-à-dire de lui donner un sens dans lequel elle est circonscrite comme domaine identique à soi. Mais il y a des synthèses où n'intervient pas l'entendement, par exemple la synthèse esthétique. Dans ce cas, l'unité est nullement intellectuelle. Elle n'est pas sans concept. Mais il ne s'agit pas d'un concept d'objet. Sinon il n'y a plus de dimension esthétique. Ainsi, dans la danse, les figures ne peuvent pour le spectateur être prédéterminées par un concept sans revêtir un aspect purement technique d'où la beauté est absente, remplacée par la perfection. « Est beau, dit Kant, ce qui plaît universellement sans concept ». L'universalité de la synthèse imaginative est dans une gratuité qui simule la nécessité.

b- L'imagination transcendante et le schématisme des concepts de l'entendement (Kant, *Critique de la Raison pure*, Du schématisme des concepts purs de l'entendement, trad. T.P. p.150).

1- « Le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps, c'est-à-dire la représentation de ce réel comme un substrat de la détermination empirique du temps en général, substrat qui demeure donc pendant que tout le reste change. (Le temps ne s'écoule pas, c'est l'existence de ce qui change qui s'écoule en lui). Au temps qui est lui-même immuable et fixe correspond donc dans le phénomène l'immuable dans l'existence, c'est-à-dire la substance et c'est en elle seulement que peuvent être déterminées la succession et la simultanéité des phénomènes par

rapport au temps ». (p.154)

2- Kant, *Critique de la Raison pure*, Première analogie de l'expérience, trad. T.P. p.177. « Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (substance) considéré comme l'objet lui-même et quelque chose de changeant, considéré comme une simple détermination de cet objet, c'est-à-dire d'un mode d'existence de l'objet ».

3- Pierre Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien*, La critique de l'idéalisme problématique, p.102 : « Le permanent n'est pas un fait constatable dont il suffirait de noter la présence, mais une conception de l'esprit qui permet de classer, d'organiser et d'interpréter le divers. Aucune sensation, aucun phénomène psychologique en général ne peut être considéré comme permanent ».

Il est remarquable que toutes les fois que nous parlons d'une substance, nous la visons non dans son concept, mais dans le schème de son concept. Nous appelons « substance » ce qui subsiste. Mais, au sens propre, sub-sister veut dire être dessous - cf. en grec, *upo-keimenon* et, en français, sub-strat. Il n'est nullement question dans ces termes d'une quelconque temporalité. Qu'est-ce que la substance ? Kant emploie, pour distinguer la catégorie, le terme d'inhérence-substance. La substance est le sujet d'inhérence des modes ou accidents. Ce dont ces modes sont la qualification. Ainsi cette couleur, cette plasticité tachetée, ce parfum... n'existent pas à l'état nu. Ce sont des qualités de chose, des qualités de la chose « morceau de cire ». Descartes répond à Gassendi (5èmes Réponses) : « Je n'ai point fait abstraction du concept de la cire d'avec celui de ses accidents, mais plutôt j'ai voulu montrer comment la cire est manifestée par les accidents et combien sa perception, quand elle est rendue manifeste, diffère de la vulgaire et confuse ».

La substance n'est donc pas à côté des accidents, elle est le x auquel ils se réfèrent en se manifestant comme qualités sensibles, c'est-à-dire non comme qualités de chose, ne pouvant se soutenir d'eux-mêmes, *en soi* ; leur modalité est celle d'une existence *in alio* (dans un autre), dans un autre existant *in se*, en soi.

Mais nous ne pouvons nous empêcher quand nous parlons des modes, d'une couleur ou d'une odeur, de la considérer en elle-même, comme donnée indépendante. Ce à quoi s'oppose avec raison Descartes dans sa critique des accidents réels (Réponses à Arnauld). Pour avoir une idée exacte des raisons de ce flottement où nous sommes - à envisager tour à tour et même simultanément dans l'équivoque une couleur ou une odeur, comme si elle était à la fois un quelque chose (en soi) et une simple qualité inhérente à une chose qui en est le porteur ou le substrat, il faut avoir présente à l'esprit la distinction husserlienne du sensuel et du sensible. Ce rouge qui, tout à coup, surgit dans son expansion atmosphérique est un pur vécu de conscience, une qualité sensuelle. Mais, l'instant d'après, je le perçois comme rouge de ce ciel crépusculaire du côté du couchant : il est qualité de chose et porte en lui la référence intentionnelle à un pôle objectif.

A nous en tenir aux qualités de chose, nous voyons que la chose elle-même est le terme commun de référence de certains modes d'apparaître corrélatifs de modes de saisie et que son existence en soi est celle d'un objet identique en tous ces modes et les transcendant dans cette identité même. Cette immanence-transcendance de la substance par rapport aux manifestations modales (dans cette forme de manifestation ou d'apparition qu'est l'apparaître « représentation ») a été fortement exprimée par Hegel dans sa Logique. Les qualités sensibles (qualités de chose) sont données dans l'opposition-relation du fondé et du fond ou fondement (*Grund*).

Premier moment : positif. Nous vivons dans un flux d'apparences que nous estimons des étants immédiats.

Deuxième moment : négatif. Ce ne sont que de simples apparences, manifestant le fond, lequel n'est pas perçu en lui-même, mais précisément comme fondement de ces qualités et différent d'elles, comme l'étant réel de son apparence.

Troisième moment : négation de la négation. Le fond n'est pas différent du fondé. Ces apparences sont réelles mais pas au sens du premier moment : elles sont réelles en tant que fondées, par la médiation de cette double négation qui est l'acte même de l'entendement ; par où Hegel rejoint Descartes (fin de la deuxième *Méditation*). Les apparences médiatisées par l'universel sont des phénomènes.

Ainsi qu'on le voit il n'est nullement question du temps. Et pourtant Descartes en entrevoit la fonction, quand il répond à Burman (*Réponses aux demandes concernant la deuxième Méditation*) : « Il [= Descartes] n'en a pas fait abstraction (du concept de la cire de celui de ses accidents) ; car bien qu'il ait reconnu et qu'il ait dit que ces accidents sont ôtés de la cire, comme qu'elle est dure, froide, etc.--- il a dit et fait remarquer que toujours d'autres accidents succèdent et les remplacent, si bien que la cire n'est jamais sans accidents... ».

Accident (= ce qui arrive), *succession*, *toujours*, sont des déterminations temporelles. Et Descartes dit : « la substance de la cire demeure ». Le langage commun ne dit-il pas pour exprimer la substance qu'elle subsiste, non au sens d'être dessous à titre de substrat, mais au sens de demeurer, au sens de la permanence du réel qui est précisément chez Kant le schème de la substance.

Or c'est à partir et au travers du schème que nous concevons la catégorie (ainsi parlait déjà, sans pouvoir l'explicitier, Descartes). Interrogeons la perception. Mon champ perceptif est constitué par un flux de vécus, vécus de couleurs, de formes, d'impressions tachetées. Supposons que je marche en ligne droite ou qu'arrêté je dirige mon regard dans une seule direction. Les apparences se succèdent : un vert, un jaune, une stridence, une odeur résineuse, un bleu, un choc, une fraîcheur, etc.--- Cette suite n'a d'autre unité que celle de sa succession même. Aucun objet n'y correspond sur lequel je puisse m'entendre avec un autre. Cette succession est toute subjective. Et chaque

impression est un événement qui chasse l'autre. Si j'en ai le souvenir il ne prendra place que dans la climatique de ma vie, non dans l'histoire objective de mes rencontres avec des choses du monde. Mais ce vert est la couleur de ce pin à odeur de résine à travers lequel je vois le bleu de ce ciel, tandis que cette stridence est le bruit d'une cigale dans l'arbre, un objet se constitue. Le pin peut s'argenter sous le souffle du vent et masquer le bleu du ciel, la cigale se taire, le tronc d'arbre s'assombrir ou s'éclairer. Tous ces événements, en ce cas, sont successifs ou simultanés dans un monde. Et si, plutôt que le reste du spectacle, je considère ce pin, je le perçois comme subsistant et demeurant en lui-même à travers les changements de ses modes d'apparaître. Qu'est-ce à dire ? - Que j'ai changé de perspective. J'ai adopté l'attitude objectivant ; l'arbre est devenu un objet qui se manifeste dans et par une succession d'apparitions qui l'expriment et constituent son apparaître.

Tout à l'heure mes vécus de conscience composaient un flux temporel. Ils passaient les uns aux autres dans un instant continué. Leur suite était une continuité mélodique parfois brisée en syncope, telle que Bergson l'a souvent décrite (à une approximation près). Mais je ne pouvais parler, au sens strict, de succession. Je ne perçois une succession qu'à la condition de distinguer des instants différents selon l'avant et l'après, dans un même temps. Voyons comment est constituée la perception de cet arbre. Toute perception est historique. Laissez de côté son histoire complexe pour ne retenir que ce fait : elle prend du temps; ce qui signifie, entre autres, qu'elle est successive comme dit Kant. Mais cet arbre est posé en elle comme simultané. Cette position exige nécessairement ce que Kant appelle « la synthèse de la reproduction dans l'imagination ». Il faut que mes appréhensions passées soient présentifiées (« reproduites », dit Kant) dans mon appréhension actuelle. Mais non pas présentifiées à titre de souvenirs, mais à titre d'« encore là ». L'étant antérieurement perçu ne peut être conservé que si l'esprit « distingue le temps » et donc saisit les caractères d'antérieur et d'autrefois. L'étant antérieurement perçu se perdrait sans cesse et complètement avec le surgissement du nouveau maintenant s'il n'était susceptible d'être conservé. Il faut donc, pour que la synthèse empirique selon le mode de la reproduction soit possible, que d'emblée et avant toute expérience le « maintenant qui n'est plus » soit comme tel ramené au présent et réuni au maintenant présent.

La synthèse pure - selon le mode de la reproduction - forme le passé comme tel. Cela signifie que l'imagination pure est, relativement à ce mode de synthèse, formatrice du temps. Elle peut être dite une reproduction, non parce qu'elle vise un étant qui a disparu ou qui fut perçu autrefois, mais parce qu'en général elle révèle l'horizon qui rend possible la rétrovision, c'est-à-dire le passé; elle forme aussi la « postériorité » et le retour vers ce qui fut.

Le maintenant d'une appréhension n'est donc pas un événement surgissant dans sa pure instantanéité ; il est dans son surgissement même inclus dans l'horizon de postériorité du maintenant passé. Mais il est, comme tel, le foyer d'un horizon d'antériorité qui inclut le maintenant

passé. D'autre part, il est le foyer de son propre horizon de postériorité qui inclut le maintenant à venir. Cette articulation foyer-horizon constitue ce que Heidegger appelle ek-stase. Le maintenant n'a de ici temporel que sous l'horizon d'un autre ici temporel. Or ce recouvrement asymétrique de l'horizon d'antériorité et de l'horizon de postériorité, tous deux variables, dans le ressourcement de leur foyer n'est autre que le temps lui-même.

La forme constitutive du temps est donc invariable. Elle possède la permanence incorruptible d'une loi de position de tout maintenant, de toute antériorité, de toute postériorité. Mais elle ne suffit pas, à elle seule, à fonder la succession phénoménale des apparitions d'un étant.

Le schème d'un concept pur de l'entendement (catégorie) est, dit-on souvent, la construction de la catégorie dans l'intuition pure *a priori* du temps. Ainsi la permanence est la construction de la catégorie de substance dans le temps. Ces expressions sont inexactes. Pour deux raisons :

1 - Le temps (et l'espace) est considéré par Kant sous deux aspects. Il est une forme de l'intuition comme lorsque nous percevons les phénomènes dans le temps, en prenant le temps comme fondement de leur apparaître, en nous donnant une vue anticipant, une pré-vision qui constitue l'horizon temporel sous lequel ils doivent nécessairement apparaître, être mis en vue. D'autre part, le temps est lui-même une intuition pure, comme l'est aussi l'espace dont le mathématicien étudie les déterminations. Or le schème transcendantal est, par définition, une règle opératoire par laquelle nous effectuons l'unité objective du divers intuitif de l'expérience. Et il doit s'incarner dans le temps considéré dans sa fonction de vue anticipative.

2 - Le terme de construction peut laisser croire que la catégorie s'applique au temps de l'extérieur. La distinction de l'entendement catégorial et de la réceptivité intuitive serait en ce cas un dualisme qui contredirait à l'unité de l'esprit connaissant. Il faut donc que la catégorie et le temps aient une source commune. Ce qui est expressément indiqué par Kant dans le fait que la synthèse de la reproduction dans l'imagination et la synthèse de la reproduction dans le concept sont des moments d'une unique synthèse constitutive.

Ce qu'il y a de commun dans ces synthèses (y compris celle de l'appréhension dans l'intuition), c'est le pouvoir d'anticiper - lequel est le pouvoir même de l'imagination. Pour comprendre le schématisme transcendantal, il faut avoir présent à l'esprit le sens vrai des catégories. Elles sont des fonctions de l'unité objective de l'expérience, soit du monde dans son ensemble, soit de chaque étant que nous y distinguons. Le caractère fondamental d'un étant, de quelque chose qui est, est son identité avec lui-même. Cette table que je perçois est la même à travers toutes mes appréhensions successives, à travers les divers modes de paraître correspondant à ces appréhensions. « La synthèse reproductive se rapporte par nature à un étant qu'elle tient pour identique et dont elle a expérimenté l'identité avant, pendant et après qu'elle s'accomplit dans la perception présente. Cette dernière cependant ne vise jamais que l'étant dans sa présence

immédiate » (Heidegger, p.24). Le temps, tel que nous l'avons analysé jusqu'ici, permet bien la présentification continue des perceptions passées mais il reste à garantir l'identité de cet étant présent maintenant et de celui que je viens de quitter en accomplissant sa présentification. En quoi ce brun sombre maintenant présentifié est-il lié avec ce brun clair maintenant présent dans l'identité d'un étant (la table) dont ils soient ensemble des qualités de chose ? Ne suis-je pas contraint à tout instant d'unifier ce que la synthèse reproductive apporte avec l'étant qui est présent à cet instant et qui, donc, est toujours autre ? Cette unification serait elle-même divisée d'instant en instant si la synthèse de l'appréhension et la synthèse de la reproduction n'étaient pas d'ores et déjà orientées, au niveau de leur fondement, vers cette unification de l'étant relativement à son identité. Cette identité est visée dans une vue prospective qui pro-pose comme identique la référence de toutes les perceptions successives et successivement reproduites à un étant circonscrit. L'appréhension et la reproduction opèrent dans le champ de cette pré-vision déterminé et éclairé par le concept. La catégorie (concept pur dont dépendent tous les concepts d'objets particuliers) articule et polarise la synthèse de la reproduction et celle de l'appréhension, en structurant le temps. La pré-formation catégorique sous-tend, comme un pro-jet, la pré-vision temporelle des manifestations de l'étant.

Alors seulement nous pouvons préciser ce qu'est le schème de la substance. Ce brun sombre et ce brun clair donnés successivement ou ce lisse et ce rugueux, ce tiède et ce froid ne s'unissent pas à titre de *data* sensuels mais à titre de *data* sensibles, c'est-à-dire de qualités de chose. Ils s'unissent comme brun de cette table, lisse de cette table, fraîcheur de cette table. C'est leur commune dimension référentielle qui fonde leur unité en tant qu'elle les réfère intentionnellement (au sens de Husserl) à un x identique. Les qualités peuvent se succéder, elles sont qualités de la même chose. Elles en sont les aspects manifestes, les modes de paraître - aussitôt disparus à mesure que d'autres les remplacent (cf. la cire de Descartes) ; mais toutes sont conservées potentiellement dans l'identité du x qu'elles manifestent ou peuvent manifester et que j'appelle une chose (la chose-table). Elle per-siste et sub-siste. Elle possède la permanence. Très exactement le rapport de la chose qui apparaît (et de toute chose qui peut apparaître) aux apparences dans lesquelles elle est mise en vue et se donne dans cette vue s'exprime, dans le temps de cette mise en vue, par le rapport du permanent au successif. Le schème de la chose en tant que telle, le schème de la substance est le permanent. Permanence de la chose-phénomène (= du réel de l'expérience) sur le fond de laquelle est possible quelque chose comme une succession ou un changement. Etendue à l'ensemble actuel et potentiel des étants, cette permanence est celle du monde comme fond de toute apparition quantifiable.

Ainsi l'imagination est la racine commune des divers actes de l'esprit - de la sensibilité et de l'entendement. Nous l'avons rencontrée sous la triple forme du *bilden* comme :

- pouvoir de constituer des images ;

- pouvoir de constituer des formes ;
- pouvoir constructeur de la synthèse du réel.

Qu'y a-t-il de commun dans ces trois pouvoirs ? Nous avons vu qu'à donner une forme à l'horizon de réceptivité et à prospector l'identité de l'objet dans le schème catégoriel (fonction de synthèse) l'imagination est pouvoir d'anticiper.

Par ailleurs, nous avons été conduits, dans l'étude de l'image-schème, à cette conclusion : que l'imagination n'est pas seulement pré-formante de l'horizon de l'apparaître (réceptivité) mais qu'elle le préforme dans une vue. Or vue et image sont liées. Avec cette précision indispensable que l'image-schème n'est pas obtenue par une simple « mise en image » d'un étant déjà donné, mais qu'elle est la pré-figuration de l'étant.

Or la fonction transcendantale, au sens strict, de l'imagination, son pouvoir de synthèse, est une fonction de synopsis : elle pro-specte dans une constante pré-vision de l'identité. Le schème du permanent est bien une vue anticipante du réel.

Partout donc l'imagination est préformante d'une structure d'apparaître et d'être (au sens de l'objectivité) dans une vue.

La question est donc, en fin de compte, : ce pouvoir d'anticipation se retrouve-t-il dans l'imagination comme pouvoir d'image ?

Nous ne pouvons répondre actuellement : il faut voir ce qu'est une « image » par rapport à une « vue ». Nous sommes très loin de l'imagination cartésienne. L'imagination est corrélative de la finitude de l'esprit en tant que cette finitude est connaissance réceptive. S'il n'y avait horizon de réceptivité, il n'y aurait pas connaissance mais contact mécanique.

L'histoire de l'imagination, avons-nous dit le premier jour, commence à Kant, recommence à Husserl et éclate aujourd'hui en questions urgentes (dans l'intervalle elle a été oubliée ; il n'en a pas été question dans la philosophie de Hegel). Où se montrent aujourd'hui ces questions urgentes ?

L'imagination se manifeste dans la culture quotidienne sous une double forme : dans les images et dans les signes. Le rôle de l'imagination dans notre culture n'a d'égal que celui du symbolique. Avant l'écriture, l'image peinte ou sculptée a une fonction signifiante. C'est au sujet de cette signifiante qu'a eu lieu à Byzance la guerre de l'iconoclasme. La victoire de l'image y fut célébrée comme le dimanche de l'orthodoxie. Aujourd'hui l'image succède à un régime de la lettre imprimée. Succession paradoxale que beaucoup considèrent comme une régression. Depuis 1945, l'affiche est passée du régime plastique (ex. cubisme) à la photographie. L'image impose dans son immédiateté les représentations les plus insignifiantes en leur conférant une surdétermination

affective. Le phénomène de la télévision et du cinéma atteste cette passion pour l'image qui doit être analysée de très près car il y a là un secret : d'où vient ce pouvoir de l'image ? La supériorité ordinaire du voir sur l'entendre ? Quelle explication donner à ce secret ?

On peut dire que le problème le plus conscient, le mieux organisé, dans l'économie intellectuelle de notre époque, est celui des rapports de l'imaginaire et du symbolique. En linguistique Ferdinand de Saussure et ses disciples, en ethnologie Claude Lévi-Strauss, en psychologie Jacques Lacan opposent la consistance du symbolique à l'irréalité de l'imaginaire. Cette attitude vise à la dévalorisation de la nature (de ce que le sens commun appelle le réel) par rapport à la culture, qui est d'essence symbolique. La même dévalorisation caractérise la pensée de Jean-Paul Sartre - mais il ne sépare pas l'imaginaire du pouvoir fondamental de l'homme : la négation. Imaginer - et le terme enveloppe « imager » - c'est opérer la néantisation du monde dans son ensemble. Et ce pouvoir spécifiquement humain de néantisation est le fondement commun de l'imaginaire et du symbolique : la racine sans racine de la liberté et de la conscience.

A suivre la première voie (Sartre devant faire l'objet d'une étude plus expresse), l'image est un refuge contre la prise de conscience et l'avènement de notre être-vrai. La raison en est qu'elle a été le premier milieu de la reconnaissance de nous-même ; c'est dans l'image spéculaire (Lacan) ou ses équivalents que l'enfant a reconnu l'unité de son corps jusque-là morcelé en schèmes divers qui ne communiquaient pas entre eux dans la reconnaissance d'un temps propre et d'un espace propre. Or cette image surgit dans l'exception de tout l'entourage, dans la mise hors circuit de toutes les relations avec les choses et les êtres. Elle surgit de rien - et ce rien est béance. A prendre parti pour son image, l'enfant opère une séparation radicale entre le dedans, à savoir tout ce qui se rapporte à elle, et le dehors, tout ce qui lui est extrinsèque. Désormais son monde ne sera que le développement de cette image - et tout l'extérieur sera retranché - et avec lui le sentiment de cette béance qui l'avertissait de sa contingence d'être fini et mortel. L'image est indestructible, soustraite au temps. Il y a une distance sans milieu entre le moi imaginaire et le soi que je suis mais qui n'est pas encore. La voie qui y conduit est celle du symbolique. C'est la cohérence des symboles qui donne consistance au discours dont se soutient la vérité de mon monde et de moi comme sujet. « L'homme parle, dit Lacan, mais parce que déjà le symbole l'a fait homme ». Il n'y a de soi vrai qu'au niveau de la culture dont les signifiants signifient le monde et le soi. Soit les signifiants de la vie et de la mort : Nom du père - Idéal du moi - Objet primordial maternel. Soit les signifiants du monde commun constitué dans le langage de tous.

Ce qui s'oppose à l'imaginaire ce n'est pas le réel mais le culturel. La problématique philosophique contemporaine de l'imagination est confrontée à un ternaire : réel, imaginaire, symbolique. Elle cherche le vrai dans la médiation du symbole et non dans l'immédiateté.