

LA VISION ET SON IMAGINAIRE (I)

Fragment pour une philosophie de l'institution

« Si la société générale existait ailleurs que dans les systèmes des philosophes, elle serait, comme je l'ai dit, un être moral qui aurait des qualités propres et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent. Il y aurait une langue universelle que la nature apprendrait à tous les hommes, et qui serait le premier instrument de leur mutuelle communication : il y aurait une sorte de sensorium commun qui servirait à la correspondance de toutes les parties; le bien ou le mal public ne serait pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple agrégation, mais il résiderait dans la liaison qui les unit, il serait plus grand que cette somme, et loin que la félicité publique fut établie sur le bonheur des particuliers, c'est elle qui en serait la source. » (Nous soulignons.)

J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social* (première version), Livre I, chapitre II (*De la société générale du genre humain*), in *Œuvres Complètes*, Tome III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (p. 284).

TABLE DES MATIERES

1. Introduction
2. Esquisse d'un « traité » phénoménologique des sensations
3. Vision et verticalité
4. Vision et latéralité
5. Phénoménologie du regard
6. L'incarnation de la vision : Phénoménologie du regard (suite)
7. La structure triangulaire de la vision et sa signification phénoménologique
8. La différence entre l'homme et l'animal quant à la signification phénoménologique de la vision
9. La structure triangulaire de la vision et la structuration de l'imaginaire
10. L'institution de l'imaginaire et l'institution du social
11. Le fondement de l'institution du social : explication phénoménologique du mouvement précédent

§ 1. Introduction.

Rédigé pour l'essentiel à l'automne 1973, ce texte constitue un fragment important d'un livre consacré à l'origine ainsi qu'à l'institution du social, et que nous avons entrepris d'écrire en guise de commentaire au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de J.-J. Rousseau. Comme de juste, ce projet, sans aucun doute trop vaste et trop ambitieux, échoua en butant sur les innombrables et les inextricables difficultés qu'on devine, et dont la moindre n'était pas le statut très étrange du second *Discours* pour nous, c'est-à-dire par rapport à ce que nous reconnaissons, depuis Hegel, comme la phénoménologie et la philosophie de l'Histoire : il est indéniable qu'en un sens, le *Discours* est à la fois phénoménologie et philosophie de l'Histoire — une sorte de *Phénoménologie de l'Esprit* avant la lettre —, mais qu'en un autre sens, il est beaucoup moins et beaucoup plus que cela, à savoir une *philosophie de l'institution*, s'efforçant de démêler les éléments fondateurs de l'institution — humaine, sociale et politique : c'est tout un — à partir d'un non-institué radical que Rousseau pense sous le nom de « nature ».

Pris par l'exigence rousseauienne de penser l'institution à partir du non-institué, nous avons nous-même tenté l'expérience de retrouver, dans notre langage, les mécanismes fondamentaux de l'ins-

titution : expérience un peu folle pour notre époque qui, à la fois hypercultivée et fantastiquement analphabète, recule ou renonce de plus en plus à poser les questions vraiment fondamentales, et qui préfère s'adonner à la facilité d'une « fuite en avant », dans un vide où s'inventent sans fin des jeux de mots ou des concepts-gadgets. C'est dire que nous avons longuement hésité avant de livrer au public le fruit de notre tentative que nous savons très risquée : du moins pensons-nous qu'une revue comme *Textures* peut assumer ce risque, qui est, en un sens, le risque permanent de la philosophie.

C'est dire aussi que ce texte tout entier est écrit sous l'inspiration de Rousseau, ou du moins de l'exigence qu'il propose de penser l'institution et l'institué à partir du non-institué. Même s'il est impossible de satisfaire pareille exigence jusqu'au bout à moins d'être capté par le mirage d'une abstraction intellectualiste — Rousseau y échappe, précisément, par l'extraordinaire intelligence louvoyante de son écriture qu'il est si malaisé de suivre dans son extrême subtilité —, nous trouvons, dans nos travaux antérieurs (1), des éléments nous permettant au moins d'apporter à la question rousseauienne quelques bribes de réponses. La pensée de la phénoménalisation et de la distorsion originaires de l'apparence nous livre le sol de ce que pourrait être le non-institué — la « nature » de Rousseau —, à condition de considérer que la distorsion de la distorsion (2) nous livre déjà le mécanisme de ce que l'on peut nommer l'institution, puisque, dans le processus où c'est la distorsion originaires elle-même qui se distord en distorsion de la distorsion, se donne la division vérité-erreur — la diplopie ontologique — dont la « définition conceptuelle » s'institue avec l'institution sociale et historique de la philosophie, de telle sorte, donc, que ce processus d'institution échappe pour une part essentielle de lui-même à la transparence du vouloir humain — lequel est au contraire conditionné par ce que le processus d'institution institue. Dans le fragment que nous publions aujourd'hui, institution est donc toujours, du moins dans un premier temps, et avant que, comme on le verra, le concept même d'institution ne s'enrichisse et ne se complexifie progressivement au fil du développement, synonyme de distorsion de la distorsion.

(1) Essentiellement : *Le Rien Enroulé*, *Textures* 70/7-8, pp. 3-24. *Phénoménalisation, distorsion, logologie*, *Textures* 72/4-5, pp. 63-114. *La question du renversement copernicien : Introduction pour une phénoménologie*, *Textures* 73/6-7, pp. 113-160; ainsi que l'Introduction générale, dont ce dernier texte est extrait, à notre ouvrage : *Au-delà du renversement copernicien* (encore inédit).

(2) Voir notamment : *La question du renversement copernicien*, art. cit., pp. 154-160.

TEXTURES 75/10-11
 75/14 (A)

comme on le verra, le sens de la *vision*, aussi prégnant pour toute la pensée et aussi dominant pour toute la pensée métaphysique, vient à jouer un rôle privilégié dans l'institution anthropologique. Que l'homme soit par excellence, en plus de l'animal du langage et de l'animal de la sexualité, l'animal du voir, c'est ce que suffit déjà à faire penser l'extraordinaire richesse, mais aussi l'extraordinaire universalité, pour toute l'espèce, de son *imaginaire* contre lequel, paradoxalement, on s'acharne tant aujourd'hui, en n'y voyant, de manière unilatérale, que le côté dit « alienant », que ce soit au nom d'une vérité (bien entendu imaginaire) prononcée dans la politique et l'idéologie, ou au nom d'une vérité (également imaginaire) prononcée dans la psychologie, ou du moins dans une certaine idéologie psychanalytique aujourd'hui régnante ou l'imaginaire se voit faussement réduit au spéculaire.

Si nous avons centré notre développement sur la vision, au détriment d'autres sens, et donc dans une seconde abstraction, également relative, qui limite encore son entière légitimité, c'est sans doute en raison de l'urgence, historique et politique, que nous ressentons profondément, où nous nous trouvons de reprendre avec ses racines la question de l'imaginaire, dans la très étroite parenté qui la lie à la question de l'homme : les expériences contemporaines des totalitarismes, qu'ils soient fascistes ou « communistes », nous montrent quelle effroyable guerre y est menée, avec quelle ignominieuse cruauté et absurdité, contre l'imaginaire, contre le pouvoir actif de sublimation des hommes (4). Et que cette guerre soit conduite au nom d'un imaginaire ne doit pas nous barrer l'accès à la question, mais au contraire nous ouvrir à sa complexité insoupçonnée, en tout cas fantastiquement ignorée dans nos pays qui s'enfoncent, eux aussi, quoique de manière sournoise, dans un totalitarisme lentement diffusé, au second degré, dans toutes les sphères de l'activité sociale (5). « La vision et son imaginaire » ? C'est peut-être, après tout, un titre provoquant pour un essai philosophique.

§ 2. Esquisse d'un « traité » phénoménologique des sensations.

Qu'en est-il de l'aurore de l'humanité ? Nous avons analysé ailleurs (6) ce qui fait la ségrégation et l'empiètement (ou le re-

(4) Voir essentiellement : E. Nolte, *Le fascisme dans son époque*, 3 vol., Julliard, Paris, 1970; A. Soljénitsyne, *L'Archipel du Goulag*, 2 vol. parus, Seuil, Paris, 1974.

(5) Voir : Cl. Lefort, *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, *Textures* 74/8-9, pp. 3-54.

(6) In : *Phénoménalisation, distorsion, logologie*, *Textures* 72/4-5, § 6 (pp. 97-114).

croisement) des sens : les sensations sont liées entre elles et autonomisées chacune pour elle-même dans ce que nous avons nommé une *trame logologique*; chaque sensation est le « lieu » d'écartement et de recouvrement du sentant et du senti, ainsi que, par cette béance dont les bords s'enjambent l'un l'autre, un « lieu » qui peut être relié à un ou plusieurs autres « lieux »; les sensations ne sont pas, d'abord, sensations ayant leur siège dans un corps sentant, de choses extérieures au sentant et sensibles : originellement, par leur constitution même, par leur nature d'apparences affectées par la distorsion originaire, elles se relient comme autant d'apparences « anonymes » en « buissons » ou en « touffes » de sensations, « buissons » ou « touffes » eux-mêmes reliés entre eux, pour ainsi dire de proche en proche, par la prolifération du logologique, par des phénoménalisations toujours nouvelles différent/indifférent de nouveaux chiasmes (sentant/senti, sensation/autre sensation) à des chiasmes de chiasmes, demultipliant d'autant les « lieux » de soudure et de fission, engendrant tout un « monde » d'apparences et de « lieux » en lesquels se donne chaque fois l'inclusion externe et l'exclusion interne du dedans et du dehors, du sensible et de l'insensible. Et en vertu de la nature périphérique du double-mouvement de la phénoménalisation — de l'essence périphérique de la *chair*, au sens où l'entendait Merleau-Ponty (7) —, ce « monde » peuplé d'apparences ou de sensations est le « cosmos sauvage », la périphérie infinie et distordue qui fait glisser indéfiniment le sentir d'une apparence à l'autre le long de sa nappe, de sa houle ou de sa « paroi lisse », qui tient de la sorte ensemble les sensations et les buissons de sensations, c'est-à-dire qui les relie en même temps qu'elle les distingue. Pareille nappe ou houle est unique non pas en vertu de l'unicité d'un point de vue — elle n'est pas totalité unique —, mais en vertu du double-passage qui s'aménage le long d'elle-même d'une sensation ou d'une touffe de sensations à une autre, c'est-à-dire, si la formule est possible, en vertu de rassemblements jamais achevés en totalité et toujours en train de se frayer leur chemin, de *logoï* qui filent ensemble des « êtres » dès lors apparentés, au gré et au rythme de phénoménalisations sans cesse répétées et sans cesse perdues. Si bien que cette houle, sensible/insensible — sensible dans l'apparent de l'apparence, dans le tissu conjonctif que celle-ci constitue, insensible dans l'inapparent de l'apparence, dans la fission qui s'opère dans la conjonction et qui fait passer du sensible à l'insensible sans solution de continuité —, n'est pas seulement cosmos, « ordre » logologique des apparences, mais aussi *sensorium*, *aisthetérion*, « organe sensoriel » des sensations, *sensorium* périphérique, in-fini et distordu des appa-

(7) *Phénoménalisation, distorsion, logologie*, art. cit. §§ 1-5 (pp. 63-97).

Il s'en faut en effet, et de loin, pour que l'articulation des concepts de phénoménalisation, de distorsion originaire de l'apparence, de distorsion de la distorsion entendue tout d'abord comme institution, pour que l'enchaînement nécessaire de ces concepts au sein de ce que nous nommons une phénoménologie — que l'on pourrait d'ailleurs nommer plus justement phénoméno-logologie ou phénoméno-logique —, pour que cette « logologique » de l'apparence suffise à penser dans toute sa complexité le « mécanisme » ou le processus de l'institution : cette insuffisance est même le fond de ce que nous pensons avoir découvert dans ce fragment que nous livrons au public. Car il ne faut pas négliger, et tel a même été pour nous le sens profond de l'injonction à penser que nous adresse Rousseau encore aujourd'hui, que l'institution n'est pas seulement ni même essentiellement ontologique — institution de l'être, même au sens heideggerien (3) —, mais aussi et surtout institution anthropologique — institution de l'homme, aux deux sens, subjectif et objectif, du génitif. A vrai dire, la phénoméno-logologie ou la phénoméno-logique ne convient qu'à la métaphysique, pourvu qu'on entende ce mot, aujourd'hui si décrié, en son vrai sens, c'est-à-dire à condition de comprendre que la phénoméno-logique est strictement requise par les apories de la métaphysique, inscrite en elle comme l'un des chemins possibles de sa nécessité interne — et non d'une nécessité qui lui serait imposée de l'extérieur, et par là, quasi-positive, comme celle d'une prétendue science, évaluation ou réévaluation qui sont tout à fait étrangères à son « esprit ».

Il est donc naturel, dès lors qu'on s'est pénétré de cette vérité fondamentale, que la question phénoménologique rejaillisse sur la question de l'institution, c'est-à-dire en fait sur la question anthropologique. Et il est nécessaire, non pas d'« appliquer » sommairement la phénoméno-logique à la question de l'homme, comme s'il s'agissait de voir comment l'homme sort après être entré dans la « machine » phénoménologique — nul doute qu'il en sorte concassé et broyé —, mais d'envisager les problèmes nouveaux qui se posent à la phénoméno-logique — à la métaphysique, poussée selon l'un des chemins possibles de sa nécessité interne —, des lors qu'elle se frotte à la question de l'institution et à la question de l'homme, c'est-à-dire, en bref, à la question de l'institution anthropologique.

Or, de l'homme, nous ne pouvons avoir, a priori, et hors de la métaphysique, qu'une notion « physique » — tout comme Rousseau d'ailleurs —, c'est-à-dire une notion relativement abstraite ou intellectuelle : l'homme sauvage, c'est-à-dire l'homme non-institué

(3) Cf. *La question du renversement copernicien*, art. cit., § 2.

qui n'existe nulle part en tant que tel, c'est-à-dire abstraction faite de tout le reste, est a priori constitué — mais non pas institué, là est toute la nuance — d'un certain agencement qui lui est propre entre ses organes sensitifs — n'en déplaise aux Messieurs Jourdain de la métaphysique qui se représentent à si peu de frais la vieille machinerie d'un corps transparent à soi, donc divin, parce qu'originellement dépourvu d'organes — qui sont, a priori, autant d'ouvertures au « monde », c'est-à-dire autant de « lieux », a priori inarticulés entre eux, de la phénoménalisation, où celle-ci même, par l'opacité ou la chair de l'apparence qui se donne en elle, joue le rôle d'initiatrice au monde, de condition de « fonctionnement » de l'organe au lieu d'en être elle-même le conditionné — dans la mesure où, comme nous le savons, un quelconque influx nerveux ou un quelconque flux de quelque nature que ce soit ne donne jamais d'apparence.

Il y a donc, au départ de notre recherche, une inévitable abstraction par rapport au cadre métaphysique qui est d'abord le nôtre : du moins nous sommes-nous efforcé de réduire cette abstraction au minimum, de n'en prendre, dans ce que nous intitule un « traité phénoménologique des sensations », que le strict nécessaire. Par là même, nous ne sommes évidemment pas en pouvoir de déclarer notre anthropologie « absolue » — comme si l'homme pouvait dépasser l'homme : cela il ne le peut et ne le tente que dans la métaphysique —, mais nous sommes du moins autorisé à penser avoir construit, au terme de nos développements, une « matrice conceptuelle » relativement légitime : sa relativité est inscrite dans le point de départ et son abstraction relative de tas de « facteurs » autres, dont le plus important est le langage, à côté d'autres encore, dont il faudrait à son tour interroger le statut réellement anthropologique; sa légitimité est assurée par la rigueur de notre démarche, c'est-à-dire par la manière dont nous avons réussi ou échoué — là est le risque dont nous parlions — à articuler la nécessité métaphysique de la phénoméno-logique sur la nécessité physique issue de la conformation factuelle des sens et des organes des sens chez l'homme; de cette dernière, l'élément principal est, de l'avis de l'anthropologie physique actuelle, mais aussi pour le « bon sens » du philosophe, la station verticale à propos de laquelle nous nous sommes précisément efforcé de montrer qu'elle n'est pas seulement un simple fait constitutif, mais aussi, justement, la marque de la profonde nécessité qui préside à l'institution anthropologique.

C'est dans le mouvement même de cette nécessité, pour en terminer avec cette introduction que nous voulons aussi concise que possible, que, comme l'indique déjà le titre du fragment, et

rences : le cosmos est aussi organe, ou plutôt organe d'organes; dans la mesure où, en chaque sensation, s'effectuent le recouvrement et la fission du « dedans » et du « dehors », il en va de même pour tout buisson de sensations comme « lieu » de sensations, et du « lieu » de tous les « lieux » qui rassemble indéfiniment ceux-ci : ce « lieu », qui est l'abîme indéfiniment bourré de sensations sans que ce bourrage arrive jamais à le combler, à l'occulter ou à le saturer, est la différence/indifférence du double-mouvement; ce « lieu » qui se rouvre à mesure qu'il se referme, qui se comble d'apparences à mesure qu'il se creuse en lui-même — il est ce que nous avons nommé ailleurs la « frange » du double-mouvement (8) — est lui-même « lieu » où ont lieu en même temps la ségrégation et l'auto-pénétration mutuelles, la déhiscence et l'invagination réciproques de deux « lieux » que l'on peut alternativement considérer comme son dedans et son dehors, comme l'organe des sensations et le cosmos des apparences.

Tel est ce qui se donne à penser si nous nous efforçons de penser la sensation dans son engendrement et dans sa logologie, par où se révèle avec force que la différence est a priori indécise entre l'homme et l'animal. Cependant, nous ne pouvons nous en tenir à ce que nous venons de dire : malgré la profonde parenté des apparences ou des sensations entre elles, il doit bien, pour ainsi dire, exister pour chaque sens ou « organe » de sensations, un « destin » propre et tendant à l'autonomiser au sein de l'organe d'organes qu'est, en l'un de ses sens, la trame logologique des sensations — en l'autre sens, cette dernière est, ne l'oublions pas, « cosmos » d'apparences, en vertu de quoi il faut ajouter que, s'il doit y avoir des organes distincts des sensations, il doit aussi y avoir des « mondes » d'apparences distincts les uns des autres.

Une première distinction s'opère de l'extérieur, pour nous, entre organes pour lesquels la sensation a lieu « par contact » et organes pour lesquels la sensation a lieu « à distance ». Cette distinction n'est elle-même possible en soi que si la différence entre distance et non-distance est mise en jeu, c'est-à-dire si « quelque chose » comme un organe sensible de sensations — le corps — s'est lui-même institué en tant que dedans exposé au dehors, à savoir si s'est institué le narcissisme du corps comme chiasme sentant/sensible. Par conséquent, la distinction entre distance et non-distance n'a lieu que par l'institution du corps en tant que *sensorium* sentant-senti, que « lieu » de tous les « lieux » de sensations, lui-même exclu de en même temps qu'inclus dans le cosmos comme

(8) Dans *Le Rien enroulé*, *Textures* 70/7-8, pp. 3-24.

cosmos externe d'apparences. Il faut en effet que soit possible la sensation « à distance », c'est-à-dire la sensation en un « lieu » autre que celui du corps, là où est entendu le bruit, sentie l'odeur ou vue « l'image » de ce qui s'entend, se sent par l'odorat, ou se voit, par suite, que le corps se referme en son « lieu » en même temps qu'il s'ouvre au « lieu » autre, qu'il s'entende, se sente ou se voie en son « lieu » dans le moment même où il entend, sent ou voit au « lieu » autre.

Il ne fait pas de doute que la vision joue un rôle capital dans cette institution du narcissisme. Or le narcissisme constitue un élément discriminant à l'égard des divers organes de sensation. D'une certaine manière, on peut dire que les sensations tactiles et gustatives sont les seules à pouvoir se retourner narcissiquement sur soi dans l'immédiateté : le toucher peut se toucher, le goût se goûter, alors que l'ouïe ne peut s'entendre, l'odorat se sentir, ou la vue se voir dans la même immédiateté. En outre, si le recroisement des sens est toujours possible des premiers vers les suivants en ce que chaque organe précédent de la série peut être sensible par un suivant, il ne l'est pas du dernier vers les précédents puisque l'organe de la vue est le seul qui ne soit pas sensible aux autres. Il faut donc tenir compte d'une double articulation des organes des sens, en vertu de laquelle tout se passe comme si ceux-ci étaient tous tirés vers le haut dans le gouffre ouvert par l'organe le plus singulier d'entre eux : la vision. Explicitons ce point en reprenant les choses au niveau de ce qui se joue, chaque fois, dans la sensation, c'est-à-dire au niveau de l'écartement et du recroisement du sentant et du senti, à savoir au niveau du narcissisme propre à chaque sensation.

Ce que nous avons dit précédemment de la houle logologique des apparences/sensations serait indépassable s'il n'y avait, précisément, la vision. Dans le cas du toucher et du goûter, le sentant s'achève dans le senti et le senti dans le sentant, dans la quasi-autonomie de ce qui constitue le sensible/insensible : le sentant est lui-même senti ou quasi-senti et le senti lui-même sentant ou quasi-sentant dans la réversibilité de ce qui a lieu dans la sensation par contact. Sans la vision, la différence ne s'établirait sans doute pas du corps aux choses, si ce n'est par la distorsion originare de l'apparence en laquelle se diffèrent/indiffèrent les « lieux » du dedans et du dehors, c'est-à-dire les « lieux » du sentant et du senti. La sensation par contact est, pour ainsi dire, la plus « périphérique » qui soit : parce qu'elle a lieu par contact, elle s'étire le long d'une surface dont la finitude ouvre en quelque sorte immédiatement sur l'infinitude, dont l'enroulement est presque — d'un

« presque » qui prend place dans l'imminence du « sensible en soi » dans la sensation — perceptible en même temps comme déroulement — et ce n'est certes pas un hasard si Merleau-Ponty s'est ouvert le chemin de la chair par l'analyse du chiasme touchant/touché, à tel point qu'on pourrait dire de sa pensée qu'elle renverse la tradition métaphysique, fondée sur le privilège de la vision, en privilégiant, pour la première fois dans l'Histoire de la pensée, la sensation tactile, en laquelle il y a, dirons-nous, une sorte de narcissisme immédiat et anonyme. Ainsi l'organe tactile, la peau, se donne-t-il « d'abord » comme une périphérie infinie et distordue, comme la nappe logologique des sensations tactiles.

Les choses sont déjà plus complexes en ce qui concerne le goût puisque celui-ci est constitutionnellement localisé dans la bouche, donc dans ce qui n'est tout compte fait qu'une *cavité singulière* de la peau, en laquelle cette dernière se referme en quelque sorte sur elle-même pour le sentir sentant. Mais c'est aussi un « lieu » singulier en ce qu'il est le seul apte à éprouver ces sensations singulières que sont les sensations gustatives, ou plutôt le « lieu » singulier où se phénoménalisent des sensations singulières, en plus des sensations tactiles. Dans son creusement en elle-même qui la fait se toucher elle-même, la bouche est ouverte au dehors, à l'irruption de la sensation spécifique qu'est la gustation. La bouche comme « lieu » singulier l'est en un double sens : en elle opèrent déjà la quasi-réflexivité ou plutôt la réversibilité du sentant et du senti, qui tend à refermer la peau ou la nappe logologique sur soi, et l'ouverture à une sensation nouvelle par rapport à la sensation tactile. De la sorte, la bouche constitue pour ainsi dire l'embouchure de la houle périphérique des apparences, d'où celle-ci, en se retournant en elle-même, s'ouvre sur une *autre* sensation reliée aux autres sensations tenues ensemble sur la périphérie comme sensations tactiles; par conséquent, pareille embouchure constitue une espèce de « lieu » de passage de la nappe périphérique à elle-même, un lieu de torsion de soi sur soi et de détorsion de soi sur l'autre.

Un tel « lieu » de passage, la bouche l'est encore à l'égard de la vocifération ou du cri : elle est la cavité en laquelle ceux-ci résonnent, en même temps qu'ils mettent en jeu cet autre organe des sens qu'est l'ouïe. C'est la bouche qui permet de m'entendre, de rapporter à la même nappe primitive d'apparences — où sont liées ensemble sensations tactiles et gustatives — cette apparence qu'est « ma » vocifération, et d'être dès lors ouvert à cette apparence de nouveau autre qu'est une vocifération, un cri, un son, un bruit qui ne résonnent pas de la même manière dans la cavité bucale — les

sensations auditives qui viennent du dehors. De nouveau, explicitons ce moment de manière phénoménologique.

A vrai dire, la vocifération ou le cri (9) « viennent » de plus loin que de la cavité bucale : du fond de la gorge d'où ils sortent pour résonner dans la bouche, et dans toutes les cavités de la tête, jusqu'aux oreilles; si bien que le cri prend naissance, pour ainsi dire, au fond même de cette caverne que constitue la bouche, dans le dedans de son dedans, dans un recoin caché en tant qu'il n'est pas sensible pour lui-même par le toucher ou le goût; si bien aussi, par conséquent, que le cri est en quelque sorte issu du dehors de la bouche, d'un dehors qui est le dedans de son dedans, le dedans inaccessible au dedans, aussi *étrange* par cette inaccessibilité que le souffle ou le sifflement de la respiration. Par la phénoménalisation du cri, ce « lieu » déjà singulier qu'est la bouche comme repliement/ouverture de la nappe périphérique de la peau, s'ouvre en plus en son « dedans » sur un « dedans » plus profond qu'elle-même dont elle s'avère n'être que le vestibule; ce « dedans » se lie en outre étrangement avec cette autre cavité externe, mais bouchée, qu'est l'oreille où résonnent différemment des apparences pourtant rapportées quasi-immédiatement à une même famille ou à un même buisson d'apparences; par conséquent, ce « dedans » insensible pour soi — déjà *abstrait* du toucher et du goût — est aussitôt relié dans son insensibilité même à cet organe externe et énigmatique qu'est l'ouïe, également insensible pour soi — également *abstraite* du toucher et du goût. Gorge, bouche et oreille ne constitueraient qu'une seule touffe d'organes si l'ouïe n'était aussi le sens capable d'entendre un son *là-bas*, en un « lieu » tout à fait autre que le « lieu » tenant ensemble les cavités de la tête. Mais si cette entente d'un cri ou d'une voix autre est possible, il faut qu'en un sens l'ouïe soit capable de s'étendre jusqu'au « lieu » où elle entend, de « s'abstraire » en quelque sorte de la cavité à laquelle elle est liée pour se « situer » au « lieu » de l'écoute, autrement dit, qu'elle fasse la différence entre le son qui vient du fond de la bouche comme du dedans du dedans et le son qui vient d'ailleurs comme du dehors du dehors, qu'elle « imagine » pour ainsi dire l'autre son comme le son venu d'une autre bouche et d'une autre gorge, celles-là tout à fait insensibles, constituant en quelque sorte l'insensible du sensible qu'est l'autre son. Autrement dit, c'est dans la mesure même où la gorge est le « lieu » insensible d'où provient ce sensible qu'est « ma » vocifération, qu'un « lieu » analogue se loge dans la vocifération autre comme son « lieu d'habitation »,

(9) Un développement phénoménologique du cri et de la vision, plus fouillé mais différent du nôtre, est donné par Max Loreau dans *Cri, Éclats et phases*, Paris, Gallimard, 1974.

comme le « dedans » insensible de son dedans. En outre, cette insensibilité est du même ordre que celle de l'oreille qui, si elle peut entendre, ne peut du moins s'entendre dans son écoute : l'oreille et le cri ont ce caractère commun d'abstraction qui les lie l'un à l'autre dans un chiasme — le chiasme crier/entendre —, mais qui les empêche pour ainsi dire de se retourner chacun narcissiquement sur soi dans une sensation autonome de soi. Par conséquent, ce caractère d'abstraction les fait flotter ensemble dans l'insensibilité de la chair, de la nappe périphérique in-finie de la peau, il tend par cette insensibilité à redoubler ou à affermir l'institution — dans la distorsion de la distorsion — d'un « dedans » sensible et d'un « dehors » insensible, en voie d'exclusion réciproque dans le mouvement qui tend pourtant à les inclure mutuellement l'un dans l'autre sans solution de continuité. Car c'est par cette insensibilité que la voix qui sourd des recoins obscurs de la chair semble s'élancer pour se perdre dans l'abstraction caractéristique du dehors, et c'est par elle que la voix « du dehors » semble pénétrer sans médiation jusqu'au cœur même de la chair, jusqu'en ses tréfonds en cours d'institution. Par la voix et l'ouïe, la chair semble donc s'abstraire d'elle-même, s'insensibiliser ou s'universaliser; ou mieux, par là déjà, elle se sublime, tend à se reconnaître dans cette sublimation comme l'insensible de tout sensible, comme l'énigme insensible où a lieu la réversibilité des « lieux » du Même et de l'Autre, comme le creux, la fissure ou la béance insensible qui soude l'un à l'autre toutes les apparences et tous les lieux singuliers que ces dernières suscitent chaque fois en vertu de leur distorsion originaire, comme l'incompatibilité universelle de tous les sites ou touffes de sensations, qui rend pourtant leur cohabitation possible dans le fil d'un logos, en vertu de leur impossibilité même de cohabiter sans le tissage logologique; tout se passe comme si la chair ne pouvait se maintenir — se redoubler, se renforcer dans ce qui fait sa « vie » même — comme « lieu » — périphérie in-finie — de tous ses « lieux » qu'en se sublimant, en s'échappant dans la fracture chaque fois ouverte par une nouvelle phénoménalisation pour aussitôt faire se repointer et s'enjamber ses bords.

Cela, pourtant, la chair l'est toujours et l'a toujours été : jamais la peau ne peut se sentir se touchant sur toute sa surface; la peau n'est jamais qu'un haillon de sensations, troué de tous côtés par l'insensible qu'est la chair. Si la peau « originaire » est déjà chair, la chair est cependant toujours plus qu'elle : car la chair est aussi une houle capable de se retourner dans son épanchement in-finie, de s'insinuer dans l'embouchure de la cavité bucale, de se visser dans la gorge pour remonter aussitôt de celle-ci jusqu'à l'extrémité des oreilles et plus loin, jusqu'à l'extrémité — localisée

dans une telle sensation auditive singulière — de l'extrême sans extrémité, — le « lieu » en épanchement in-finie de toute sensation auditive —, de même qu'elle est capable d'en revenir, d'un mouvement inverse qui ne se fait pas sans le premier. Par l'accouplement de la voix et de l'ouïe, la chair se creuse en elle-même pour en ressortir d'un seul et même mouvement, et dans cette invagination/déhiscence s'origine cette institution jamais achevée d'un « dedans » et d'un « dehors » d'elle-même en laquelle se met en jeu la différence/indifférence de la distance et de la non-distance : « dedans » et « dehors » où la voix entre et sort en quelque sorte par effraction violente, venant du cœur même du dedans pour s'élancer au dehors, et entrant du dehors dans le cœur du dedans; sorte de tourbillon de la vocifération par lequel la chair semble commencer à prendre de la « verticalité », à se déchirer ou s'arracher d'elle-même pour se recoudre aussitôt dans une espèce de fantastique contorsion de son tissu insensible, à s'éclabousser ou à s'éclater pour aussitôt souder ensemble tous ces lambeaux d'elle-même qui semblaient aussi lui échapper. Ainsi, la bouche et l'oreille s'avèrent phénoménologiquement comme « lieux » de passage de ce double-mouvement d'explosion/implosion sublimée qu'est la voix, la vocifération ou le cri.

Avant d'en passer à la vision, il nous faut encore dire quelques mots d'un organe « analogue » à l'ouïe et à la vue, en tant qu'il ne se sent pas non plus, mais peut être plus proche de la vue en tant qu'il s'exerce pour ainsi dire dans le monde du silence : nous voulons dire l'odorat. L'odeur est certes sentie ici, au « lieu » de l'organe, mais elle est aussi sentie comme émanant d'autre chose, de sorte qu'elle met également en jeu la différence/indifférence de la distance et de la non-distance; elle a cette singularité d'être perçue ici comme venant du « dehors »; pourtant, elle est aussi liée au « dedans » en tant qu'elle participe à cet autre groupe de sensations que constitue la gustation, en tant que son organe est encore une cavité de la tête qui communique avec la cavité bucale, une sorte de couloir adventice où la peau se creuse aussi sur elle-même, et par où « dedans » et « dehors » se pénètrent l'un l'autre tout en s'excluant. Déjà plus abstrait que le goût dans la mesure où il ne se sent pas, l'odorat ne possède pourtant pas encore le degré d'abstraction propre à l'ouïe — l'odeur n'est pas sentie là-bas mais ici, même si elle est « perçue » comme venant de là-bas. Il semble donc que l'odorat soit incapable, par lui-même, de mettre en jeu la distance et la non-distance, mais qu'il n'y arrive que par son recroisement avec l'ouïe et la vision. Dans la trame logologique des sensations et de leurs organes, l'odorat paraît bien être le sens le plus rudimentaire de ceux qui n'opèrent pas par contact : il paraît bien ne pouvoir s'affiner que par l'entrée en jeu simultanée de l'ouïe

et de la vision, tout en communiquant encore, comme l'ouïe, avec la cavité bucale. Il est, par suite, facile d'en dégager la signification phénoménologique, en reprenant ce que nous avons dit de la bouche et de l'oreille, à tel point que ce serait maintenant un exercice fastidieux que de se le proposer.

Nous avons dit plus haut de la vision qu'elle est, de tous les sens, le plus singulier. En effet, si tous les sens sont sensibles pour eux-mêmes ou pour un autre, la vision ne l'est pour aucun : elle ne peut se voir, mais ne peut, non plus, être sentie en général au « lieu » où elle s'opère; même si, les yeux fermés, il n'y a plus vision, ce n'est pas pour autant que le globe oculaire, impalpable sinon par les paupières, apparaît comme le siège de la vision, bien au contraire : ce siège paraît même comme tout à fait impossible à localiser. Il semble bien qu'il n'y ait aucun « lieu » singulier où s'effectue la vision; telle est même pour nous, dans ce développement phénoménologique, sa caractéristique essentielle par rapport aux autres organes des sens. Et si nous y accordons toute notre attention, cette caractéristique communique avec d'autres qui doivent nous permettre de dégager toute une phénoménologie de la vision et de tirer de cette dernière un certain nombre de conséquences capitales pour l'anthropologie phénoménologique.

Dans la mesure où la vision ne peut être localisée purement et simplement, ni dans l'œil, ni dans la « chose » vue, elle n'a pas à proprement parler d'organe — compris comme « lieu » de la sensation, comme *sensorium* —, ou du moins son organe est-il presque tout à fait insensible, si bien qu'en ce sens, l'organe de la vision échappe presque totalement au narcissisme; ne pouvant être sentie par aucun autre sens qu'elle-même, ni vue elle-même se voyant, la vision est pour ainsi dire « abstraite » de tous les sens, ou plutôt, elle semble s'abstraire dans son exercice de la boule périphérique des sensations, c'est-à-dire, tant de l'organe des sensations constitué par le recouvrement et la fission de tous les autres organes de sens, que du cosmos d'apparences constitué par le tissage logologique de toutes les touffes ou grappes d'apparences corrélativement phénoménalisées. Par suite, la vision est originellement affectée d'une profonde *irréalité*; aussi bien comme sensation non-localisable au « lieu » de son organe, que comme apparence ne pouvant pas non plus se situer dans le cosmos d'apparences déjà constitué avec les autres sensations : d'un côté, en tant que sensation non-localisable au « lieu » de son organe, elle n'est ni au « dedans » ni au « dehors » de la nappe de chair toujours déjà sensitive, ni dans un recoin de la chair encore plus obscur et profond que la gorge, ni dans ce qui s'ouvre, par sa déhiscence/in-

vagination en elle-même, sur un au-delà de son embouchure, dans un « ailleurs » qu'elle soude à l'ici dans le moment de sa déchirure; de l'autre côté, en tant qu'apparence ne pouvant se situer dans le cosmos d'apparences toujours déjà constitué, elle n'est non plus ni en son « dedans », dans le creux d'un touché, d'un goûté, d'un senti ou d'un entendu, ni en son « dehors », dans ce qui s'ouvre chaque fois du sein même du creusement de telles sensations; et pourtant, n'étant ni au « dedans » ni au « dehors » de la nappe de chair sensitive ou de la nappe périphérique — le cosmos — des apparences, elle est partout à la fois, en même temps au-dedans et au-dehors, elle est la béance en laquelle les organes des sens et les touffes de sensations s'engouffrent pour la bourrer de visibilité, la fracture ouverte en laquelle organes et sensations sont en quelque sorte appelés au *devenir-visible*, convoqués à être reportés sur une nappe entièrement nouvelle, la « carte » du visible. Et cela n'est possible, précisément, que dans la mesure où la vision n'est pas, *a priori*, localisable.

Autrement dit, c'est la non-localisation essentielle de la vision qui permet à tous les autres sens de se croiser ensemble avec elle, sans que, par ce croisement, la vision arrive tout à fait à être localisée, à être entièrement reportée sur la « carte » des autres sensations, ce qui lui laisse par rapport à celles-ci un certain « degré de liberté » ou « degré d'abstraction ». Tant que n'intervient pas la vision, ce que nous venons de nommer nappe de chair sensitive et nappe périphérique des apparences demeurent d'une certaine manière indiscernables : l'organe ne se dissocie jamais tout à fait de la sensation et réciproquement, la sensation ne s'arrache jamais entièrement de l'organe; l'organe comme « lieu » de la chair, sensible à telle sensation, est simultanément en exclusion interne et en inclusion externe du « lieu » où a lieu la sensation; il en va de même pour la nappe de chair sensitive comme « lieu » de tous les « lieux » que sont les organes, et pour la nappe cosmique des apparences comme « lieu » de tous les « lieux » où se phénoménalisent les apparences : ces deux « nappes » n'en constituent qu'une seule dans le cas du toucher et du goûter, elles sont en voie de ségrégation, mais aussi de recouvrement ou d'enjambement corrélatif dans le cas du sentir par l'odorat et de l'entendre, cette ségrégation et ce recouvrement tendant à « étendre » la chair tout en la sublimant, à la peupler d'autres « organes » comme « lieux » d'émission des odeurs et des sons, sans que ces « organes » autres soient pour autant réfléchis comme organes d'un autre. La chair sensitive ou la nappe cosmique sont encore indistinctement chair, c'est-à-dire *sensorium commun* de toutes les sensations, selon un croisement ou une réversibilité universelle qui est la chair elle-même, qui relève

du narcissisme inhérent à la chair en tant que tel organe senti ici peut l'être là-bas tout comme tout organe « senti » la-bas peut l'être ici, dans cette énigme sans cesse renaissante constituée par le chiasme sentir/senti, dans l'imminence in-finie de l'avènement d'un sensible en soi, constitutif, par son soi — ou plutôt par son quasi-soi —, de son organe.

Que se passe-t-il donc avec l'intervention de la vision dans le sensible ? Ainsi que nous venons de le dire : un recroisement de tous les autres sens, *pris ensemble*, avec elle; « je » me vois me touchant, goûtant tel aliment, « je » vois cette « chose » qui dégage cette odeur ou qui émet ce son; même si cette formulation suppose sans aucun doute beaucoup trop d'élaboration pour penser ce qui se passe dans le « moment » de l'intervention de la vision, elle traduit bien à sa manière la puissance de ce recroisement dans la « perception quotidienne »; car s'il est impensable que la vision apporte d'emblée un « je » avec elle, du moins pressentons-nous que le « je » se constitue, ou plutôt s'institue avec la vision, précisément du fait de l'abstraction « universelle » en laquelle demeure la vision malgré son recroisement avec les autres sens. Articulons tout ceci de manière détaillée, dans la rigueur d'un enchaînement phénoménologique. En tant qu'elle n'est pas *a priori* localisable, qu'elle est relativement abstraite de tous les autres sens puisque ceux-ci ne peuvent *a priori* la sentir, la vision est affectée d'irréalité par rapport aux autres sensations : l'apparence qui se phénoménalise en elle est *irréelle*, d'un « ordre » tout autre que les autres sensations; elle est de l'ordre du *phantasma*, de l'apparence « pure », de l'image ou du *simulacre*, flottant partout et nulle part, sans ancrage originaire dans la chair, qu'elle soit la chair sensitive ou le cosmos périphérique des sensations; ou plutôt elle n'arrive à s'ancrer ou à se localiser, à acquérir de la « réalité » que dans la mesure où s'effectue un recroisement — toujours corrélatif d'une fission, répétons-le — entre une sensation non-visuelle et elle-même, quand, par exemple, le tangible, s'étirant et se refermant le long de la frange touchant/touché, se phénoménalise comme *tangible visible*, c'est-à-dire quand le tangible vient bourrer de sa visibilité la béance ouverte dans la chair par ce « non-lieu » qu'est la vision — quand, de même, le goûté devient goûté visible comme telle apparence qui semble receler tel goût en elle-même et propre à l'éveiller dans la bouche; quand, encore, l'odeur, reportée par l'odorat, ici dans l'organe et là-bas dans « ce » qui « dégage » l'odeur, devient odeur d'un visible vu en son « lieu » où se recouvrent sensation olfactive et apparence visible; quand, enfin, le son dont la résonance propre en sa phénoménalisation le fait être reporté par l'ouïe en un « lieu » autre de la chair, devient son d'un visible également vu en son « lieu » où

se croisent sensation auditive et apparence visible. Ce n'est donc pas, comme nous l'avions laissé entendre ailleurs (10), que l'apparence visible s'associe simplement dans un chiasme à une autre sensation, mais que l'apparence visible ne devient pleinement visible que si elle-même et la sensation se nouent ensemble dans une *phénoménalisation nouvelle* en laquelle advient, en même temps qu'une apparence nouvelle, le chiasme du visible et du sensible qui « sensibilise » le visible, ou le réalise; ou plutôt, le recroisement des sensations non-visuelles avec le visible ne signifie pas qu'à telle odeur ou tel son est « associée » telle apparence visible située en tel lieu, mais au contraire qu'une apparence se phénoménalise qui est d'un seul coup visible-sensible, et qui se localise dans la chair du fait de sa sensibilisation. Le report du sensible sur la carte du visible signifie le lever d'un « monde » d'apparences qui sont indissolublement apparences visibles et sensibles, de telle sorte que si l'une des sensations vient à manquer dans la perception, elle est immanquablement appelée par toutes les autres, dans le creux même d'inapparence qui habite toute apparence, comme imminence de son avènement. Et de nouveau, si toutes les sensations non-visuelles « s'accrochent » aux apparences visibles en une trame nouvelle d'apparences d'un seul coup visibles et sensibles, c'est que, la vision n'étant pas localisée *a priori* en un organe, ni le visible « situé » en tel nouveau « lieu singulier » de la chair, tout sensible peut *a priori* être reporté dans le visible sans pour autant que tout visible puisse *a priori* être reporté dans tout sensible. De tout ce qui se phénoménalise dans la vision, il demeure toute une masse d'apparences flottant entre le pleinement visible et le « pur simulacre » ou « phantasme ».

Nous voici, par conséquent, en présence d'un tissu logologique d'apparences à la fois visibles et sensibles. Rien, dans tout cela, qui ne soit propre à spécifier *a priori* un « lieu singulier » du tissu comme « lieu » du « sujet voyant », si ce n'est la tendance à l'institution d'un « dedans » et d'un « dehors » qui s'affirme avec la phénoménalisation de la voix, si ce n'est, donc, ce que nous avons nommé le double-mouvement de torsion de soi sur soi et de détorsion de soi sur l'autre qui troue la chair avec l'irruption de la phonation/ouïe. Au point où nous en sommes, il semble bien que la vision échappe tout à fait au narcissisme, qu'elle n'ajoute rien, en tous les cas, à l'institution du dedans-dehors qui tend à s'imposer avec le cri.

(10) In *Phénoménalisation, distorsion, logologie*, § 6 (déjà cité).

§ 3. Vision et verticalité

Et pourtant, nous ne pouvons nous empêcher de penser que l'intervention de la vision signifie l'irruption de la verticalité — et donc de l'horizontalité — dans un « monde » qui l'ignorerait sans elle : ce n'est sans doute pas le fruit du hasard si nous avons écrit plus haut que « le report du sensible sur la carte du visible signifie le lever d'un « monde » d'apparences d'un seul coup visibles et sensibles ». Par suite, il nous faut éprouver en quelle mesure l'abstraction résiduelle de la vision par rapport à toute « localisation » sensible est liée à une sorte de mouvement ascendant, d'aspiration par en haut » qui ne doit pas, logiquement, trouver de terme, à une sorte d'irrésistible appel à gagner un « lieu » d'où « tout » serait visible, bref, à cette espèce de leurre nécessaire de la vision que serait la tentation du survol à l'égard de toute l'apparence — en posant cette question, ce n'est en outre ni plus ni moins que ce que nous avons nommé ailleurs (11) l'énigme du narcissisme qui est en jeu, et nous devons nous efforcer de la traiter ici à partir d'une phénoménologie de la vision.

Reprenons donc les choses où nous les avons laissées, à savoir au « moment » du report de tout sensible dans tout visible, c'est-à-dire au moment où s'est tissée une trame logologique d'apparences à la fois visibles et sensibles. Dans cette trame, à nouveau, il n'y a aucun « lieu » singulier qui puisse se spécifier comme le « lieu » propre de la vision, de telle sorte que celle-ci a tendance à se « situer » aussi bien partout à la fois que nulle part, à tous les « lieux » qui s'instituent avec chaque sensation comme « lieux » des organes sensoriels et « lieux » des sensibles, qu'en aucun « lieu » situable. De telle manière que, par le recroisement du sensible et du visible qui ne « sensibilise » pas, répétons-le, tout le visible, qui laisse donc flotter toute une masse de « phantasmes », tout se passe comme si la vision se divisait en voyance de tel sensible, ancrée en tel « lieu » de la chair, et en voyance universelle, absolument non-ancrée ou non-localisée, pour ainsi dire diffusée ou étalée dans toute la masse de la chair sensitive ou de la périphérie in-finie, au « lieu » du sensible et « à distance » de lui, à une « distance » a priori indéterminée parce qu'a priori in-finie. Bien plus, dans la quasi-localisation de la vision comme voyance de tel sensible, opère une réversibilité de la voyance, que l'équivoque du mot rend bien, puisque la voyance dont il est question est le fait d'être voyant, aussi bien au sens où l'on dit de telle couleur qu'elle est « trop voyante » qu'au sens immédiat où

(11) Phénoménalisation, distorsion, logologie, art. cit., § 5 (pp. 90-97).

l'on entend par voyant « ce qui voit ». C'est dans l'extrême subtilité de cette réversibilité qu'il nous faut loger l'amorce du narcissisme propre à la vision : car dans un cas, celui où la voyance de tel sensible signifie sa phénoménalisation comme visible-sensible, cette visibilité ne peut se refermer purement et simplement en elle-même, mais elle doit s'ouvrir en sa visibilité d'un seul et même mouvement pour une vision possible, qui ne peut être à son tour que la voyance diffusée ou étalée in-finiment tout au long de la périphérie in-finie qu'est la chair comme son pouvoir in-fini de voir; dans l'autre cas, celui où la voyance de tel sensible signifie le fait qu'en se quasi-localisant, la vision prend « siège » en ce sensible en devenant une sorte de regard sans prunelle, d'organe de vision anonyme, cette vision « localisée » en tel sensible ne fait que voir la voyance diffusée in-finiment dans la chair comme le pouvoir in-fini de la chair d'être à son tour visible depuis l'un de ses « lieux » singuliers.

Tout tient, par conséquent, à cette division interne de la vision en voyance; d'une part, en voyance « localisée » et non-localisée; d'autre part en voyance visible et en voyance qui voit. Et nous comprenons bien, à présent, comment il se fait que c'est l'abstraction résiduelle de la vision par rapport à tous les autres sens qui rend possible cette division : c'est elle, en effet, qui rend possible l'ouverture de toute la chair à la voyance — qu'elle soit visibilité pour la vision ou exercice de la vision pour un visible —, qui creuse l'écart où s'opère le double recroisement de la voyance au sens de ce qui est visible à la voyance au sens de ce qui voit, et de la voyance localisée à la voyance universelle dé- ou non-localisée. Par son abstraction à l'égard de toute autre sensation, la voyance peut aussi bien se voir en tel « lieu » sensible singulier qu'y être vue depuis une voyance universelle, de même qu'à l'inverse la voyance universelle peut aussi bien voir que se voir depuis tel « lieu » sensible singulier. L'organe de la vue peut aussi bien se situer en ce dernier pour voir la chair dans son universalité, que se répandre dans l'univers — au long de la périphérie infinie — pour voir tel « lieu » sensible singulier. Par la réversibilité essentielle qui l'habite, la chair est tout autant sensorium universel de la vision, c'est-à-dire chair sensitive et voyante, pour toute apparence visible-sensible, que l'invisible en instance de devenir visible pour un sensorium singulier de la vision mais a priori non-localisable, de telle sorte que la vision n'est encore, comme toutes les autres sensations, que vision de la chair par elle-même et pour elle-même, narcissisme universel ou anonyme de la chair en sa vision. Si bien que c'est dans la mesure même où la vision semble échapper tout à fait au narcissisme qu'elle met en jeu, dans son exercice, le narcissisme le plus universel et le plus anonyme, un

narcissisme à ce point étiré, étendu, diffusé ou « subtilisé » in-finitement qu'il peut se perdre lui-même, s'anéantir dans son in-finitisation ou sa diffusion, se séparer de lui-même pour se *diviser* en sensorium universel et visible universel, chair insensitive dépourvue de tout organe en tant qu'elle serait, à elle seule, tout l'organe, et spectacle absolu ou total en lequel, corrélativement, s'abolirait, dans l'irréalité résiduelle du « phantasme », toute vision possible; par suite, en organe aussi absolument invisible qu'absolument omniprésent — en organe qui serait l'incarnation de la verticalité pure dans l'absolu survol —, et en chair devenue tout entière carte du visible, omniprésence et omnipotence du visible régnant sans aucun partage, pas même celui de la moindre sensation, excluant de soi toute autre vision que celle de l'organe suprême, absolument invisible et absolument omniprésent.

C'est dans ce « dérapage » propre au narcissisme de la vision, et dû à l'abstraction de cette dernière par rapport aux autres sens, qu'il nous faut rechercher ce que nous avons nommé l'appel de la verticalité. Reprenons, encore une fois, les choses pour les détailler davantage dans leur articulation phénoménologique. Le narcissisme de la vision se joue dans la réversibilité qui fait s'échanger la voyance de tel « lieu » singulier de la vision ancrée dans la sensation et la voyance de la chair universelle comme « lieu » de tous les « lieux » singuliers — comme périphérie in-finie —, mais aussi comme « lieu » d'aucun « lieu » possible, la voyance pouvant être en même temps et alternativement le fait d'être visible, d'attirer la vision en soi, et le fait d'être voyant, d'être un « lieu » d'exercice de la vision; la chair est visible pour elle-même depuis tel « lieu » singulier, et ce dernier est visible pour lui-même dans l'étendue périphérique in-finie de la chair, tout comme c'est la chair qui se voit en tel « lieu » singulier, ou ce dernier qui se voit dans l'épanchement in-finie de la chair : tout « lieu » singulier est voyant/visible (nous prenons ici voyant au sens de ce qui voit), de même que l'est aussi le « lieu » de tous les « lieux » : tout « lieu » singulier où s'exerce la vision est lui-même visible comme tel pour l'ensemble de la chair comme organe universel de la vision, il est, comme lieu d'exercice de la vision, exposé à une visibilité universelle, à une sorte de nudité ou d'exhibition de son apparence à la visibilité; de même, la chair universelle est exposée à la visibilité nue d'elle-même en tant qu'organe universel de la vision, depuis tel lieu singulier où la vision se trouve ancrée dans son recroisement avec les sensations (12). Dans le narcissisme de la vision se

(12) Ainsi peut s'expliquer le mythe biblique de la nudité primitive et de la honte primitive de cette nudité chez l'homme.

met en jeu une exhibition de « soi » au-dehors, un dévoilement ou une dénudation réciproques de ce qui voit et de ce qui est vu. Tout s'y passe comme s'il n'y avait pas moyen de voir sans être vu, sans être exposé dans sa voyance (aux deux sens du terme) à un regard anonyme sans ancrage fixé *a priori*, pour ainsi dire « situé » partout et nulle part. C'est dire que, dès que la vision intervient, elle se trouve porteuse d'une espèce de menace d'anéantissement, d'abolition de « ce » qui voit dans une absolue visibilité pour un *Autre a priori* insituable, dans une absolue exposition ou exhibition du « soi » voyant à une sorte de voyeur d'autant plus absolu qu'il n'est pas, *a priori*, visible. Mais cela n'est qu'une menace, le signe d'une imminence qui ne se réalise jamais tout à fait, mais qui se donne, précisément, comme la menace de sa réalisation qui serait en même temps une sorte d'« irréalisation » ou de déréalisation de la voyance.

La vision, en effet, se « localise » toujours pour une part d'elle-même. Il est bien vrai qu'en un sens, les yeux constituent l'organe de la vision. Mais cette « localisation » ne s'effectue que dans le recroisement avec les autres sens, dans la mesure où la vision se trouve « située », pour une part d'elle-même, par rapport aux autres organes de sensation qui accèdent à la visibilité. En tant que la vision ne peut s'exercer sans être exposée, du même coup, à la visibilité, elle s'inscrit, ou plutôt se loge en partie en ce « lieu » invisible qui se creuse en arrière de la face, entre les tempes, au-dessus de la bouche, au fil de l'arête du nez; elle tend elle-même à devenir visible sur les bords de la cavité invisible en laquelle elle s'enfonce, l'autre partie d'elle-même se trouvant exposée à la visibilité dans l'ensemble du visible, que ce soit le « corps » ou les « choses » visibles; dans leur ensemble ou dans leur singularité chaque fois émergente d'une sorte de regard sans prunelle, « corps » et « choses » sont pourvus d'une espèce de fantôme voyant qui double de son invisibilité toute apparence visible, et qui, comme tel — comme double fantômatique du visible —, constitue en quelque sorte l'âme des « choses » ou du « corps » visibles. Et l'œil accède *presqu'* au cœur de son extraordinaire énigme quand il se reconnaît d'emblée comme œil, comme la nuit insondable d'où émerge toute lumière, toute luminosité ou visibilité, dans un *autre œil*, dans l'œil ou le regard d'un autre, que cet autre soit animal ou homme. Alors le fantôme prend apparence, se phénoménalise comme l'abîme singulier d'où « je » suis visible, exposé tout entier à la visibilité, à la dénudation effrayante de la chair de tous « mes » organes, à la mort de ce fantôme invisible qui « me » donne vie, à une sorte de visibilité sans partage. Cet autre qui « me » voit dans « ma » voyance (aux deux sens) est en quelque sorte la personnification de la voyance diffuse et universelle qui s'échappe de tout exercice

de la vision, en un « lieu » singulier de la chair : il est le masque (*persona*) que prend pareille voyance, sa phénoménalisation qui ne l'achève pourtant pas dans la mesure même où son apparence ne demeure, finalement, qu'un masque, qu'une figure pour autre chose encore, pour l'universalité résiduelle de la voyance errante et dé-localisée dans tout l'univers, comme pour l'œil vagabond et insaisissable du cyclope, sorte de maître absolu et terrifiant des ombres, des « phantasmes », et de l'invisible.

A condition d'être attentif à ce mouvement de pensée, nous remarquons que la « localisation » partielle de la vision ne peut s'instituer — dans l'institution d'un « lieu » invisible de la vision comme de son organe, corrélatrice de l'institution d'un « lieu » invisible du visible, ces deux « lieux » étant, à nouveau, en exclusion interne et en inclusion externe en vertu de la distorsion originaire des apparences — que si l'organe de la vision (l'œil) en vient à se voir voyant en son « lieu » depuis un « lieu » autre, inclus dans et exclu de cette apparence de lui-même qui se donne dans la phénoménalisation d'un autre œil. Par suite, l'organe singulier de la vision ne peut s'instituer comme le quasi-soi du « lieu » singulier de la vision que s'il est vu en celui-ci depuis un autre « lieu » singulier, depuis un autre œil. Il en résulte que le « soi » — ou plutôt, le quasi-soi, ce pourquoi nous mettons des guillemets —, ou que la réflexivité qui « me » constitue fantôme ou âme de « moi »-même, ne peut s'instituer que dans l'institution corrélatrice d'un autre « soi » comme autre fantôme ou comme autre âme d'un autre « soi »-même, c'est-à-dire dans l'institution de ce que l'on nomme « intersubjectivité » dans un autre langage.

Tant que la voyance universelle, « abstraite » et anonyme, qui s'échappe de toute voyance singulière dans son exercice, ne s'est pas pour ainsi dire fixée dans l'apparence d'un autre « soi » voyant, la voyance singulière qui s'exerce en tel « lieu » singulier ne peut pas non plus se « fixer » comme voyance d'un « soi » voyant : elle demeure prise, en quelque sorte captée dans l'anonymat de la voyance universelle, avec laquelle elle s'échange selon une réversibilité qui ne lui permet pas de se réfléchir en elle-même, qui abolit sa « localisation » en l'indifférenciant ou en l'étalant dans tout le visible, qui la fait être à la fois en son « lieu » et tout autant au « lieu » de tous les « lieux » qu'au « non-lieu » absolu, qui l'aspire en quelque manière vers le zénith absolu de la vision d'où tout passerait dans le « pur » visible, et la refoule du même mouvement dans cet étalement absolu du visible d'où elle ne pourrait plus voir rien de visible, et où elle ne serait plus qu'une espèce de flaque flottante et fantastique de visible. Il en va de telle sorte,

par conséquent, que la voyance singulière est prise du même coup, dans le double-mouvement de son incarnation dans son devenir-visible et de sa désincarnation dans la division absolue d'elle-même, entre une visibilité en laquelle elle passerait entièrement et une non-visibilité en laquelle elle s'échapperait corrélativement pour se faire pur exercice de la vision; dès lors, de telle sorte que la vision effective doit se trouver au croisement des deux mouvements, ou plutôt dans la frange de ce double-mouvement, *entre* son incarnation et sa désincarnation, sans pour autant que puisse se conjurer une fois pour toutes, pour une vision qui serait en quelque sorte purement auto-suffisante ou solitaire, la menace de sa désincarnation, de son écartèlement absolu en visible pur et en voir pur, qui est là comme la menace de dislocation du double-mouvement en verticalité et en horizontalité pures, c'est-à-dire comme la menace d'une déchirure irréparable où la chair s'évanouirait en se sublimant dans le voir et le vu, dans la positivité inerte d'un œil absolu contemplant un désert absolument inanimé et fantastique — par où les « simulacres » ou les « phantasmes » non-recroisés avec d'autres sensations commencent à trouver leur « lieu ».

Telle est donc l'instabilité propre à la vision, en vertu de laquelle la réversibilité même de son narcissisme qui la tient en équilibre avec elle-même peut aussi se perdre, ou mieux, est habitée par le danger ou le fantôme de se perdre sans retour. Telle est cette instabilité qui la tire vers le haut selon la verticalité, qui l'appelle en quelque sorte au ciel pour l'opposer à la terre, telle est cette captation ou ce mirage qui réside en la vision elle-même comme sa sublimité ou sa subtilité, qui fait de la vision la sublimation par excellence, le passage presque sans transition de l'incarné au pur désincarné, et qui l'a rendue si fascinante pour les hommes, depuis la plus haute antiquité, poussant certains d'entre eux jusqu'au cœur de cette fascination, de cette capture inhumaine de la vision en elle-même qu'est, d'une certaine manière, toute mystique.

Mais encore une fois, il n'y a pas, bien sûr, de pure vision qui s'exercerait à l'exclusion de tous les autres sens. Ce que nous venons de dire de l'échappatoire de la vision en elle-même, reste, en un certain sens, une abstraction. Il n'en demeure pas moins que, par sa nature phénoménologique dont nous venons de commencer l'explicitation, la vision est habitée par la tendance à dominer l'ensemble des autres sensations, à les abolir dans le visible en évacuant ce qui est, pour elle, leur obscurité — ici, nous pourrions inscrire tout ce qui fait la nécessité phénoménologique du platonisme (voir par exemple *La République*, livres VI et VII début), mais aussi, en un sens, la nécessité phénoménologique de l'aristotélisme (voir

par exemple *De l'âme*, livre III, chapitres 4 et 5 avec tous leurs paradoxes), ainsi que de la part la plus prégnante de la tradition métaphysique, comme la nécessité d'une certaine capture par la sublimité de la vision. Nous allons voir, d'ailleurs, que la nécessité de cette capture a des conséquences encore bien plus profondes quant au « destin » de l'homme et de sa culture.

Ce n'est donc pas seulement parce que l'organe de la vue se trouve factuellement dans la tête que la vision exerce un rôle *capital* : c'est aussi en vertu de sa nature phénoménologique, de sa non-localité originnaire, qu'en elle tous les autres sens sont reportés sur la carte du visible, sans que, par ce recroisement, la vision soit à l'inverse tout entière reportée sur la carte du sensible. Nous nous sommes efforcé de penser cette relative abstraction de la vision par rapport aux autres sens, et la nécessité selon laquelle finalement, la vision n'arrive à trouver un ancrage charnel qui soit stable que par l'irruption d'un *autre regard*, dont c'est l'énigme extraordinaire qu'elle le reconnaisse d'emblée comme autre regard, comme la nuit de l'autre œil, en laquelle cet œil-ci qui voit l'autre œil devient lui-même visible, même si par ailleurs, selon son abstraction originnaire, la vision peuple le visible d'un œil invisible, universel et errant, ou plutôt, selon un mouvement qui renverse l'apparente objection en une sorte de preuve supplémentaire, parce qu'il en est ainsi.

Par suite, il nous faut à présent rendre compte du mouvement complexe par lequel l'institution du voyant comme corps voyant ne se fait que dans l'institution d'un *autre voyant* qui, loin d'abolir la capture de la vision en sa sublimité désincarnée, lui donne au contraire un sens nouveau, en quelque sorte renforcé, par lequel l'œil invisible et vagabond de même que le « monde » encore flottant des phantasmes continuent d'habiter la vision et sont instituants de quelque chose comme la communauté des hommes, que Rousseau eût nommée « la société générale du genre humain ». Autrement dit, il faut comprendre en quoi la rencontre de ce qu'il est convenu d'appeler autrui n'arrive pas à river la vision en son organe, mais ne fait que diviser ce dernier, d'une part en organe singulier, « localisé » en tel ou tel voyant, et corrélatif de telle ou telle vision singulière, et d'autre part en organe universel, en « *sensorium commun* » corrélatif d'une vision commune à l'ensemble des hommes qui se sont reconnus comme voyants.

§ 4. Vision et latéralité

La situation originnaire de la vision est, nous l'avons vu, celle d'une « abstraction » originnaire : si toutes les sensations et organes

de sensations sont reportés au registre du visible, il reste une part de la vision qui échappe à ce recroisement dans la mesure où tout le visible n'arrive pas à être rabattu au registre du sensible. Par là même, ainsi que nous l'avons dit, la vision se divise en vision ancrée dans le sensible, « localisée » dans l'ensemble du sensible qui a versé dans la nappe du visible, et vision « dé-localisée », errante ou vagabonde comme ses phantasmes quasi-visibles. C'est pourquoi, dès que la vision se trouve captée et refoulée — selon le double-mouvement de la phénoménalisation (13) — par telle apparence visible, qu'elle soit « réalisée » par le sensible ou « irréelle » comme « simulacre », le narcissisme universel de la chair en sa voyance se « singularise » pour ainsi dire dans le chiasme des deux « lieux » différenciés/indifférés par l'apparence, la vision se jouant dans l'écart du voyant (« ce » qui voit) au visible et dans l'enjambement des deux, selon la réversibilité qui échange leurs rôles respectifs : s'il y a ségrégation en même temps que recouvrement de ce « lieu »-ci comme « lieu » de la voyance où tend à se fixer l'organe de la vision et de ce « lieu »-là comme « lieu » de la visibilité, réciproquement, le « lieu » de la voyance accède lui-même à la visibilité et se fait « lieu » de la visibilité pour ce « lieu »-là qui devient par là-même « lieu » d'une voyance — proposition que l'on peut synthétiser en prenant le mot « voyance » dans ses deux sens : ce qui est voyant en ce qu'il capte la vision, et ce qui est voyant en ce qu'il exerce la vision; et en disant, par le jeu de cette équivoque : *tout voyant est visible pour un autre voyant.*

Il n'y a donc rien, *a priori* — si ce n'est le regard *autre*, sur lequel nous allons revenir —, qui permette décidément de fixer le don de voir en tel ou tel voyant. Bien plus, si tout voyant est visible pour un autre voyant, la voyance est un caractère qui glisse indéfiniment, de proche en proche, le long de toutes les apparences visibles, sans arriver à se fixer, si ce n'est dans l'écécité toute provisoire de telle apparence visible qui, par son impouvoir essentiel d'accrocher la vision en elle, se donne plutôt comme un lambeau ou un haillon du visible, creusé en même temps que cerné d'invisible, décrochant de soi la vision dans le mouvement même de l'accrocher, renvoyant, par le double jeu de ses horizons intérieurs et extérieurs, de la voyance d'elle-même à une voyance universelle et anonyme, rouvrant donc sans cesse, par ce double jeu, la menace de l'échappement de la vision en sa sublimité.

(13) Cf. *La question du renversement copernicien. Introduction pour une phénoménologie*, *Textures* 73/6-7, § 2, pp. 156-160.

C'est dire que la vision est en quelque sorte désespérément vouée à se chercher, à se fixer quelque part en la voyance universelle de la chair pour échapper à la menace de son anéantissement. Et c'est sans doute *parce que* l'œil cherche inlassablement à se voir dans sa voyance qu'il a ce pouvoir énigmatique de reconnaître l'autre regard comme un regard qui le fixe en sa voyance, qui le rend enfin visible pour un autre qui est étrangement un autre lui-même, mais qui, dans la mesure où il n'en est pas moins un autre, porte à son tour le risque d'abolir la voyance (le fait de voir) dans la visibilité entière, de désincarner la voyance en une sorte de flaque de pur visible, de faire pour ainsi dire de l'autre un voyeur de même famille que le voyeur absolu qui n'en continue pas moins d'habiter la vision.

Essayons, encore une fois, de déplier cette articulation phénoménologique. Ce dont il nous faut en définitive rendre compte, c'est de la singularité de ce voyant qui se phénoménalise comme doté d'un regard visible, de ce voyant en quelque sorte troué par un regard qui regarde la voyance s'exerçant en ce « lieu »-ci, par ce regard singulier en ce qu'il est « animé » par deux prunelles elles-mêmes entées en ce lambeau mobile de visible, par une sorte d'abîme sans fond qui retourne cette voyance qui est ici et qui devient la mienne jusqu'au fond d'elle-même pour l'étaler sur la face du visible, par une espèce d'irréparable fission de la chair qui attache cette voyance-ci en ce visible-ci et la rend par là-même visible pour elle-même. Cette reconnaissance de l'œil par lui-même est littéralement fantastique : « créée par l'imagination » ou « surnaturelle » dans la mesure précisément où cet œil-ci, qui ne peut jamais se voir voyant, se fixe comme cet œil-ci par la médiation de l'œil autre qu'il voit comme tel sans ne s'être jamais vu. Tout se passe comme si l'œil se savait lui-même avant de se savoir, comme s'il arrivait à se précéder lui-même dans l'œil autre en lequel il reconnaît d'emblée un pouvoir de vision, alors que rien ne lui permet a priori de se voir lui-même comme pouvoir ou organe de la vision. Ou encore, tout se passe comme si, dans la désespérance de sa recherche d'elle-même, la vision se précipitait sur l'œil visible comme sur le seul point susceptible de la fixer en son organe, comme si, pour échapper à l'horrible menace d'anéantissement en sa sublimité qui l'habite, la vision niait cet anéantissement en se fixant enfin au point du regard ou de l'œil autre. Cette dernière expression doit d'ailleurs nous alerter : ce ne sont pas tant les deux yeux que le regard ou l'œil invisible situé quelque part entre les deux yeux et en arrière d'eux que la vision fixe pour se fixer; la dualité des yeux n'est pas exclusive, mais au contraire inclusive de l'œil cyclopéen, tout à fait imaginaire en ce que, sans doute,

il constitue l'image invisible, le double fantômatique ou fantastique du regard visible. Mieux, les yeux ne semblent se donner au visible dans leur dualité que par rapport à l'œil invisible, à cette sorte de « troisième œil » d'où émergent et en lequel entrent les deux yeux visibles, qui sont comme un masque visible (*persona*) de l'œil invisible. Et c'est cela aussi, sans doute, qui fait qu'avec la fixation de la vision dans et par le regard, le problème de la vision n'est pas résolu, que l'autre regard demeure celui d'un voyeur de même famille que le voyeur absolu ou l'œil errant qui habite l'univers, de telle sorte que la menace d'anéantissement qui traverse la vision en sa sublimité renaît de ses cendres, dans l'obscurité effrayante du regard autre.

Par là-même, nous découvrons sans doute ce qui fait la raison de la fixation de la vision en et par l'autre œil : car la vision ne se fixe pas dans les yeux, dans leur dualité apparente, mais dans la ponctualité inapparente de l'œil invisible qui habite le regard; pour échapper à sa diffusion in-finie dans la houle du visible, la vision se fixe en et par un point qui est pour elle, en même temps qu'un point de fixation, un point de rebroussement — un point de vue — d'où la vision est retournée dans le visible, et plus singulièrement, dans ce visible-ci en lequel la vision s'accroche aussi, et qui devient, par son recroisement avec le sensible, corps visible, masse de chair ségrégée de l'univers et refermée en elle-même dans la quasi-autonomie d'un quasi-soi par ce point de vue-là, lui-même accroché en cette masse de chair là, également ségrégée de l'univers et refermée en elle-même dans la quasi-autonomie d'un quasi-soi par le point de vue qui prend lieu ici. Alors peut s'effectuer le recroisement de la vision avec ce que les autres sens percevaient comme venant d'ailleurs, les odeurs et les sons perçus comme autres, par lequel cette flaque de visible quasi-autonome devient, par ce recroisement, corps animé d'un autre regard, de même famille que « mon » corps animé. Dès lors s'effectue aussi la ségrégation des corps et des choses d'avec la chair universelle : il demeure une part de la vision qui échappe toujours à la vision fixée et affectée désormais d'une sorte de titulaire, une vision errante qui fait que « je » vois aussi bien là-bas qu'ici, et que tout le visible demeure voyant, continue de me voir dans mon acte de le regarder, de telle sorte que la vision réalise finalement une sorte de compromis entre les deux menaces qui l'habitent à présent; d'une part la menace de son anéantissement en sa sublimité est conjurée par sa fixation en et par le point invisible de l'autre regard; d'autre part la menace de son anéantissement dans le pur visible par l'autre regard est conjurée par son décrochement de ce dernier dans sa diffusion in-finie, grâce à laquelle « je » reste voyant (je

continue de voir) tout en étant visible. Nous allons voir cependant que cette sorte de double compromis est loin de suffire pour clore ou consommer le *destin de la vision* : il lui aménage un champ à l'intérieur duquel il ne peut à vrai dire s'exercer que dans une relative stabilité, dans la mesure où les deux menaces se « neutralisent » en quelque sorte en se croisant.

Pour mieux saisir la nécessité de ce destin de la vision, il nous faut donc nous efforcer de préciser encore davantage l'articulation phénoménologique de ce champ où vient à jouer la vision. Et tout d'abord, il nous faut apporter des précisions quant à ce que nous avons appelé ailleurs (14) *l'institution du narcissisme*. Nous l'y avons décrite comme se jouant dans la distorsion de la distorsion. Il nous faut donc reprendre ce que nous venons de dire en marquant, à chaque « moment », ce qui est en jeu eu égard à la distorsion originaire et à la distorsion de la distorsion.

Le narcissisme universel de la chair avec elle-même en sa voyance résulte, bien sûr, de la distorsion originaire de l'apparence. Le principe que nous avons énoncé, « tout voyant est visible pour un autre voyant » (où « voyant » est à prendre en ses deux sens), n'est compréhensible qu'en vertu de la distorsion originaire, qui rappelons-le, fait communiquer sans solution de continuité, le long de la surface distordue de l'apparence, son « dedans » et son « dehors ». Pas de voyant, par conséquent, qui ne suscite sa visibilité par ce double-mouvement de passage du « dedans » au « dehors », selon lequel le voyant s'écarte en quelque sorte de lui-même pour se faire visible « du dehors » ; pas de visible, de même, qui n'aspire en lui-même le don de voyance pour se faire voyant de son « dehors » depuis son « dedans », qui ne porte dès lors, par le même double-mouvement, le « dehors » à la visibilité, qui n'accroche ainsi du visible encore et du visible toujours depuis son creusement en son « dedans » et son reflux en son « dehors ». A ce « niveau », l'échappement de la vision en sa sublimité, sa division absolue en voyant/pur mais invisible/et en visible/pur mais non-voyant, représente déjà une distorsion de la distorsion. En effet, il s'agit là d'un mouvement d'exclusion réciproque du dedans et du dehors par lequel le voyant comme le visible n'auraient plus ni dedans ni dehors, ou plutôt, seraient chacun l'un pour l'autre du pur dehors : le voyant pur mais invisible serait sans dedans aucun mais tout à fait extérieur au visible pur mais non-voyant, et réciproquement ; le dedans serait réduit à un point, l'absolu point de vue de survol du pur voyant, et le dehors réduit à un plan infini,

(14) *Au-delà du renversement copernicien*, I^{re} partie, §§ 3, 5.

l'absolu étalement du visible non-voyant, dépourvu de tout accident ou de toute ombre qui cacherait une part de lui-même au pur voyant. C'est en quoi, d'ailleurs, cette institution qui détord le dedans et le dehors de l'apparence pour les séparer absolument — ou mieux, en laquelle la distorsion se distord dans la détorsion qui sépare absolument le dedans et le dehors — correspond à l'institution corrélatrice de la verticalité et de l'horizontalité, et représente en elle-même un appel à la verticalité, comme si la vision était habitée par le désir de voir toujours plus de visible en s'élevant toujours plus haut, vers le zénith. C'est en quoi aussi cette institution de la vision en sa sublimité représente la séparation de la terre, horizontale, et du ciel du sommet duquel toute la terre serait visible — par où s'explique en outre la vocation « céleste » de la vision.

Mais cette institution de la vision dans la distorsion de la distorsion n'est pas la seule possible, nous le savons. Elle ne le serait que si la vision s'exerçait dans l'absolue solitude, sans pouvoir s'ancrer en un « lieu » singulier de la chair en fixant et en se fixant dans un *autre regard* qui lui renvoie son image. Par là-même, nous comprenons, mieux encore que tout à l'heure, que l'œil *autre* n'est reconnu comme tel par la vision que parce qu'il concrétise en quelque sorte le point de pure voyance qui s'institue dans la distorsion de la distorsion propre à la vision. Mais avec ce point quasi-concret qui tremble dans le regard autre, entre ses deux yeux et en arrière d'eux, se donne, en même temps que la menace du pur aplatissement de la voyance dans le visible, un caractère nouveau et tout à fait singulier qui constitue la consistance du double compromis que nous avons dégagé : ce point quasi-concret de voyance n'est pas absolument au-dessus, dans la pure verticalité, il peut jouer de biais, latéralement, et même au niveau de la vue qui le voit, de sorte que, sans doute, la « matérialisation » du point quasi-concret dans le regard autre comporte quelque chose de rassurant malgré sa menace d'anéantissement ou d'aplatissement dans le visible : au moins l'entrée de la vision dans le visible s'avère-t-elle dès lors pouvoir ne pas être entière, mais au contraire pouvoir se garder elle-même dans l'invisible, tout comme le regard autre de là-bas se donne derrière un masque visible, comporte en sa voyance une inéluctable réserve d'invisibilité.

C'est pourquoi, dans ce second cas, la distorsion de la distorsion ne conduit pas à l'écartèlement absolu et à la réduction corrélatrice du dedans et du dehors, mais à la fermeture d'un dedans sur un dehors, à l'institution d'une sphère fermée sur soi en contact avec le dehors selon la totalité de sa surface, de telle manière que

le point quasi-concret de la vision se donne comme le centre ou le cœur de cette sphère — de telle manière aussi que le ciel que « je » vois n'est pas le vide de l'au-dessus tenu par son sommet mais la voûte sphérique dont l'œil qui s'est fixé en « moi » est le centre (nous aurons à revenir sur ce compromis cosmologique) —, de telle manière également qu'il n'y a jamais qu'une part de la sphère qui accède à la visibilité, de telle manière enfin que tous les lambeaux du visible se donnent dans cette institution nouvelle de la vision comme des fragments visibles de choses non totalement visibles, ségréguées de la houle charnelle du visible, ayant en elles-mêmes la quasi-autonomie de leur quasi-soi.

Reste à voir comment ces deux institutions pour ainsi dire concurrentes de la vision jouent l'une par rapport à l'autre, comment, dans l'institution de ce narcissisme continue de travailler la première institution de la vision, non-narcissique en tant que le voyant y est absolument séparé du visible. Pour cela, reprenons ce qui est en cause quand, dans l'autre regard, le point abstrait de la première institution en vient quasiment à se matérialiser, et cherchons à déceler ce qui menace le narcissisme comme retour de la matérialisation à l'abstraction.

Ce qu'il nous faut comprendre, c'est comment le point quasi-concret de voyance, matérialisé dans le regard, en vient à jouer latéralement par rapport à la verticalité pure du point abstrait, ou plutôt, comment la latéralité joue dans la verticalité. Il ne faut pas négliger ici que la première comme la seconde institution demeurent, précisément, institutions : à savoir distorsion de la distorsion qui ne peut s'accomplir en un détors pur ou purement distinct d'une distorsion résiduelle. La menace de division absolue de la vision en pur voyant situé au point de vue de survol et pur visible situé dans un plan in-fini n'est jamais qu'imminente : elle ne se réalise jamais dans la mesure où la distorsion continue de jouer en elle, c'est-à-dire, en langage plus concret, dans la mesure où la vision en exercice n'arrive jamais tout à fait à s'abolir dans le visible, puisque, passant pour une part dans le visible, elle continue de garder une réserve d'invisibilité qui la loge précisément en un « lieu » ou organe de vision, l'ancre dans la marge invisible de cette apparence visible, la tire par conséquent aussi bien hors de la verticalité pure que de l'horizontalité pure, en fait une masse de chair dont l'invisibilité la fait opérer latéralement aussi bien par rapport au zénith que par rapport à la terre (au sol), lui confère donc des horizons tant à l'égard de l'horizontalité que de la verticalité ; en d'autres termes, cette réserve d'invisibilité arrête son élan vers la verticalité — factuellement : selon la taille du corps —

et lui inscrit la visibilité à l'intérieur de certaines limites (l'horizon au sens courant). Même si la vision appelle à la verticalité, cet appel est toujours contrebalancé par une distorsion ou un déhanchement qui dévoie pour ainsi dire la verticalité, « latéralise » celle-ci en faisant du même coup se lever tout le monde visible, se dresser les apparences dans l'horizon, comme si tout le visible devait participer à une ascension universelle et reprendre en lui des réserves d'invisible dans cette érection, en sorte que, loin d'aplatir simplement le « tout » de la chair dans la pure horizontalité in-finie du pur visible, l'ascension de la vision a simultanément pour effet l'ascension du visible et le retournement de la verticalité dans l'horizontalité relative du face à face, dans l'« opacification » qui lui est liée du visible par l'invisible, selon un mouvement qui fait en quelque sorte basculer la vision sur son axe, et qui est l'expression de la distorsion résiduelle, du jeu continué de la latéralité dans la verticalité. Mais en retour, un tel jeu délocalise aussi la vision par rapport à l'institution qui tendait à la localiser au survol absolu.

C'est dans ce jeu de bascule que vient précisément à se phénoménaliser l'autre regard, à se « matérialiser » le point abstrait de la vision en sa première institution, en quelque sorte au lieu vide ouvert en cette dernière par la distorsion résiduelle. La prunelle de l'autre regard est d'une certaine manière le trou ou le gouffre qui rend sensible le point abstrait de vision dans l'érection universelle des apparences visibles, non pas que ce trou n'habite pas secrètement toutes les apparences qui se sont dressées en leur visibilité — toute apparence visible est dans son invisible un « lieu » de voyance qui retourne en lui-même la vision pour la renvoyer à elle-même —, mais ce « lieu » est encore vide, il demeure une sorte d'abstraction — un « regard sans prunelle » comme le dit si bien Merleau-Ponty —, un « lieu » inhabité ou inanimé, un « lieu » déserté tant que n'y luit pas l'éclat d'un regard, la trouée obscure et sans fond qui retourne enfin la vision en un visible, en un « lieu » invisible d'un visible, bref, en un organe lui-même quasi-visible ou en imminence d'être visible dans la vision qui s'exerce et qui s'ancre en lui.

Telle est l'énigme de la vision, sur laquelle on ne reviendra jamais assez, qu'elle trouve à s'ancre dans la chair grâce à la lueur ou à l'éclat d'un regard autre. Qu'un regard ait une lueur ou un éclat, c'est d'ailleurs également une énigme qui n'est à vrai dire que l'écho de l'énigme primitive de la vision; comme l'est également le « fait » que la trouée du regard retourne la vision en un visible, que ce regard habitant un visible, une masse de

chair entrée dans la visibilité et ségrégée du reste du monde, renvoie *son image* à une vision qui désormais s'exerce aussi ici. Avec la phénoménalisation du regard autre, avec l'appréhension que derrière et entre *ces yeux* s'exerce *un regard*, tout se passe comme si la vision se voyait enfin, comme si le narcissisme universel de la chair en sa voyance trouvait enfin à s'enraciner, à se fixer dans cette *image* de soi renvoyée par l'autre et constitutive — ou plutôt institutive, nous allons y venir dans un instant — du « quasi-soi » de la vision exercée également en ce « lieu »-ci; et, dès lors qu'il tend à s'instituer comme tel, ce quasi-soi est voué à se croiser avec le monde des sensations pour entrer dans le travail sans fin de l'institution qui tend à en faire un « soi » « singularisé » et « insularisé », le « soi » d'une âme habitant un corps.

Il y a donc congruence entre le jeu de la latéralité dans l'institution de la verticalité, à savoir l'érection quasi-générale du visible corrélatif d'une mise en réserve d'invisible, et de la phénoménalisation du regard autre en tant que tel : la distorsion résiduelle qui continuait d'habiter l'institution première de la vision en sa sublimité se trouve pour ainsi dire renforcée par la *phénoménalisation* du regard autre qui lui donne consistance, la matérialise ou la concrétise, l'ancre dans la chair de façon *presque* définitive en lui redonnant l'éclat de sa distorsion originaire faisant passer la vision dans un visible frangé d'invisible.

Et pourtant, si le narcissisme universel de la chair en sa voyance trouve de la sorte à s'ancrer en un « lieu » singulier de la chair, ce n'est pas pour autant que la distorsion originaire en arrive en quelque sorte à se stabiliser en elle-même. Elle est toujours, en vertu de son essence, travaillée par la distorsion de la distorsion, mais à présent, cette dernière trouve pour ainsi dire à se jouer dans deux directions, et c'est dans ce jeu « bi-directionnel » que consiste le double compromis dont nous avons parlé tout à l'heure.

En effet, si la distorsion, qui demeure résiduelle dans la première institution de la vision en sa sublimité joue comme la latéralité par rapport à la dualité des dimensions horizontale et verticale, rien n'empêche cette latéralité de s'instituer en *relative* horizontalité dans l'horizontalité du *face à face* : relative, parce que cette horizontalité ne signifie plus l'écartèlement absolu de la voyance entre le pur voyant et le pur visible, mais la division de la voyance, d'une part en visible et invisible *relatifs* au point de vue concret « matérialisé » dans le regard qui s'exerce ici dans le latéral, et d'autre part en visible et invisible absolus (le visible absolu, horizontal, et l'invisible absolu, le pur voyant, au sommet de la verticalité). Autrement dit, la distorsion de la distorsion dans la

dimension de la latéralité revient à l'institution de la clôture du visible sur soi comme en autant de *quasi-sphères* seulement visibles *comme telles* depuis le point de vue d'absolu survol, de sorte que la latéralité se trouve instituée comme la coexistence horizontale d'un ensemble d'êtres refermés sur eux-mêmes, mais seulement visibles en leur fermeture depuis la verticalité du pur voyant, de telle sorte, par conséquent, que la distorsion de la distorsion qui se joue dans la dimension de la latéralité fait à nouveau basculer l'axe de la vision, mais en sens inverse, de la relative horizontalité du latéral institué comme face à face à la verticalité du survol; il en résulte que la vision s'institue désormais dans un « espace » à trois termes : le point absolu, comme point de vue de survol et la ligne absolue comme verticalité pure. le plan ou la *surface* absolue comme étalement absolu de la voyance en visible, et le *volume* ou la sphère absolue comme le « compromis » entre la verticalité/horizontalité et la latéralité en tant qu'horizontalité relative.

Ces trois termes peuvent encore s'exprimer autrement : le voyant relatif, le visible relatif situé en face du voyant relatif, et le voyant absolu situé au-dessus des deux comme le voyant qui permet à la voyance relative de s'exercer, à la manière de la lumière ou du soleil qui éclaire toute vision et toute visibilité relatives : nous retrouvons ainsi le schème fondateur de l'interprétation platonicienne de la vision (15). Dans cette double institution où la distorsion résiduelle en la première institution fait passer à la seconde institution et réciproquement, la vision est presque arrivée à se fixer entièrement, puisque sa fixation relative par l'autre regard est désormais *corrélative* de sa fixation au zénith absolu de l'univers, autrement dit, puisque sa « localisation » en un « lieu » de la chair n'est plus absolument liée à une « délocalisation » la faisant errer dans le fantastique.

A vrai dire, les choses deviendraient simples si cette double institution parvenait jamais à se stabiliser, si la distorsion de la distorsion dans la dimension de la latéralité renvoyait univoquement à la distorsion de la distorsion dans la dimension de la verticalité/horizontalité. Ne perdons jamais de vue cependant que l'institution conduit à une abstraction ou à une désincarnation : ici, à la désincarnation du narcissisme dans la division de la vue, devenue purement idéale ou instituée, entre vue relative dans le latéral et vue absolue dans le vertical/horizontal, division où, pourtant, la vue relative voit le visible relatif et est vue elle-même dans sa voyance par la vue absolue. De la seconde distorsion de la distorsion, de la seconde ins-

(15) Que nous avons explicité dans *L'institution platonicienne de la philosophie* (inédit).

titution, celle de la latéralité, ne peut s'évacuer tout à fait une distorsion résiduelle qui, elle, ne renvoie pas nécessairement au vertical/horizontal, mais constitue pour ainsi dire une trace d'imperfection ou d'erreur dans le dessin parfait de la double institution, en ce qu'elle rive sans doute irrémédiablement le voyant relatif dans le latéral, le déhanché ou le bancal, en ce qu'elle risque en permanence de faire verser l'harmonie de l'institution dans le gouffre qu'elle ouvre, et qui constitue par sa subsistance une sorte de sol mouvant faisant trembler la vision entre la distorsion originelle et l'institution, la faisant même vivre de ce tremblement.

§ 5. *Phénoménologie du regard.*

Comment la distorsion résiduelle joue-t-elle concrètement au sein de l'institution de la fermeture de l'étant en soi dans la dimension de la latéralité ? Autrement dit et à l'inverse, comment la distorsion de la distorsion se met-elle concrètement en jeu dans la rencontre par la vue de l'autre regard ? Dans ce qui précède, nous avons dit que la vision en vient à se voir elle-même dans le point « matérialisé » par l'autre regard, de telle sorte qu'elle en vient à se situer elle-même au « lieu » invisible retourné dans le visible par l'autre œil. Est donc en cause ici l'institution de la vision en une sorte de quasi-soi, par une espèce de *retour réflexif sur elle-même* rendu possible par la phénoménalisation de l'autre regard. Détaillons ce moment en ses articulations phénoménologiques.

Il nous faut reprendre, encore plus profondément que nous ne l'avons fait, ce que nous avons nommé l'énigme de la vision : ce en vertu de quoi elle en vient précisément à se voir elle-même dans le point « matérialisé » par l'autre regard, à se situer elle-même au « lieu » invisible retourné dans le visible par l'autre œil, à se « voir » elle-même en son « lieu » alors même qu'elle ne voit que des yeux, à se « penser » pour ainsi dire comme regard situé ici, entre et derrière deux yeux principalement invisibles pour elle-même, alors même qu'elle voit deux yeux autres comme la face ou le masque visible d'un œil invisible qui porte pourtant sur l'ici un regard « visible » en tant qu'il retourne la vision qui s'exerce ici dans le visible. Autrement dit, l'énigme est que ces yeux vus sont d'emblée reconnus comme organe de la vision sans qu'aucun raisonnement ou hypothèse pensée soit nécessaire, et que, dans le « moment » de cette reconnaissance, des yeux qui ne sont pas visibles d'ici en viennent à se situer ici ; par conséquent, que la vision se voit comme s'exerçant ici dans un organe qu'elle reconnaît pour *sien* alors qu'il est celui d'une *autre* vision. Il ne suffit pas de dire, comme ce que nous avons précédemment affirmé pourrait le laisser

croire, que la vision n'effectue cette reconnaissance que pour échapper à la menace de l'œil errant qui abolirait cette vision qui s'exerce ici dans le plan d'un pur visible : pareille assertion explique bien la recherche quasi-désespérée de l'autre œil, lui-même ancré en telle nappe de visible, mais pas sa reconnaissance pour ainsi dire immédiate, constitutive, à elle seule, d'un véritable « acte de pensée ». A ce compte, toute leur ponctuelle pourrait remplir la fonction de localisation de la vision, par exemple les astres, et il est vrai d'ailleurs que les astres ont été pendant longtemps assimilés par les hommes à des yeux, ou plutôt à des dieux dotés du don de voyance, voyant les hommes dans l'exercice même de leur vision, et que le visible a toujours été, par surcroît, peuplé par eux d'yeux invisibles, ce qui n'est pour nous que l'écho de la difficulté interne qu'a la vision d'arriver à se situer absolument dans le moment de son institution.

En d'autres termes, il nous faut rendre compte de cette sorte d'« harmonie préétablie » entre l'œil et lui-même qui lui donne une espèce de quasi-savoir de lui-même — une espèce de *quasi-savoir a priori* et transcendantal —, en vertu duquel peut s'effectuer sa re-connaissance, comme si l'œil se précédait lui-même toujours déjà de manière à se reconnaître d'emblée dans le trou ouvert dans le visible par ces deux yeux visibles.

L'énigme est donc que la vision se voit comme s'exerçant ici dans un organe qu'elle reconnaît pour *sien*, alors que, ce qu'elle voit, ce n'est pas l'organe de la vision qui s'exerce ici mais celui de la vision qui s'exerce là-bas, que l'œil se fixe comme regard jeté de l'ici en fixant le regard jeté du là-bas, que l'œil en arrive *presque* à se voir ici alors que ce qu'il voit, c'est l'œil autre le voyant ici ; c'est comme si, dans la rencontre de l'autre œil, l'œil invisible pour la vision qui est ici devenait visible ici pour l'œil fixé là-bas et presque visible pour l'œil qui se fixe ici, par conséquent, comme si, dans ce devenir visible pour un autre, l'œil qui est ici devenait *en même temps* quasi-visible pour lui-même depuis lui-même. Par suite, le narcissisme de la vision dans la rencontre du regard est tel que l'œil « se » voit presque lui-même en son « lieu » situé ici, depuis l'œil autre situé là-bas et en quelque sorte « compris » comme lui-même, qu'il voit donc l'œil comme un autre lui-même, depuis son « lieu » situé ici et en quelque sorte « compris » comme autre que lui-même, de telle manière, dès lors, que l'« ici » est à la fois même et autre que lui-même, même (ici) qui tend à se clôturer en « soi » — en son organe — depuis l'autre (le là-bas), et autre (ici) qui tend à s'ouvrir à « soi »-même au « lieu » de l'autre (là-bas), tout comme, pareillement, le « là-bas » est à la

fois même et autre que lui-même, même (là-bas) voué à sa fermeture depuis l'autre (l'ici), et autre (là-bas) voué à son ouverture à « soi »-même au « lieu de l'autre (ici), sans pour autant que, dans cette réversibilité du narcissisme, les choses en viennent jamais à acquérir une symétrie totale puisqu'il demeure que le regard s'ancrant ici — dans cette nappe de visible qu'est le corps visible — n'est jamais visible pour lui-même, mais seulement « quasi-visible » dans l'imminence de la visibilité pour elle-même que la vision gagne dans le regard de l'autre.

C'est cette non-symétrie qui est, finalement, constitutive de l'énigme; ou plutôt le jeu qui lie d'une part le hiatus entre cette non-symétrie et une symétrie parfaite et d'autre part son enjambement « spontané » par la vision pour « anticiper » ou rétablir la symétrie; donc, à nouveau, la subtilité ou la sublimité de la vision qui procède ici comme la chair — ou mieux : qui procède de la chair, laquelle se sublime aussi, pour ainsi dire, dans cette opération —, puisqu'elle recoud les bords d'une déchirure que tout semble décider irrémédiable.

L'énigme est en effet que, si l'œil qui est là-bas est visible dans le regard, l'œil qui est ici ne l'est jamais — si ce n'est dans cette sorte d'accident essentiel présenté par le miroir, mais pour que ce regard qui semble venir depuis l'arrière du miroir soit visible comme le regard qui est ici, il n'en faut pas moins que le regard qui est ici arrive à se fixer ici par rapport à sa fixation dans et par le regard autre renvoyé par le miroir : si le « stade du miroir » semble être un fait anthropologique, il n'est pas constitutif à lui seul de l'humanité, car il faut encore les « conditions de possibilités transcendantales » de la reconnaissance de soi dans l'image présentée par le miroir. Pourtant, si l'œil qui est ici n'est jamais visible pour lui-même dans « son » regard, il est néanmoins quasi-visible pour lui-même dans le regard autre (l'enjambement qui anticipe ou rétablit la symétrie), et par là-même, ancré, par son recroisement qui s'opère par ailleurs avec les autres sens, dans cette nappe de chair sensitive qu'est le corps du voyant « situé » ici, de ce côté-ci de la vision, en sorte que la vision garde pour ainsi dire la « mémoire » de cet ancrage, et continue désormais de se condenser en quelque manière comme regard d'un corps voyant/visible — ce qui n'exclut pas tout retour à l'« anonymat » de la vision, dans une espèce d'extase d'elle-même au lieu du visible, que celui-ci soit sensible ou fantastique, et par là-même, dans l'imminence d'un retour de la division absolue de la vision en voyant pur et visible pur, par où le « contact » avec le « monde » est à nouveau « perdu », la vision à nouveau désincarnée ou « alié-

née » dans le fantasme du pur voyant et le visible dans le simulacre du pur visible, la chair flottant dès lors, dans un tel univers, comme une nappe retournée et traversée de ses sensations revivifiées par leur absence d'ancrage dans la vision, éclatée en autant de souffrances de la chair en elle-même, devenues signes quasi-errants d'une vie que l'intensité rapproche de la mort.

Qu'est-ce qui fait donc que l'œil se reconnaît d'emblée comme œil, qu'est-ce qui fait qu'il enjambe le hiatus qui le donne presque à se voir lui-même comme œil, seulement dans la rencontre du regard autre ? En vertu de quoi s'exerce la « reconnaissance » de ce qu'une vision autre que celle-ci a lieu à travers ces yeux visibles « situés » là-bas, capables de voir ces autres yeux, invisibles car « situés » ici, mais à travers lesquels aussi passe désormais une vision, celle-ci, exercée « ici », en ce « lieu »-ci ? Pourquoi le regard luit-il précisément à travers ces yeux, et pourquoi le « regard des choses » est-il une regard terne, « sans prunelle », incapable à lui seul de faire se voir l'organe de la vision ? Même si, dans la première institution de la vision, l'organe de la vue tend à se donner comme un pur point abstrait de tout le visible, pourquoi ce point se concrétise-t-il précisément entre et derrière ces deux yeux en lesquels passe ce regard ? Pourquoi vient-il précisément animer ces deux pupilles, visibles d'emblée comme le masque visible d'une vision, comme les deux trous que traverse un voir ? Autrement dit, comment la vision en vient-elle à se voir à travers ces deux prunelles, alors même qu'elle n'a pas de « lieu » a priori, qu'elle est la sublimité ou la translucidité même ? Serait-ce parce que les yeux sont, dans le visible, les seules apparences à la fois visibles et translucides, c'est-à-dire les seules apparences qui laissent passer une luminosité diffuse et sans contour visible, ce que nous avons nommé la lueur du regard, vacillant dans la nuit des prunelles ?

Peut-être commençons-nous enfin à tenir une réponse à notre question : la vision se fixerait dans et par le regard autre parce que, non-localisée a priori en vertu de sa translucidité ou de sa diaphanéité à l'égard d'elle-même, elle arriverait à se voir à travers les yeux vus là-bas, dans la mesure où ceux-ci sont la translucidité ou la diaphanéité se phénoménalisant en un « lieu » du visible, et laissant passer, dans ce diaphane venu au visible, une luminosité ou une lueur elles-mêmes vacillantes du fond de la cavité obscure ouverte par les prunelles (16). Autrement dit, ce

(16) Nous rejoindrions par là les méditations anciennes sur la vision. Cf. Platon, *Timée*, 45b-d, *République*, VI, 507d-509b. Aristote, *De l'âme*, II, 7, en particulier 418b 26-419a1.
Voir aussi : *L'institution platonicienne de la philosophie*.

serait en raison même de la translucidité « locale » ou « localisée » de la vision dans le regard que cette dernière en viendrait à se reconnaître d'emblée en lui; ou mieux, en raison du fait que, contrairement à l'air ou à l'eau qui sont également translucides, mais inaptés par leur étendue à fixer la vision en eux-mêmes, les yeux sont du translucide visible en un « lieu » nettement circonscrit par du visible non-translucide (la face en laquelle s'enfoncent les orbites), et capables, dès lors, de fixer la vision en sa translucidité, de faire traverser cette translucidité localisée à la vision pour la « situer » en elle-même et pour elle-même, dans ce qui devient la visibilité même de la vision pour elle-même, à savoir la lueur du regard; par suite, nous comprenons pourquoi cette lueur apparaît à la fois même et autre : elle est la lueur de la vision en elle-même et pour elle-même, le « lieu » où la vision désormais se situe, et où, devenant visible pour elle-même, elle se retourne au fond des prunelles pour refluer en même temps sur elle-même, et se localiser en ce reflux dans ce « lieu »-ci, vu par la vision (et non par les yeux, c'était là notre difficulté) à travers les yeux visibles là-bas; nous comprenons encore pourquoi, dans le regard, la vision arrive pour ainsi dire à se jouer en son narcissisme en un « lieu » singulier du visible.

Reprenons cette articulation pour en dégager la signification phénoménologique. La vision se fixe dans et par le regard parce que les yeux se phénoménalisent comme l'« élément » même de la vision, comme le translucide ou le diaphane rendu visible au sein d'une nappe de visible elle-même non-translucide ou non-diaphane, c'est-à-dire comme une trouée de translucide qui laisse passer en elle-même la lueur du regard, à savoir la lueur de la vision rendue visible pour elle-même, de sorte que ces deux ronds de translucidité que sont les pupilles sont, pour ainsi dire, deux trous où la vision s'enfonce en elle-même pour revenir à elle-même, où, par conséquent, dans ce double-mouvement d'enfoncée et de retour, la vision se phénoménalise comme la lueur du regard, se « situe » en ce « lieu » vacillant, en cet éclat tremblant qui est désormais le « lieu » d'une vision, d'un regard, d'un « point de vue » sur le visible. Mais ce « lieu » n'arrive pas à se fermer tout à fait sur lui-même : l'apparence de la vision — le regard — est affectée d'une distorsion originaire en vertu de laquelle le « lieu » de la vision s'ouvre sur un autre « lieu » de vision tout en se fermant sur lui-même; le regard n'est jamais tout à fait droit, il est toujours plus ou moins torve; il n'est jamais tout à fait frontal, il est toujours plus ou moins latéral; en sorte que, tout en se phénoménalisant dans la lueur du regard, la vision est toujours retournée sur elle-même, déviée du frontal au latéral, comme si, dans son retour sur elle-

même, elle était affectée d'une torsion tendant à la rejeter à distance de son apparence, en un « lieu » autre que son apparence, d'où celle-ci est visible : en un « lieu » invisible, différé de son « lieu » visible en même temps qu'indifféré en lui, d'où la vision se voit dans son exercice même comme depuis d'autres yeux.

Autrement dit, ce qui fait la vision dans la localisation par le regard, c'est l'exclusion interne et l'inclusion externe d'un « lieu » autre en son « lieu », c'est la distorsion originaire de son apparence en vertu de laquelle la vision est retournée jusqu'au fond d'elle-même en son organe, à la fois rendue visible à elle-même dans la lueur du regard, et frangée d'une invisibilité qui l'empêche de s'abolir dans une visibilité entière, et qui, par là même, continue de la faire s'exercer depuis un « lieu » invisible pour elle-même, mais à partir duquel elle accède pourtant à la visibilité pour elle-même, à vrai dire tant dans la lueur du regard que dans le visible non diaphane qui tapisse cette cavité invisible, cette orbite d'où ces prunelles situées là-bas sont visibles. Si la vision se voit elle-même au fond de ces pupilles, ces dernières voient aussi la vision, selon la réversibilité constitutive de la chair en toute phénoménalisation. En d'autres termes, si la vision s'incarne dans le regard en s'y voyant elle-même, le regard incarne la vision en la voyant, en la tirant de l'invisible au visible : le « lieu » invisible d'où la vision se voit elle-même dans son apparence, dans la lueur « située » derrière ces yeux, est lui-même en passe d'être vu par cette apparence, d'être tiré de l'invisible au visible, de sorte que la possibilité est toujours offerte du retournement de l'invisible dans le visible et du visible dans l'invisible, si bien que l'invisibilité même de la vision la fait continuer de se voir dans son apparence sans s'y abolir, est elle-même ouverte à la visibilité depuis cette apparence — le regard — où la vision est visible pour elle-même; de sorte que ces yeux-là derrière et entre lesquels s'exerce un « point de vue » de la vision sur elle-même peuvent eux-mêmes verser dans l'invisible pour voir le « lieu » d'où ils sont visibles comme le diaphane ou transparait la lueur du regard; cependant, ce retournement ne s'accomplit jamais tout à fait; il se donne comme l'imminence d'un accomplissement, le signe de la distorsion originaire affectant l'apparence de la vision elle-même, l'indice d'une dissymétrie fondamentale, ou mieux, fondatrice, de la phénoménalisation de la vision en et pour elle-même.

Par là-même se comprend que la vision n'arrive à se « situer » ici comme « ma » vision que dans le mouvement d'une institution — l'institution du narcissisme lui-même instituant du « moi » et du « corps propre » —; dans cette institution se joue la distorsion

de la distorsion, le rétablissement d'une symétrie imminente dans la dissymétrie effective de la vision et de son apparence. Par cette institution, le « lieu » tenu à distance du « lieu » où la vision tend à se clore comme en son organe voyant/visible, est lui-même *institué* comme organe de vision voyant l'autre dans le mouvement de se voir; l'invisible qui frange l'apparence où la vision devient visible pour elle-même est lui-même reporté au registre du visible, mais d'un visible seulement visible « en esprit » ou « en pensée », bref, d'un visible *imaginé*. Dans cette institution, par conséquent, les deux « lieux » tenus en exclusion interne et en inclusion externe par l'apparence de la vision pour elle-même tendent chacun à se séparer comme deux « lieux », comme deux « organes » voyants/visibles de la vision, tout à fait équivalents ou interchangeables, mais qui ne sont tels, précisément, que dans l'*imaginaire*, de sorte que, d'apparence de la vision en elle-même et pour elle-même, la lueur du regard se mue en miroir qui renvoie la vision en elle-même, reflète le regard, pourtant à jamais invisible, s'exerçant depuis ce « lieu »-ci séparé de ce « lieu »-là; de sorte que, par conséquent, l'*apparence de la vision* en elle-même et pour elle-même se mue en *image du regard* exercé depuis l'« ici », ce dernier étant désormais compris comme « mon » point de vue, comme le regard qui « me » situe. En outre, comme cette image apparaît liée de façon cohérente à cette nappe de visible nommée corps, comme elle semble, en tant que vision, animer et dominer ce corps, elle n'est pas seulement image du regard exercé depuis l'« ici », mais elle devient aussi par ce lien image de cette autre nappe de visible que « ma » vision anime et domine, où « ma » vision se recroise sans cesse avec les autres sensations, à savoir image de « mon » corps, dès lors compris comme corps « propre » — ce n'est que sur la base d'une telle institution que peut s'effectuer « l'expérience » du miroir comme « expérience » significative. Mais pareille image ne se donne que dans le mouvement de l'institution : elle est toujours menacée, par conséquent, de destitution, du retour de la distorsion originaire dans la distorsion de la distorsion, donc de la délocalisation de ce « lieu »-ci comme organe invisible de la vision; et il reste à nous demander en quoi cette délocalisation ne va pas de pair avec la délocalisation universelle de la vision, qui ramène avec elle la menace de la première institution de la vision (selon le vertical/horizontal) dans la seconde institution (selon la fixation de la vision dans le regard).

§ 6. *L'incarnation de la vision : Phénoménologie du regard* (suite)

Pour comprendre ce qui est ici en jeu, reprenons à nouveau ce qui s'articule dans la phénoménalisation de la vision en et par le regard, ainsi que dans l'institution nécessairement corrélatrice de cette phénoménalisation. Si nous ne voulons pas isoler artificiellement l'un des « moments » des autres, céder au mouvement de l'abstraction, il nous faut traiter deux problèmes de front, c'est-à-dire nouer ensemble, d'une part la phénoménalisation de la vision et l'institution qui lui est corrélatrice, et d'autre part, la manière dont s'effectue, dans cette phénoménalisation/institution, le recroisement de la vision avec les autres sensations, à savoir la manière dont la vision localisée dans et par le regard arrive à s'ancrer en cette nappe de chair, ségrégée du reste du monde, et nommée « corps ».

Rappelons tout d'abord que sans sa « localisation » en et par le regard, la vision est menacée en elle-même par la capture en son propre mirage, par son échappement en sa sublimité ou translucidité, à savoir par sa division en pur voyant « situé » au zénith et pur visible étalé dans un plan, donc que la vision est en quelque sorte attirée en elle-même par la pure verticalité, mais que, dans ce mouvement d'ascension, c'est tout le visible qui se dresse et « participe » pour ainsi dire de l'ascension, dans la mesure même où la distorsion continue de jouer dans l'institution de la vision en pur voyant et pur visible, c'est-à-dire, dans la mesure même où la latéralité vient contrecarrer la verticalité/horizontalité à l'intérieur d'elle-même. Mais ce visible se dressant n'arrive pas à « fixer » la vision en elle-même, puisque la vision n'arrive pas à s'y voir en la diaphanéité spécifique de son organe; il en résulte que le retour de la distorsion dans l'institution, en tant que destitution ou mise en question de l'institution, signifie l'impossibilité réelle pour la vision de se diviser absolument en pur voyant et pur visible, l'imminence jamais réalisée d'une localisation absolue au point du pur voyant, dans une délocalisation universelle qui fait que la vision glisse le long des apparences visibles, erre dans la frange périphérique universelle qui les tient ensemble, décroche du visible à jamais inachevé, à jamais bordé d'un invisible rendant impossible la « totalisation » d'un pur visible réduit à l'unité absolue d'un pur spectacle. Le jeu de la distorsion dans l'institution se traduit par le basculement du vertical/horizontal dans le latéral, par l'errance de la vision dans le visible qui se dresse corrélativement, par le retournement de la vision invisible — transparente à elle-même — dans le visible et du visible dans la vision invisible. Dans ce « mo-

ment » phénoménologique, la vision est du même coup aspirée par le survol qui tend à la désincarner, à lui faire rompre la logologie qui la recroise avec les autres sensations; elle est diffusée dans la masse du visible, devenu lui-même visible « réel » dans ce recroisement du sensible avec lui. Réciproquement, cette non-localisation essentielle qui continue de travailler la vision tend à la faire s'échapper au zénith de la pure voyance, de sorte que tout le sensible tend désormais à être surplombé par elle, et qu'il accède *par là même* à la visibilité, tout en la diffusant dans le même « moment » en lui-même, comme si toute sensation se faisait une sorte de « quasi-lieu » de vision. Quelque chose de plus se produit cependant, qui renforce en quelque sorte la tendance de la vision à l'abstraction : dans la levée générale du visible, si tout le sensible tend à devenir visible par son recroisement universel avec la vision, tout le visible n'en devient pas pour autant sensible; il y a du visible qui ne se touche, ne se goûte, ne s'écoute et ne se sent pas, si bien que la nappe de chair sensitive qui s'étire au fil de la phénoménalisation et de la logologie des sensations tend à se singulariser comme un îlot de chair sensitive au milieu de l'ensemble du visible, comme une nappe de visible-sensible flottant dans du visible non-sensible et quasi-fantastique; par là-même, les phantasmes « irréels » de la vision, les apparences phénoménalisées pour la vision mais non-inscrites dans un recroisement du sensible avec elles, tendent à trouver leur « lieu » dans l'institution ou l'échappement de la vision en sa sublimité, et tendent à menacer cette nappe de visible-sensible de son abolition en une flaque de pur visible, bien que, d'un autre côté, l'opération du recroisement entre sensation et vision rende impossible pareil évanouissement du visible-sensible; il en résulte que, dans le jeu de l'institution et de la distorsion résiduelle, la nappe de visible-sensible tend déjà à se ségréger comme telle de l'ensemble du visible non-sensible, sans que, pour autant vienne à se préciser la limite de cette ségrégation — la localisation n'est pas si absolue dans les sensations qui s'exercent « à distance ».

Il faut encore beaucoup plus pour que la nappe du visible-sensible vienne à se clore en elle-même comme « corps propre ». Il faut tout d'abord que la vision se voie elle-même à travers la diaphanéité des yeux, dans la lueur du regard qui est sa propre lueur. Par cette phénoménalisation extraordinaire, qui fait que, tout comme le toucher, la vision se voit elle-même se voyant, celle-ci est en quelque sorte l'universalité de tous les autres sens puisqu'elle rassemble en elle tous leurs caractères, qui, en eux, constituaient des raisons de ségrégation : par là même qu'elle se voit dans le regard, elle ramène en effet le caractère des sensations « par contact » dans les sensations « à distance », de telle sorte qu'elle

est pour ainsi dire vouée une seconde fois à rassembler en elle toutes les autres sensations, à bourrer l'ensemble du visible de sensations partout imminentes, à reprendre dans son élément ce qui constitue leurs spécificités en les *sublimant* en elle; de telle sorte, par conséquent, qu'il y a aussi dans tout visible, dès lors que la vision s'est phénoménalisée, *imminence* du toucher, du goûter, de l'entendre et du sentir par l'odorat, une imminence qui « éveille » en quelque manière le visible au sensible, allume les sens d'une sorte de désir universel à sentir — à toucher, à goûter, à entendre, à sentir par l'odorat —, les « enflamme » d'un incendie qui est poussée générale, à la fois à la sublimation de tout sensible en tout visible et à la phénoménalisation de sensations concrètes, non-sublimées, au lieu de ce « sublimé » comme quoi le visible, à présent, apparaît. Par là déjà se donne la manière dont s'effectue le recroisement des sensations avec la vision qui est arrivée à se voir dans le regard : il s'agit maintenant d'un recroisement « par en-haut » où c'est tout le sensible qui doit rejoindre tout le visible.

Mais nous avons, dans tout ceci, sauté bien des médiations. Car il nous faut tout d'abord expliquer davantage ce qui résulte, pour la vision, de sa phénoménalisation dans la lueur du regard. En premier lieu, il ne peut nous échapper, après tout ce que nous avons dit, que le regard prend apparence dans la *latéralité*, et que, quand la vision se voit elle-même dans son apparence, ce n'est pas dans la verticalité d'une pure voyance abolissant tout le reste en visible. Et pourtant l'institution qui se donne comme la distorsion de la distorsion opérant dans le regard tend à ramener la latéralité à la frontalité, c'est-à-dire à l'horizontalité relative du face à face du visible et de la vision — où la vision quasi-localisée en un point, le point de vue du regard que nous avons précédemment nommé point « quasi-concret » de vision, tend à s'abolir en une flaque de pur visible vu depuis cette sorte de pur point de voyance, où donc tend à s'instituer une horizontalité pure de la vision par rapport à une verticalité pure du visible, où par suite, c'est la première institution qui revient comme si elle avait basculé de quatre-vingt-dix degrés.

Expliquons-nous, et nous arriverons à préciser encore plus finement ce que nous avons précédemment caractérisé comme le double compromis entre les deux institutions de la vision. Nous en sommes au « moment » où celle-ci en arrive à se voir à travers la translucidité des yeux comme la lueur d'un regard. Cette lueur comporte en elle-même une distorsion originaire, ce qui signifie qu'elle comporte en elle, comme tout visible, une marge d'invisible qui rend sa latéralité irréductible à une frontalité, qui empêche

son⁶ assimilation pure et simple à une flaque de visible abolissant la vision en elle, qui, par conséquent, retourne la vision sur elle-même. En outre, l'éclat du regard n'est pas n'importe quel visible puisqu'il est un visible où la vision se voit elle-même, se « localise » en elle-même, c'est-à-dire en sa diaphanéité. L'éclat du regard n'arrive pas à s'étaler, à s'épaissir ou à se diffuser le long d'une peau visible, il ne s'étend pas en un visible non-diaphane, mais « danse » ou « vacille » au fond des yeux comme la translucidité même retournée sur soi, en quelque sorte accrochée à elle-même dans cette lueur même qui renvoie la vision à elle-même, au sein de sa translucidité. L'énigme du regard est donc qu'il est visible sans être un visible, qu'il est par suite irréductible à l'ensemble du visible, parce que, loin de diffuser ou d'étendre la vision le long d'un tissu visible, et d'opacifier sa diaphanéité dans cet étalement, il fait se voir le diaphane comme diaphane sans le rendre invisible à lui-même dans la couleur ou le chatoiement d'une apparence épaissie tout au long de sa surface distordue, et précisément visible, dès lors, comme cet épaississement (17). C'est pourquoi c'est seulement la vision elle-même qui se voit dans la lueur du regard, et non le visible dans son don universel de voyance.

Il en résulte que la distorsion originaire de l'apparence du regard est tout à fait singulière, ainsi que l'institution qui lui est corrélatrice. Alors que la vision tend à s'abolir dans tout visible, à s'y délocaliser en s'y étalant, et qu'elle ne continue de s'exercer que parce que le visible est frangé d'un invisible qui la garde de cette abolition en la faisant refluer hors du visible, mais en aucun « lieu » singularisé — ce que nous avons exprimé par le principe : « tout voyant est visible pour un autre voyant », où voyant se prend en ses deux sens —; autrement dit, alors que la vision tend à se diviser en voyance (en un seul sens : ce qui voit) et visible du fait de l'opacité du visible et des horizons qui font se compénétrer l'invisible « dedans » et l'invisible « dehors » sans solution de continuité, dans le regard, au contraire, la vision ne tend pas à se diviser, mais à se rejoindre elle-même, à se souder à elle-même en un « lieu », le « lieu » du regard où la diaphanéité de la vision arrive enfin à s'accrocher à elle-même. En d'autres termes, dans le regard, la vision n'en vient pas à se voir comme visible, mais comme vision; l'apparence de la vision pour elle-même, la lueur du regard est donc une sorte de visible-invisible, un « visible » tout à fait singulier.

(17) Nous retrouvons en écho les considérations d'Aristote dans le *De Anima*. Pour cela, voir : *L'institution platonicienne de la philosophie*.

Les conséquences de cette singularité sont multiples. Tout d'abord, la distorsion de la distorsion de cette apparence visible/invisible qu'est la lueur du regard ne donne pas une surface close sur elle-même, mais un point, ce pourquoi le regard peut se donner, en tant que point, comme la « matérialisation » ou la « concrétisation » de l'absolu point de vue de survol qui est un point absolument abstrait. Ce n'est pas pour autant, cependant, que l'institution du regard en son point lui donne un point concret : ce point est en effet aussi abstrait que le premier, mais du moins est-il quasi-visible comme le centre du regard, dans la mesure où il est cerné d'une nappe de visible. Ce qui se donne dans cette institution rappelle pourtant en soi l'institution du survol : le point abstrait du regard est comme une sorte d'œil invisible ou désincarné, un œil « cyclopéen » dansant entre et derrière les deux yeux visibles, un point de vue abolissant, dans sa pure voyance, tout le reste dans le pur visible, tout comme tendait à le faire le point de vue d'absolu survol; dès lors, cette institution fait basculer l'axe de la première institution : cet œil invisible, qui est le point ou le centre abstrait d'une pure vision, n'exerce qu'un regard absolument frontal, dans la rectitude absolue du face à face qui convertit l'horizontalité de la première institution en verticalité et sa verticalité en horizontalité; il en résulte que si cette institution vient renforcer l'érection du visible en lui-même, c'est dans la verticalité du face à face, dans son exposition entière à la pure horizontalité du regard cyclopéen.

S'il n'y avait une distorsion résiduelle dans cette dernière institution, la première serait abolie, la localisation de la vision accomplie au point du regard cyclopéen, le point de vue de survol anéanti dans le point de vue purement frontal. Or, nous l'avons vu, le regard ne peut jamais se réduire dans la frontalité du pur face à face. En lui demeure une latéralité dont la coexistence avec la frontalité fait, en tant qu'unité indissociable — ne pouvant être brisée que dans la distorsion de la distorsion —, la distorsion originaire du regard. Si l'énigme de ce dernier est tout d'abord qu'en lui, la vision n'en vient pas à se voir comme visible mais comme vision, elle est ensuite qu'en se voyant elle-même comme vision, la vision est retournée sur elle-même, selon la réversibilité inhérente à la distorsion originaire de la lueur du regard; cela veut dire que le voir et l'être vu s'y renversent l'un dans l'autre, que la vision s'y voit elle-même et y est du même coup vue elle-même, bref qu'elle y est visible. Et c'est bien parce que la vision est visible dans la lueur du regard qu'elle ne peut se réduire à un point tout à fait désincarné et abstrait; si une telle réduction venait à s'accomplir, la vision ne se verrait plus comme visible dans la lueur du regard, mais elle passerait à nou-

veau dans la pure voyance d'un point absolument invisible pour elle-même, elle se diviserait à nouveau en pure voyance invisible et pur visible non-voyant, ce qui aurait pour effet de la délocaliser à nouveau, de faire du point de vue absolument frontal un point de vue errant que rien ne retiendrait dès lors d'être à nouveau aspiré par la verticalité du pur point de vue de survol, de sorte que l'anéantissement de la première institution dans la seconde serait équivalent à l'anéantissement de la seconde dans la première, dans une oscillation sans fin de l'univers sur son axe, dans une délocalisation faisant de l'œil cyclopéen un œil vagabond « situé » partout et nulle part, et menaçant d'abolir toute vision dans le visible.

Ce qui « localise » la vision en son organe, ce n'est donc pas l'institution de cet organe comme point, mais la distorsion originaire du regard, qui est seule à pouvoir donner un « lieu » (non-punctuel) à la vision, dans l'empiètement et la fission réalisés par elle entre le frontal et le latéral. L'organe de la vision est précisément constitué par l'œil, ou plutôt par les deux yeux troués par ces prunelles où la translucidité propre à la vision vient enfin à s'accrocher à elle-même pour se voir. Mais ce qui fait que la vision est visible pour elle-même dans la vision de la lueur transparaisant du fond des prunelles, c'est aussi et avant tout le fait que le translucide ou le diaphane y est localisé, cerné de toutes parts par du non-diaphane, par de l'opaque, par l'étalement opacifiant d'un tissu visible. Si la vision se perdait purement et simplement dans les yeux, si elle ne se voyait qu'en un translucide cerné de translucide, elle se perdrait elle-même en sa translucidité et n'arriverait pas plus à se voir que quand elle voit l'air ou l'eau. Si elle se voit elle-même et est vue elle-même du fond de ces pupilles, c'est que, en même temps que cette vision d'elle-même, s'exerce un corrélatif épaissement d'elle-même le long de ce visible opaque qu'est la face. Les pupilles sont des trous de translucide dans du non-translucide, elles laissent vaciller la vision en elle-même et pour elle-même, selon une sorte de double-mouvement de pénétration dans et de rejet hors de l'obscurité des prunelles; mais dans le même moment, la vision reflue d'elle-même pour s'étaler dans le grain de cette peau visible qui, cernant le regard, l'incarne comme cette trouée de diaphane dans du non-diaphane, mais aussi le menace de son envahissement par l'errance dans l'opacité du non-diaphane. Pour se localiser dans la translucidité des prunelles, la vision doit donc *soutenir* le regard, mais elle ne peut le faire longtemps sans encourir le risque de son institution, de sa fixation en un point invisible qui, dès lors qu'il se met à jouer, se délocalise et anéantit la visibilité de la vision pour elle-même.

Cette incarnation de la diaphanéité du regard dans une nappe de visible non-diaphane est aussi un élément repris par la distorsion originaire du regard : la visibilité du diaphane pour lui-même dans la vision est frangée d'invisibilité, communique sans rupture avec l'invisibilité du non-diaphane s'étalant dans le grain d'une peau visible mais opaque, ou plutôt avec l'invisibilité universelle de tout visible, avec ce qui fait non seulement la nuit du regard, mais encore l'érosion de cette nappe de visible opaque en laquelle il tremble, l'ouverture en elle d'un « dedans » en continuité avec un « dehors », d'horizons que la lueur du regard vient habiter. Il est de l'essence du regard d'être incarné dans un visible non-diaphane, dans la mesure où sa diaphanéité ne peut apparaître comme telle que si son invisible est bourré par du visible en général, ou mieux, seulement si sa marge d'invisible est immédiatement recroisée avec la frange d'invisibilité d'un visible non-diaphane. C'est une manière phénoménologique de dire que *le regard ne peut être par essence que le regard d'un visible animé par lui*, ce visible étant par ailleurs toujours animé d'une autonomie singulière dans le visible, puisqu'il est toujours le « corps » visible d'un animal ou d'un homme.

Autrement dit, la latéralité du regard n'a pas seulement pour effet de retourner la vision en elle-même dans sa diaphanéité, mais encore de la faire glisser le long d'un visible qui, lui, n'est pas diaphane puisqu'il s'épaissit dans la couleur ou le grain d'un tissu. C'est en vertu de cette incarnation singulière mais nécessaire du regard dans le visible que la vision de la vision par elle-même et en elle-même dans la translucidité du regard se mue en narcissisme d'une vision incarnée dans un « corps propre ». Nous tenons là, enfin, ce qui noue définitivement la vision à son organe, mais aussi ce qui décide d'une nouvelle institution, l'institution du narcissisme constitutif du « corps propre ». Il nous faut à présent voir comment, par cette troisième institution, les deux précédentes reviennent comme autant de menaces, autrement dit, comment cette troisième institution représente effectivement le double-compromis entre les deux premières, dont nous avons parlé.

Voyons d'abord comment joue la latéralité dans le regard dont il est nécessaire qu'il soit incarné dans un visible. En vertu de la latéralité, la vision est retournée sur elle-même en même temps qu'étalée au long du tissu visible mais non-translucide constituant la face. Par là même, la vision se « situe » en elle-même et pour elle-même à travers (*dia-*) le diaphane qui troue le non-diaphane : elle s'enfonce pour ainsi dire dans le regard pour en ressortir tout en glissant le long du visible non-diaphane; dès lors, elle se « localise » à la fois derrière les yeux, au « lieu » ouvert par la lueur du

regard, et dans la frange d'invisible qui borde le visible non-diaphane : dans le recouvrement et la fission qui lie et écarte, d'une part l'invisible de la lueur visible du regard, et d'autre part l'invisible du visible non-diaphane. Autrement dit, le « lieu » qui tend à se refermer tout en s'ouvrant dans la phénoménalisation du regard se recroise jusqu'à une quasi-coïncidence avec le « lieu » qui tend également à se refermer tout en s'ouvrant dans la phénoménalisation de ce visible non-diaphane qu'est la « tête », qui de son côté, ne fait qu'un avec cette apparence nommée corps; le lieu ouvert/fermé par la lueur de la vision pour elle-même se « situe » dans la marge d'invisible qui frange le visible non-diaphane nommé corps, et plus spécifiquement au « lieu » de cette marge nommée tête, de telle sorte que, dans cette « localisation », le regard « habite » aussi l'invisible du corps visible, l'âme, ainsi que nous l'avons dit tout à l'heure, en polarisant « dans » la tête, par cette habitation ou animation, tout l'invisible du « corps » visible, en doublant cet invisible d'un invisible-visible (dans le diaphane) constituant l'« âme » de ce corps.

Il n'y a donc pas de vision qui ne devienne visible pour elle-même sans être « localisée » dans un corps; en se voyant elle-même dans la lueur du regard, la vision se retourne, non seulement en la visibilité du regard, mais encore, en la visibilité d'une apparence où le regard prend racine; dès lors, il n'y a pas de vision localisée qui ne s'exerce sans être enfoncée dans du visible. Par suite, le retournement qui s'opère dans la vision de la vision, et en vertu duquel la vision se voit elle-même tout en étant vue, est indissociable d'un retournement plus général selon lequel la vision devenue visible pour elle-même ne peut s'abstraire — sinon dans l'institution de l'œil cyclopéen — d'un visible non-diaphane en lequel elle doit venir à s'incarner. Si, dans la vision de la vision, la vision se voit elle-même à travers un diaphane cerné de non-diaphane, elle est aussi vue elle-même à travers ce diaphane qu'elle voit seulement là-bas, depuis cette lueur qui la retourne et la fait s'enfoncer ici dans une cavité dont les bords internes — le nez et les tempes — la tapissent de l'intérieur avec du visible opaque, mais au fond de laquelle elle est vue sans être visible comme telle. Plus clairement est ici en question ce que nous avons nommé plus haut l'institution d'une symétrie dans une situation fondamentalement dissymétrique : en vertu de cette institution, la vision « sait » qu'elle est vue, ici, derrière des yeux qu'elle ne voit pas et ne verra jamais en leur lieu, par la vision localisée là-bas, derrière ces yeux qu'elle voit et rencontre dans le regard; de la même façon, également, elle sait qu'elle voit d'ici, du fond des prunelles à jamais invisibles pour elle — si ce n'est dans le miroir, mais encore faut-il qu'elle assimile

les prunelles visibles dans le miroir aux prunelles situées de ce côté-ci du miroir et totalement invisibles pour elle —, ces yeux et ce visible situés là-bas; elle « sait » aussi qu'elle « anime » ces rameaux de visible qui la bordent et qui s'unifient, par cette animation, comme les rameaux d'un corps visible, situé ici, et appréhendé dès lors comme le « corps propre ».

Par suite, ce que nous avons nommé l'énigme du regard peut s'exprimer de façon plus précise : l'énigme est que tout en se voyant elle-même dans la lueur du regard, elle-même visible à travers la diaphanéité des prunelles, la vision soit du même coup vue par le regard comme lueur à jamais invisible ici, brillant à travers des prunelles à jamais invisibles en tant qu'elles sont de ce côté-ci de la vision, c'est-à-dire que la vision soit vue par le regard visible comme un regard invisible prenant racine dans un visible devenu singulier par cet enracinement même, dans un visible en voie de ségrégation du reste du visible, dès lors qu'il est vu comme habité par un regard invisible se recroisant de manière cohérente avec un ensemble de sensations, qui se « localisent » du même coup comme sensations de ce visible habité en voie d'autonomisation, à savoir comme sensations du « corps propre », de ce « corps » dont la « propriété » est due à cette habitation et à ce recroisement, ainsi qu'à la virtualité d'être exposé comme un à la visibilité entière pour le regard visible. Autrement dit, l'énigme n'est plus maintenant de savoir pourquoi la vision se voit dans le regard, mais pourquoi elle est vue par ce regard visible comme un regard invisible pour elle, pourquoi elle est retournée, non pas simplement d'un regard dans la vision d'un regard — cela, c'est ce qui a lieu dans la vision de la vision s'exerçant par la « localisation » dans et par le regard —, mais d'un regard visible comme la vision de la vision dans un autre regard lui-même invisible; donc l'énigme est de savoir pourquoi la vision qui se localise en se voyant elle-même dans le regard, se localise du même coup en étant vue par ce même regard comme un autre regard que, pourtant, elle ne voit pas — sinon dans l'imminence de sa visibilité pour le regard visible, dans le rétablissement opérant mais jamais réalisé de la symétrie entre le regard visible et le regard invisible, dans le schéma de leur interchangeabilité seulement « imaginé » dans une situation que la visibilité rend dissymétrique, comme si la vision était toujours en passe de voir le regard invisible depuis la lueur du regard visible.

Il y a donc une sorte de redoublement de la localisation qui fait toute l'énigme du rétablissement de la symétrie dans la dissymétrie, de ce « même coup » par lequel la vision se voit dans le regard visible et est vue non seulement comme vision, mais encore

comme un regard invisible; par suite, pareil redoublement fait, en vertu même de l'imminence de visibilité du regard invisible pour le regard visible, toute l'institution du narcissisme de la vision localisée dans le regard (lui-même non institué comme point ou œil cyclopéen, ce qui nous ramènerait à la seconde institution), dans laquelle le regard visible se donne comme un quasi-miroir pour le regard invisible — quasi-miroir qui seul rend possible l'« expérience » du miroir.

Nous savons donc à présent qu'il n'y a pas de regard s'il n'est incarné, et que, si le regard visible retourne la vision non seulement en elle-même, mais encore dans un regard invisible, ce dernier est lui-même incarné, cerné en son invisibilité par du visible qui se donne comme son visible — comme le visible qui lui est propre, dont il est « titulaire ». C'est dans cette incarnation qu'il faut sans doute rechercher la clé de l'énigme. En effet, quand la vision en vient à se voir elle-même à travers la translucidité des pupilles, elle n'est pas seulement renvoyée à elle-même comme à sa « propre » translucidité, mais elle est aussi pour ainsi dire déviée d'elle-même dans ce retour, par le glissement que la frange invisible du regard lui fait effectuer le long de ce visible non-translucide que troue le regard, de sorte qu'elle est, non seulement vision d'elle-même dans le regard, mais vision d'un visible en lequel la vision de la vision tend à s'abolir; dès lors, la vision se trouve quasiment divisée en vision d'elle-même, transparente à elle-même, et en vision d'un visible qui tend à la retenir en lui, ou du moins, à la faire errer le long de sa peau; et cette division n'est pas, encore une fois, une division de fait, mais une fission que la vision enjambe dans ce qui fait la distorsion originaire du regard; mais c'est précisément cet enjambement qui est fondamental, ou mieux, fondateur de la vision en sa « localisation » : car la vision du regard n'est rien d'autre que la soudure des bords pourtant irrémédiablement écartelés de la fracture qui tend à séparer vision de la vision transparente à elle-même et vision d'un visible qui diffère la vision d'elle-même le long de son opacité, rien d'autre que cet « acte » par lequel la vision se ségrège du visible dans la translucidité du regard, et rejoint le visible par l'invisible ou la nuit qui habite la lueur du regard et la fait se différer de soi dans le visible opaque; par là même s'opère, dans la vision du regard, non seulement une quasi-localisation de la vision pour elle-même derrière et entre ces prunelles translucides, cernées de visible non-translucide, mais encore une quasi-délocalisation strictement corrélative en vertu de laquelle la vision est aussi vue depuis ce « lieu » refermé à la fois derrière les prunelles et le visible opaque qui l'enclasse; elle est ainsi vue également, aussi bien dans cette quasi-délocalisation qui

la diffuse de son « lieu » dans l'élément universel du translucide, que dans la quasi-localisation qui la « fixe » dans la translucidité singulière d'un regard, mais qui la « situe » pour ainsi dire dans l'en-deçà translucide de tout visible non-translucide, par suite dans l'en-deçà de ce visible opaque accroché ici par le regard au plus près de lui-même, dans l'en-deçà d'une cavité tapissée de visible non-translucide dont l'orifice ouvre sur le translucide en général, et qui est d'un seul tenant avec le nez, les temps, la bouche et la gorge appartenant, de leur côté, à la nappe de chair sensitive; c'est comme si, en étant elle-même vue depuis le « lieu » du regard, la vision se distordait dans son retour sur elle-même, d'une part en se répandant dans le « non-lieu » du translucide universel, d'autre part en se fixant comme vision dans cette seule ouverture visible au visible qu'est la caverne visible de la vision (18) — les parois visibles des orbites — ouvrant de manière visible la vision au visible et à elle-même —, toute autre ouverture au visible étant par nature invisible dans la mesure où elle n'est que l'invisible du visible; ou plutôt, tout se passe comme si, en se voyant elle-même à travers la translucidité du regard, la vision, désormais vue par elle-même et pour elle-même du fond de ces prunelles, rendait visible une seule ouverture au visible, celle du fond de laquelle s'opère une vision qui, glissant le long de ses parois visibles, ne s'y opacifie pas dans la visibilité d'un non-translucide, mais s'ouvre au visible en général et à la vision d'elle-même dans le regard.

Par conséquent se phénoménalisent également dans la phénoménalisation du regard, ce que nous pourrions nommer les parois visibles de la vision, par ailleurs invisible en elle-même si ce n'est à travers la translucidité de ces prunelles situées là-bas, de sorte que celles-ci ne voient pas seulement la vision en général, mais encore ces parois elles-mêmes ainsi que la vision qui git en leur fond, et qui, glissant le long d'elles, se « fixe » comme la vision singulière d'un regard qui se voit dans ce regard sans arriver à se voir lui-même et en lui-même en dehors de ce regard. Par là même, la distorsion originaire de l'apparence que la vision a pour elle-même et en elle-même a pour effet, d'une part, de capter la vision à travers la translucidité des pupilles et de la faire glisser le long du visible non-translucide qui les cerne, et d'autre part, dans ce glissement, de laisser errer la vision le long de tout visible non-translucide, y compris le long de ce visible non-translucide singulier que sont les parois de la vision, et de rendre visible — de phénoménaliser — ces parois elles-mêmes comme les parois visibles d'une cavité ouvrant

(18) Nous employons le mot « caverne » à dessein : nous pensons à la caverne platonicienne.

elle-même la vision au visible en général ainsi qu'à la vision de la vision à travers la translucidité des prunelles; de sorte que la vision est cet écartèlement qui tient ensemble — dans la distorsion originaire — la vision de la vision et la vision différée d'elle-même dans le visible opaque, et que, le retournement qui a lieu, dans la vision de la vision, entre se voir soi-même et être vu par soi-même, se propage aussi, en vertu même de cet écartèlement, de la vision de la vision à la vision différée de soi dans le visible, si bien que, par cette extension ou cette propagation du retournement, la vision non seulement se fixe dans le regard, mais est fixée par le regard comme un regard seulement en *imminence d'être vu* en tant que trouée de translucide dans du non-translucide, c'est-à-dire comme un regard dont l'organe est « situé » au fond de l'ouverture visible au visible, au fond des parois tapissant la cavité visible de la vision — ce pour quoi Merleau-Ponty peut écrire : « pour la première fois (sc. par la rencontre du regard), je m'apparais retourné jusqu'au fond sous mes propres yeux. » (Nous soulignons)

L'imminence de l'être-vu de la vision comme un regard que la vision ne voit pourtant jamais, travaille comme l'imminence de la distorsion de la distorsion dans la distorsion originaire, comme l'institution d'une symétrie entre deux regards dans une situation fondamentalement dissymétrique. Le « soi » de la vision dans la fixation de « son » organe n'a même lieu que dans cette institution. Car si la vision « se » voit elle-même à travers la translucidité des prunelles, elle ne « s' » y voit pas purement comme en « son » lieu unique : en même temps qu'elle « s » y voit, elle s'opacifie elle-même en se différenciant de soi dans l'opacité du visible qui la cerne, de telle sorte que « son » lieu est bien entre et derrière ces prunelles, mais aussi dans la marge invisible du visible non-translucide; par conséquent, en vertu du glissement qui s'opère au long du visible opaque, son « lieu » est aussi bien dans le creux invisible « situé » à la fois au « dedans » du visible opaque et entre ces prunelles, *derrière* elles, qu'au « dehors » de lui, et notamment dans ce « dehors » sur lequel s'ouvre, de son côté, ce creux, translucide cerné de non-translucide, « situé » quant à lui, devant ces prunelles; il en résulte que, si la vision en arrive à « se » voir derrière les prunelles, à travers leur translucidité, elle en arrive pareillement à être vue en avant d'elles depuis leur arrière, et réciproquement; c'est une manière de dire que le « lieu » où la vision « se » voit et d'où elle est vue elle-même dans son voir est un « lieu » distordu, un « lieu » qui tient ensemble un « dedans » et un « dehors » en les faisant s'empiéter et se recouvrir sans rupture, une quasi-dualité de « lieux » en inclusion externe et en exclusion interne, par suite un « lieu » où la vision de la vision à travers la translucidité du regard n'est rien

d'autre que le glissement de la vision le long d'elle-même, sa différence d'elle-même à elle-même, mais aussi, du fait que ce « lieu » ne se « situe » que dans l'invisible d'un visible non-translucide, le « lieu » où s'effectue la différence de la vision translucide, d'elle-même dans le non-translucide, et du non-translucide à elle-même, l'écart faisant que la vision de la vision dans la translucidité du regard est irrémédiablement bordée de visible non-translucide, selon une bordure ou une marge qui l'entoure tout en étant entourée par elle, dans la simultanéité du « se » voir et de l'être vu — le « se » voir de la vision étant entouré d'opaque, et son être vu l'entourant en tant qu'en lui, la vision est offerte et ouverte à l'ensemble du visible qu'elle tend à refermer en elle, à embrasser d'un seul coup.

Le « soi » de la vision comme « soi » de « son » organe ne s'institue par conséquent que dans la distorsion de la distorsion qui différencie la quasi-dualité des « lieux » de la vision incarnée en deux lieux symétriques situés sur la ligne du regard. Et cette différenciation est complexe en ce que, d'un seul et même mouvement, elle inclut en elle et exclut d'elle l'incarnation du regard. En effet, *d'une part* s'institue la réciprocité du regardant et du regardé; c'est-à-dire à la fois la fixation de la vision en son organe situé « dans » cette tête visible, elle-même trouée par la translucidité des pupilles, en cet organe qui est un « lieu » de la vision d'où elle s'exerce sur le visible, en tendant à y anéantir tout ce qui n'est pas elle, dans un mouvement ramenant à la seconde institution, *et*, dans la mesure où cet anéantissement ne peut s'accomplir puisque la vision qui « se » voit dans son organe y est en même temps vue, sa fixation corrélatrice en un organe *autre* que le premier — ouvert en son altérité par l'identité de la vision à soi dans son organe —, symétrique de lui bien que non-visible, mais constituant le *dehors* que le dedans de la vision exclut de soi en se refermant sur soi, comme le dehors lui-même en *imminence* d'être visible comme *autre dedans* depuis ce dedans, mais pourtant rendu lui-même visible en tant que tel par les parois visibles de la cavité d'où la vision, dès lors, s'ouvre au visible et à la vision de soi; *d'autre part*, en tant que l'institution de deux lieux symétriques de la vision laisse traîner en elle une distorsion résiduelle, c'est-à-dire en tant que le dehors du dedans en voie d'institution n'est pas tout simplement un « lieu » extérieur au dedans, mais aussi un « lieu » qui pénètre le dedans à l'intérieur de lui-même et sans rupture comme l'élément même de la transparence, ou encore, plus concrètement, en tant qu'il reste toujours une tache aveugle du regard qui délocalise la vision dans sa localisation elle-même, la diffère de son « lieu » diaphane dans le non-diaphane dont elle est aussi vision à travers un diaphane « uni-

versel », il subsiste, dans l'institution de la réciprocité regardant/regardé, une vision diffuse, non-localisée et universelle, qui est là en quelque sorte comme le *medium de translucidité universelle* ouvrant l'un à l'autre le regardant et le regardé, faisant que le regardé demeure toujours, malgré tout, regardant, et le regardant, regardé, rendant impossible la soudure pleine et positive du regardant sur le regardé, leur accouplement parfait dans la réciprocité d'un regard qui exclurait de soi toute autre vision — comme si, une fois le regard rencontré, la vision se rivait sans retour possible à lui, lui était irrémédiablement enchaînée et ne pouvait plus rien voir sans entrer en lui —; ce *medium* ouvrant l'un à l'autre le regardant et le regardé, maintient dans la ligne du regard la mobilité universelle de la vision, y ramène latéralement l'ouverture de la vision en général, en faisant que le regard peut regarder autre chose que lui-même, et être vu par l'ensemble du visible non-translucide, mais aussi que la ligne du regard elle-même peut être vue par une vision qui lui échappe et qui reste anonyme, flottant dans tout l'univers, par où se ramène dans cette troisième institution l'élément constitutif de la première institution, mais cette fois d'une manière plus complexe puisque la vision en est arrivée à se fixer dans le regard.

§ 7. La structure triangulaire de la vision et sa signification phénoménologique.

Dès lors se comprend comment la troisième institution de la vision dans la réciprocité du regard est le double-compromis des deux premières. En elle jouent en effet, dans le même instant, l'institution du pur voyant levé dans le face-à-face selon la ligne horizontale d'un regard cyclopéen anéantissant en lui tout visible dans la verticalité « plane » du pur visible, ainsi que, par la latéralité de l'ouverture de la vision en général, l'institution d'un pur voyant échappé en lui-même dans sa sublimité, dans la pure diaphanéité de la vision, et gagnant dans cette échappée le pur zénith d'où tout visible serait anéanti dans l'horizontalité « plane » du pur visible; il en résulte que la vision s'exerce globalement dans une structure triangulaire en laquelle s'échangent les trois institutions comme trois positions fondamentales co-agissant dans et par leur impossibilité, selon la distorsion originaire qui les unit et les échange en une unique circulation : se distordant elle-même dans la distorsion de la distorsion, la vision laisse toujours revenir dans l'institution de la distorsion résiduelle qui ouvre l'échange dans le « moment » même où l'institution tend à l'exclure, et qui joue comme la latéralité, tantôt dans le vertical/horizontal du survol, tantôt dans l'horizontal/vertical du face-à-face, tantôt dans la réciprocité du regard, cette

latéralité retournant toujours le visible dans l'exercice du voir et l'exercice du voir dans le visible.

Par suite de cette structure triangulaire en laquelle s'opère la vision, celle-ci est toujours ouverte du même coup à la vision du visible et à la vision de la vision, la vision de la vision n'étant possible que parce qu'elle est en même temps vision du visible et réciproquement : la vision de la vision à travers la diaphanéité des prunelles n'est possible que si, du même coup, elle se diffère en vision du visible non-diaphane, et inversement; la vision « anonyme » d'un visible purement non-diaphane n'est possible que si, par là même, la vision se voit elle-même dans son exercice depuis un œil invisible qui l'ouvre à elle-même en la surplombant et en faisant se lever au visible le visible non-diaphane, et réciproquement; tout comme, encore, la vision d'un visible non-diaphane peut pareillement s'effectuer si, dans son acte même de voir, elle se voit elle-même à travers la translucidité d'un regard visible.

Par là même, nous comprenons que quelque chose est gagné par la troisième institution, par l'institution de la vision comme « soi » localisé en « son » organe : la cohérence de la structure triangulaire; cette cohérence de la structure en laquelle s'opère la vision achemine du même coup sa permanence, est constitutive d'une sorte d'« *aperception transcendante* » au sens kantien, dont le principe pourrait s'énoncer comme suit : la vision de la vision accompagne toutes les visions, même quand il n'y a rien dans le visible — quand il n'y a pas la diaphanéité localisée d'un regard — qui permette à la vision de se voir dans son opération (19). La vision de la vision, instituée en son « soi » dans « son » organe joue dès lors le rôle d'un principe de toute vision, comme si, désormais, la vision ne pouvait s'exercer qu'avec son « cogito » tacite qui fait tout son ancrage, et qui, en vertu de sa sublimité ainsi que de sa généralité par rapport aux autres sensations, fait l'ancrage du « soi » sublime, immatériel — donc également : sublimé — et diaphane dans cette masse de chair sensitive nommée corps propre. C'est parce qu'il y a toujours déjà ce « cogito » silencieux de la vision — constitutif de son « soi » en même temps que de la « pensée » au sens restreint de sublimation universelle du sensible — que l'expérience du miroir peut s'effectuer, que ce regard visible dans le miroir peut être interprété comme le regard que le « soi » de la vision et de la pensée sublimée porte sur tout visible, comme le regard issu d'un « moi » différencié d'un « autre » et « interprété » à l'image du « soi » de la vision visible en son organe.

(19) C'est en quoi la vision est pour ainsi dire « naturellement » platonicienne. Voir : *L'institution platonicienne de la philosophie.*

Autrement dit, l'institution de la vision au « soi » de « son » organe constitue une sorte de *point de rebroussement* dans le destin propre de la vision. Mais il n'y a ce rebroussement qu'en vertu de la *mutation* qui, en réalité, fait passer de la cohérence à la permanence de la structure triangulaire, en vertu de ce qui la maintient dans l'opération de la vision alors même que semblent s'absenter du visible les signes qui l'attestent — le regard translucide cerné de visible non-translucide —, en vertu de ce qui fait que la vision « se » voit toujours située en « son » organe alors même qu'aucun regard visible ne l'y fixe plus, mais qu'elle « s'y » voit précisément depuis un œil invisible pour elle et qui la surplombe. S'il y a cette mutation, c'est que la vision se « stabilise » pour ainsi dire en sa structure triangulaire, pour s'y retourner dans l'échange incessant des trois institutions, rappelant toujours en l'une d'elle les deux autres, parce que chaque institution comporte en elle-même une distorsion résiduelle qui joue désormais comme le « souvenir » des deux autres : par la troisième institution s'est en quelque sorte consolidé le « double compromis » entre les deux premières, dont nous avons parlé, et qui n'est finalement rien d'autre que la structure triangulaire elle-même. C'est par là que la vision « continue » de se voir quand le visible n'est plus troué par un translucide à travers lequel elle puisse se voir : outre qu'il ramène en lui le narcissisme universel de la vision en général — narcissisme qui, cependant, la délocalise —, le visible est toujours, d'une certaine manière, voyant, il est hanté dans sa marge d'invisible par un œil invisible, ou plutôt par un regard invisible qui en constitue l'« âme » ou l'« esprit »; et il retourne toujours d'une certaine manière la vision en lui-même, il lui livre en quelque sorte son dos à elle, comme si l'œil invisible qui le hante n'était qu'un double d'un autre œil invisible gagnant le zénith du monde, et contre lequel, pour ainsi dire, s'appuie ou s'adosse la vision pour « se » voir voyant le visible. C'est là ce que nous avons nommé ailleurs (20) l'institution ou le fantôme du narcissisme en lequel s'opère la vision. Et nous comprenons à présent, par cette phénoménologie de la vision, que pareille institution ne s'institue que par cette sorte de *glissement* de la vision dans la structure triangulaire, devenue subsistante ou consistante dès lors qu'elle s'est trouvée un « soi » et s'est muée en regard, au sein du narcissisme universel et anonyme en lequel, originellement, elle se joue. Car désormais, si le glissement s'est effectué du translucide localisé dans les prunelles au non-translucide qui l'entoure, et si, dans ce glissement, la vision s'est instituée en « son » organe à jamais invisible pour elle, le même glissement peut s'effectuer en sens inverse, depuis le non-translucide vers la translucidité enve-

(20) *Au-delà du renversement copernicien*, 1^{re} partie, §§ 3 et 5.

loppante d'un regard, de sorte que la vision d'un visible non-translucide est toujours en même temps vision de la vision, ou bien dans l'imminence d'un regard actuellement invisible se traduisant par sa quasi-localisation en un œil invisible, à la fois au « lieu » du visible non-translucide et au « lieu » du survol, ou bien dans un regard actuellement visible qui relance l'aventure par l'ouverture qu'il y a en lui au visible non-translucide, et ainsi de suite, indéfiniment.

X C'est dire que, désormais, l'apparence devenue visible, la sensation sublimée dans le visible, est peuplée de regards invisibles ou visibles, que la structure triangulaire double, en vertu de sa cohérence en laquelle la vision s'ébat et se débat avec elle-même, tout visible d'une âme invisible, et que, plus loin que ce peuplement qui rend en quelque sorte la vision spontanément *hylozoïste*, demeure la réminiscence de son archaïsme primordial, de son narcissisme universel, anonyme et originaire, en vertu de laquelle c'est l'entiereté du visible qui est repris, remanié ou retourné par l'institution de la structure triangulaire, et se voit doté d'une « âme », d'un « esprit » ou d'un organe diffusé partout en lui et visible nulle part; cette sorte de *sensorium commun* tient désormais le monde ensemble, fait que tout visible n'est dès lors qu'une singularité visible du monde invisible en soi, que le monde dans la chair de son organe entoure toute vision qui tend pourtant à l'entourer pour échapper à son étreinte, pour le rendre enfin visible tout en se préservant en soi dans la vision de soi.

Ainsi la menace, sans doute terrifiante, d'une abolition de la vision dans le visible, menace primordiale en vertu de sa non-localisation originaire, n'est-elle jamais tout à fait conjurée. Bien plus, la vision vit de cette menace, elle y bat comme en sa pulsation propre et nécessaire, et la terreur revient quand se lève un visible comme quand elle arrive enfin à se voir à travers la translucidité des prunelles. La menace qui habite sans cesse la vision est en effet la menace de son anéantissement dans le visible, de sa mort au visible comme de son exhibition entière dans la visibilité, que cette exhibition se profile pour l'œil de survol, pour l'œil cyclopéen ou pour le regard incarné. La vision ne s'effectue jamais que dans la terreur de son aveuglement, elle est toujours lutte à mort contre elle-même et avec elle-même, même si, dans la structure triangulaire en laquelle elle se stabilise, elle arrive à « se » constituer une réserve d'invisible, un « soi » invisible où elle « se » loge comme en « son » organe; car cette « stabilisation » est toute relative, c'est la « stabilisation » d'une circulation qui échange les trois institutions et qui comporte toujours le risque de sa propre rupture par l'isolation de

l'une des trois institutions. La réciprocité du regard n'est pas moins menaçante pour la vision si elle est prise pour elle seule : cette réciprocité peut se muer en fascination du regard en lequel danse l'œil cyclopéen qui tire à soi toute la vision et abolit le reste dans le pur visible, qui mue la cavité invisible de la vision, le « soi » autre du regard, en chose morte et étalée au visible, en corps ou en cadavre déserté par la vision; la réciprocité du regard n'échappe à cette menace que si en elle joue le double glissement du translucide au non-translucide, l'ouverture latérale au visible en général, et donc à un œil invisible qui cerne tout visible de son invisibilité, ce qui, s'il était coupé de la réciprocité du regard, ramènerait la menace de la mort de la vision au visible. Il en résulte que la cohérence de la structure triangulaire de la vision n'est rien d'autre que la cohérence de menaces qui s'équilibrent, et qui, s'équilibrant, se contrebalancent et se détruisent réciproquement, de sorte que c'est dans leurs interstices, dans le cercle qui renvoie la vision à soi et au visible le long de sa circulation, dans la frange distordue qui borde chaque institution en renvoyant de l'une à l'autre, que la vision en vient à s'exercer sans s'abolir en et au visible.

Sur cette situation complexe, nous n'en aurons sans doute jamais fini de revenir; en un sens, elle nous ouvre à une compréhension essentielle du « lever » ou de l'« aurore » de l'humanité, qui, comme dit Rousseau, la fait porter « ses regards sur toute la nature » et mesurer « des yeux la vaste étendue du ciel » (O.C., III, 134). En outre, pareille compréhension peut se recroiser avec une interprétation de la classification du monde animal eu égard à la manière dont s'effectue la vision.

(à suivre)

Marc RICHIR – “La vision et son imaginaire — Fragments pour une philosophie de l’institution (2^e partie)”, in *Textures* 75/12.13, Bruxelles, 1975, pp. 135-164.

Mis en ligne sur le site : www.laphenomenologierichirienne.org

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

[Marc Richir](#) (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !

LA VISION ET SON IMAGINAIRE (II)

Fragment pour une philosophie de l'institution

§ 8. *La différence entre l'homme et l'animal quant à la signification phénoménologique de la vision.*

Le lever du corps dans la station verticale constitue une sorte de réponse somatique à l'appel de la vision en sa sublimité; il tend à faire de la vision qui s'exerce par les yeux — mais qui ne se sait pas encore telle — une sorte de vision de survol par rapport à la terre; mais l'ascension de la vision est corrélative au lever du visible; par là, ce dernier introduit la latéralité dans la verticalité/horizontalité de la première institution, et l'axe vertical du survol est appelé à basculer dans la vision du visible levé, devenu visible dans son lever, mais n'excluant pas à son tour l'horizontalité ou la frontalité du face à face : la latéralité amène une autre institution, celle d'une pure vision s'exerçant en quelque sorte en face du mur du pur visible; mais à nouveau, le latéral — la distorsion résiduelle — continue de jouer dans le frontal, et ramène en lui la menace d'une échappée de la vision dans le survol, donc le basculement en sens inverse de l'horizontal au vertical. Les deux institutions se contrebalancent quand la vision en vient enfin à se voir à travers la translucidité du regard; par le non-translucide qui le cerne — la face visible et non-translucide trouée par les prunelles translucides — et qu'il cerne — sa tache aveugle qu'il enveloppe en enveloppant le visible —, il fait jouer la latéralité dans la frontalité, et la verticalité dans la latéralité, de telle sorte que le voyant debout peut en même temps regarder « toute la nature » et mesurer « des yeux la vaste étendue du ciel »; la nature git devant et autour de

TEXTURES TS/12-13
TS/14

lui, comme l'horizon visible de la vision, la périphérie du latéral, et le ciel se courbe au-dessus de lui, comme la périphérie tracée dans le double jeu du latéral et du vertical; corrélativement, le regard s'est ancré en lui, au « soi » de « son » organe, les yeux invisibles pour eux-mêmes, dont le mouvement accompagne le mouvement de la vision. *En outre*, comme cela ne se produit que s'il y a rencontre du regard, vision de la vision dans le regard et vision corrélatrice du visible dans le visage troué par le regard, il y a, de proche en proche, peuplement du visible par des regards invisibles, par suite, remaniement du narcissisme primordial, universel et anonyme de la vision, sous la forme de la constitution de l'ensemble du visible comme organe invisible de la vision, comme *sensorium commun* voyant/visible rassemblant en lui la vision et le visible comme au sein d'un monde aussi et même plus « imaginaire » que « réel ».

Il nous faut reprendre les détails de cette articulation de manière phénoménologique, et tout d'abord nous interroger sur ce qu'il en est, à cet égard, de la différence entre les hommes et les animaux. Les oiseaux, du moins ceux qui ont le pouvoir de répondre à l'appel de la vision en sa sublimité, ont communément la vue la plus perçante; les quadrupèdes, placés dans l'incapacité de répondre à cet appel au-delà d'un certain niveau, ont en général la vue mauvaise et souvent plus ou moins bornée au même champ que celui des autres sensations; les bipèdes — les hommes —, mieux aptes que les quadrupèdes à répondre à l'appel de la vision, ont une vue relativement meilleure, quoique moins excellente que celle des oiseaux; les choses se passent comme si le fait de pouvoir voler, gagner les hauteurs du ciel, était incompatible avec une mauvaise vue, comme si le fait de marcher à quatre pattes l'était avec une excellente vue, et le fait de se tenir debout devait recroiser la vue de l'oiseau et celle du quadrupède, établir entre elles une sorte de compromis; ou mieux, c'est comme si un oiseau à la mauvaise vue se retenait de s'envoler pour gagner les hauteurs de la vision comme pour s'empêcher de s'y anéantir et était réduit, par là, à s'épuiser dans une locomotion terrestre; comme si, pareillement, un quadrupède à la vue bonne était voué à une sorte de capture de sa vision dans le visible, au dérèglement de ses sens, à la rupture de leur équilibre au profit d'une vision universelle et anonyme le tirant « hors de soi » et le rendant inapte à la conservation d'un « soi » qui n'arriverait pas, d'ailleurs, à s'instituer de manière stable; comme si, enfin, un bipède à la vue mauvaise devait se dresser sur ses jambes pour garder un certain équilibre du visible et de l'invisible, du « réel » visible/sensible et de l'imaginaire visible/invisible et insensible. Par sa station debout coextensive d'un certain équilibre de sa vision, l'homme occupe sans doute

une position médiane dans le règne animal, qui peut lui faire désirer aussi bien le vol de l'oiseau que la locomotion à ras de terre du quadrupède, qui le rend étonnamment plastique ou perméable à tous les comportements animaux, qui fait enfin que sa nature est dans l'équilibre où se contrebalancent toutes les autres natures. Il est un être quasi-hybride rassemblant en lui des caractères contradictoires, se levant vers le ciel et se mouvant sur un sol, sorte d'oiseau dont l'envol se charge de terre, s'y enlise tout en s'arrachant, se tient sur un tronc et deux jambes qui sont comme la coulée terrestre du céleste, la sublimation de la terre et la matérialisation du ciel, la vue étant prise entre cet envol et cette retombée, à la pointe d'une évolution dressée de la chair, dans cette cavité quasi-invisible creusée en elle, dont seules les parois latérales sont visibles, d'où la vision s'ouvre au visible et à la vision de la vision, d'où elle peut s'échapper toujours plus haut en sa sublimité, ou se *river* en l'œil (autre), ou se voir et ne pas se voir dans la latéralité du regard, dans un balancement entre le vertical, l'horizontal et l'oblique, dans une circulation du zénith à l'horizon et de l'horizon aux regards détournés sur le visible levé, selon tous les sens possibles, peuplant dans cette circulation même le visible de regards sans prunelles, d'âmes ou d'esprits invisibles qu'elle voit ou qu'elle devine pourtant en elle-même depuis elle-même, faisant de son parcours l'unité instantanée d'un organe universel et commun à toute vision singulière, délivrant de leur chair première toutes les autres sensations qu'elle reprend, par son recroisement avec elles, en les portant en sa sublimité pour les conduire jusqu'à l'imminence, faisant de tout visible un visible en imminence d'être senti, mais aussi d'être sentant, sublimant donc le sensible aussi loin que va le visible, et faisant, dans cette sublimation, de l'organisme universel de la vision un organisme universel de sensations commun à toutes les apparences, par une sorte d'écho généralisé de tous les sens dans la vision et de la vision dans tous les sens, comme si chaque sens pouvait voir et comme si la vision pouvait sentir en chaque sens : la nappe de chair sensitive devient monde même si elle se ségrège de lui, du fait de la quasi-localisation de la vision par le regard. Nous retrouvons là toutes les données du *cosmos archaïque* commun à tous les hommes, *cosmos* peuplé de frayeurs et de menaces, de voies ou de chemins pour y échapper, à frayer dans le labyrinthe in-fini des multiples entrées dont le « monde » est à présent pourvu, à ouvrir au sein de la masse entière de la chair sublimée du visible/sensible où cependant la vision, arrêtée dans son élan, s'opère dans la circulation de ses trois « positions », comme dans le cercle qui tient ensemble les trois pointes de sa structure triangulaire, et qui, ce faisant, rassemble aussi le visible/sensible au sein d'une sphère dont le centre n'est nulle part puisqu'il est toujours sur la périphérie, sphère

creusée vers le haut en sa voûte céleste où scintillent les étoiles, creusée vers le bas en son sol cependant relevé le long de ses horizons, et porteur de tout un éclat bariolé du visible; sphère où se lève le visible en général, les astres dans la nuit de la terre et les visibles terrestres dans son jour diaphane.

§ 9. *La structure triangulaire de la vision et la structuration de l'imaginaire.*

De la sorte, se tiennent ensemble l'homme et la « nature » : au sein d'une sphère dont le centre n'est nulle part puisqu'il est toujours sur la périphérie, et qui est sans doute *propre à l'homme*, dans la circulation qui s'institue en lui et l'institue en elle, entre le vertical, l'horizontal et l'oblique (ou le latéral); par le fait qu'il se tient debout, par son état « intermédiaire » dans le monde animal, il est en quelque sorte un être voué à la *sublimation des sens dans la vision, et de la vision dans l'imaginaire*; ce dernier lui permet pour ainsi dire de rassembler en lui-même toute la nature et toutes les autres natures au croisement desquelles il en vient littéralement à se trouver.

Mais qu'est-ce que l'imaginaire ? Pour répondre à cette question de manière phénoménologique, reprenons donc les traits principaux de notre phénoménologie de la vision et essayons d'en dégager l'imaginaire comme sa sublimation, son échappement en sa sublimité. Comme toute autre sensation, la vision est vouée au narcissisme universel et anonyme, qui la fait errer le long de la peau — de la périphérie in-finie — de tout visible et de tout le visible. En tant que telle, elle est la sublimité puisqu'aucun visible n'arrive, du moins *a priori*, à la localiser, de sorte que, en sa sublimité même, elle tend à s'instituer comme l'invisible pur mais absolument voyant, tout à fait séparé du visible pur, mais absolument non-voyant qu'elle pourrait voir d'un coup, depuis son point abstrait institué comme son lieu absolument invisible. Cela déjà, c'est de l'imaginaire : c'est en quelque sorte l'image ponctuelle que la vision charrie à l'intérieur d'elle-même, dans le mouvement de son errance comme ce qui pourrait enfin l'arrêter, la rassembler en un centre absolu qui serait en quelque sorte l'image immobile de sa mobilité. Mais cette image ne se « réalise » jamais tout à fait dans la vision, en quoi d'ailleurs elle demeure image, sorte d'horizon ponctuel de son étendue, de sa diffusion, de sa non-localisation. Car en même temps que cette image, se lève le visible dont la latéralité par rapport à l'axe du pur voyant et du pur visible représente la distorsion résiduelle dans la distorsion de la distorsion qui tend à abolir le narcissisme universel et anonyme de la vision en la divisant absolu-

ment. Dès lors, celle-ci s'exerce entre le narcissisme et le non-narcissisme, entre son errance sur la peau du visible qui la rend elle-même voyante (aux deux sens) pour le visible, et l'image d'un point abstrait où elle serait absolument invisible : entre la verticalité et la latéralité. Mais elle peut à son tour se river dans une latéralité instituée comme horizontalité, dès lors que, se voyant elle-même à travers la translucidité du regard, elle se fixe au point de l'œil cyclopéen comme en son image, et tend à nouveau à se diviser en pur voyant et pur visible. Mais de nouveau, cette nouvelle ou seconde institution, qui tend à capter la sublimité de la vision dans une image invisible d'elle-même, et à évacuer la latéralité au profit de la frontalité, n'arrive pas, à son tour, à se « réaliser » dans la mesure où la vision de la vision dans le regard est du même coup vision du visible non-translucide qui cerne le regard et est cerné par lui comme sa tache aveugle, par conséquent, dans la mesure où la latéralité continue de jouer dans la frontalité comme sa distorsion résiduelle, en ouvrant la vision de la vision à ses marges visibles, et à cette marge visible que constituent les bords visibles de la cavité invisible que fixe le regard. Or, par là même, la vision « se » fixe en un « soi », qui est le « soi » de « son » organe, qui est à nouveau une *image d'organe* dans la mesure où il est principiellement invisible, de sorte qu'elle s'attribue, en sa sublimité, des yeux situés ici par rapport à cet *autre ici* que sont les yeux visibles dans le regard, ou plutôt, une image de ces yeux visibles en laquelle se réserve son invisibilité, et qui lui permet dès lors d'affronter sans mourir au visible la réciprocité du regard. Mais cette image, invisible à son tour, n'est pas sans faire « résonner » l'image invisible de l'œil cyclopéen et de l'œil de survol, de sorte qu'en « se » fixant enfin en « son » organe, ou plutôt, en l'*image sublimée* de son organe, la vision en vient à peupler tout le visible de son image, à diviser à l'intérieur d'eux-mêmes les visibles en apparences visibles de choses ou d'âmes invisibles qui la regardent depuis un œil sans prunelle, depuis l'image invisible de sa propre image, et à s'adosser, pour se voir voyant le visible non troué par la translucidité d'un regard, à un autre œil invisible, à une autre image d'elle-même qui la surplombe tout en lui livrant, en cette image, son envers, de la même façon que l'envers des choses visibles; de telle sorte que, encore, *la vision fixée en « son » organe est presque entièrement imaginaire* et que sa structure triangulaire ne fait qu'échanger trois pôles imaginaires, dans le jeu ou la circulation desquels vient surgir le réel, ce qui est *réellement visible*. Et si l'on en vient à considérer la vision, non plus à partir de sa structure triangulaire, mais à partir de son exercice réel, dans la phénoménalisation du visible, on s'aperçoit qu'elle est littéralement transie ou traversée d'imaginaire, si bien que la structuration de la vision, en laquelle elle en vient à se jouer dans la circulation de ses trois insti-

tutions, est la structuration de son imaginaire, ou plutôt *la structuration qui la rend imaginaire pour elle-même dans son exercice réel*; si bien aussi que la vision réelle s'effectue dans la circulation qui fait s'échanger ses trois positions imaginaires, dans la sphère le long de laquelle elle glisse comme en son imaginaire, et qui est définie par le mouvement de sa circulation. Mais ce dernier, dans la mesure où il n'est qu'un mouvement de l'imaginaire dans l'imaginaire, un charriage ou un glissement de l'imaginaire le long de lui-même et en lui-même, n'est rien d'autre que le *mouvement de l'imagination*, à savoir le mouvement qui fait errer la vision en elle-même et pour elle-même comme dans et pour l'imaginaire, qui met la vision et l'imaginaire en œuvre et en mouvement. Et comme ce mouvement, d'une part n'a pas de direction privilégiée, et d'autre part consiste en une circulation le long d'une sphère dont le centre est toujours sur la périphérie — son « centre » étant la fracture qui rend impossibles le visible et l'image de la vision pour elle-même —, il est double-mouvement exclusivement périphérique, par où *l'imagination comme mouvement de la vision et de l'imaginaire n'est rien d'autre que le double-mouvement exclusivement périphérique de la périphérie sur elle-même, dans le creux duquel vient à se phénoménaliser un visible*, comme dans le creux ou la frange interne à la circulation de la vision en elle-même et pour elle-même en tant qu'imaginaire. En outre, comme ce double-mouvement fait passer la vision d'elle-même à elle-même comme de « soi » à « son » autre imaginé comme son autre « soi », il est le double-mouvement qui fait s'entrer l'un dans l'autre et se tirer l'un hors de l'autre le Même et l'Autre, le « dedans » et le « dehors » de l'apparence visible; mais comme ces derniers n'ont de la sorte d'autre « matière » que de l'imaginaire, ils ne sont pour ainsi dire qu'*imaginés* dans la vision du visible pourtant distordu en sa phénoménalisation, ou mieux c'est parce que l'apparence en sa phénoménalisation surgit de la mobilité de la vision ou de l'imagination qu'elle est aussitôt pourvue d'un cœur et d'entours imaginaires, de sorte que *l'institution corrélatrice de la phénoménalisation, en laquelle s'institue l'exclusivité d'un dedans et d'un dehors comme distorsion de la distorsion, est, pour la vision, institution de l'imaginaire comme distorsion du visible distordu originellement dans un imaginaire non-distordu, en lequel se rétablit pourtant la circulation du « dedans » au « dehors » et du « dehors » au « dedans ».*

Dans tout ceci, il ne faut cependant pas négliger que nous avons laissé de côté un autre caractère essentiel de l'imaginaire, qui est d'être *une scène où se donnent des images en l'absence de tout visible réel*, et un autre caractère essentiel de l'imagination qui est son *pouvoir onirique* de déployer des images en elle-même et pour elle-même, quand l'organe de la vision ne « fonctionne » plus. S'il

en est ainsi, c'est qu'il doit y avoir dans l'imaginaire une *réversibilité essentielle* qui fait passer du « réel » à l'« imaginaire », et que cette réversibilité doit à son tour être rendue possible par le statut équivoque de l'apparence visible, à la fois réelle et irréal, à la frontière mouvante des deux monde, *aussi bien visible comme phantasma ou image originare*, par rapport à laquelle ce serait plutôt ce que nous avons désigné tout à l'heure comme imaginaire qui serait « réel », en tant qu'il serait en quelque sorte « pensé » — ou mieux « imaginé » — par la vision comme le seul « lieu réel » où elle « se » trouve, *que visible comme « chose » pleine*, chargée de chair et de matière, subsistant pour elle-même et par rapport à laquelle c'est plutôt l'apparence elle-même qui paraît irréal ou imaginaire; cette réversibilité, il nous faut à présent en analyser la nécessité comme la nécessité propre à la vision, comme le « destin » même de sa sublimation et de sa réalisation en incessant échange réciproque, en quelque sorte ouvert à lui-même par là que la vision est capable *d'imaginer tous les autres sens* dans le recroisement d'elle-même avec les autres sens.

Reprenons les choses dans la rigueur d'un enchaînement phénoménologique. La réversibilité dont nous parlons est celle qui fait passer, dans les deux sens, de la distorsion originare à la distorsion de la distorsion et de celle-ci à celle-là, de telle sorte que, si la vision se « reprend » en elle-même *depuis le « soi »* qui s'est institué comme « son » organe, c'est ce « soi » et les autres « soi » que sont l'œil cyclopéen et l'œil de survol qui sont le réel, et l'apparence visible qui est l'imaginaire, le *phantasma*, le simulacre ou l'image originare — ce qui explique que la philosophie classique ait pu interpréter le visible et le sensible en général comme une sorte de « rêve cohérent » (Descartes, Husserl) et que tout visible puisse, dans cette philosophie, être susceptible de deux interprétations à vrai dire strictement complémentaires : une fois comme simulacre, comme image n'existant que dans et pour l'esprit, l'autre fois comme réel, le seul réel qui soit sensible en général, tout le reste n'étant qu'imaginaire ou idéal. Si au contraire la vision est considérée comme imagination, comme double-mouvement de la phénoménalisation, comme circulation entre ses postures imaginaires, c'est « son soi » et les autres « soi » — l'œil cyclopéen et l'œil de survol — qui sont imaginaires, sortes d'images ou de phantasmes de la vision, et l'apparence visible qui est réelle, et la seule réelle. Mais à ce compte, toute apparence visible produite, ou plutôt phénoménalisée sans que la vision « se » soit reprise en « son » organe est également réelle, qu'elle soit produite dans le rêve ou l'hallucination perceptive, par exemple. Il en résulte que *le rêve ou l'hallucination*, produites dans ce que nous avons nommé le « pouvoir onirique » de l'imagination, participent également du visible, et ne

sont appréhendés sur le mode déficitaire qui est le leur dans la philosophie classique qu'à partir d'une vision qui s'est instituée au « soi » de « son » organe, de telle sorte qu'on peut dire du rêve ou de l'hallucination qu'ils sont du visible en général, mais phénoménalisés hors de la dominance de la vision en son « soi » comme au « soi » de « son » organe, c'est-à-dire qu'ils sont, par rapport à l'institution de la vision en sa structure triangulaire, du *visible archaïque* en lequel le visible, tout comme la vision, « se » voit d'abord comme circulation, comme charriage de l'imaginaire par l'imaginaire, comme double-mouvement de l'imagination, sans pour autant que les postures de la vision en soient absentes — simplement, elles sont à l'arrière-plan, elles sont rejetées par la distorsion originaire qui reflue pour ainsi dire dans l'institution pour la destituer. Et c'est en vertu de ce pouvoir onirique de l'imagination, qui est en fait le pouvoir onirique de la vision, que celle-ci enflamme pour ainsi dire tous les autres sens, qu'elle les sublime en sa sublimité ou en son immatérialité pour *leur* imaginer des sensations, c'est-à-dire pour peupler l'ensemble du visible d'une multiplicité de sensations imminentes, et par là, possibles, de telle sorte que ce ne sont pas seulement les sensations effectivement phénoménalisées qui se recroisent avec la vision, et qui, par là, s'achèvent en leur localisation dans le visible, mais encore la vision qui se recroise avec le sensible en général en le faisant se lever au visible et se peupler, dans ce lever, d'innombrables phantasmes de sensations précédant dès lors, en quelque sorte, les sensations elles-mêmes; il s'ensuit que par ce recroisement qui devient, grâce au pouvoir onirique de la vision, double recroisement, se constitue de proche en proche une trame logologique d'apparences habitées de phantasmes, devenant elles-mêmes, à la limite, plutôt des phantasmes habités d'apparence, pour constituer un monde où s'empêtrent, se ségrègent et s'échangent rêve, imaginaire et réalité, donc un monde non-positif à multiples entrées, ouvert en lui-même à la question de son apparence et de son apparaître, de sa réalité et de son irréalité, et en lequel, par ce double recroisement, se met en jeu dans l'institution et en question dans la destitution le « soi » de la vision en « son » organe, mais aussi le « soi » de « son » corps avec lequel elle est d'un seul tenant : le corps s'institue comme « soi » quand le double-recroisement est tiré dans l'univocité du recroisement à sens unique et donc institué des sensations avec la vision, et il se destitue du même coup de « son soi » dans le retour en cette univocité du recroisement de la vision avec le sensible, retour qui « délocalise » le corps du « lieu » de son « soi » en l'étendant aussi loin que va le visible, et qui ouvre dès lors la vision à « l'autre scène », celle du rêve et de l'hallucination quasi-privée de tout centre de vision, en ramenant de la sorte en la vision cette sorte de vertige qui l'habite comme son rêve, et qui la menace de son

abolition dans le visible, ou plutôt dans ce qui est, pour elle prise comme « soi » localisé, le pur *phantasma*.

Ainsi le monde est-il à la fois tissé de rêve et de réalité, d'imaginaire et de réel, et le double-mouvement de l'imagination à la fois circulation entre les trois postures imaginaires de la vision et mobilité essentielle qui suscite en elle-même et par elle-même ces trois postures tenues ensemble dans la structure triangulaire enserrant l'apparence. En parlant ainsi, nous nous situons sur la frange où l'exercice de la vision comme déroulement/enroulement du double-mouvement est du même coup échange de ses trois postures et déploiement de la chair en sa mobilité universelle, où coexistent essentiellement la vision instituée comme échange de ses trois postures et la vision « archaïque » comme narcissisme universel et anonyme, donc un monde « réglé » par ses trois postures et un monde « archaïque » peuplé de phantasmes, un monde stable et relié au fil de toutes ses apparences en un cosmos, et un monde instable, invisible et « magique », un monde où se lève et advient le tout rassemblé dans la sphère des trois positions, creusé vers le haut dans le ciel et vers le bas dans la terre, et un monde où flotte sans ordre le visible/sensible, où règne le désordre d'une sorte de génération spontanée et d'un engendrement universel de tout par tout, autrement dit un monde de l'être et un monde du devenir, un monde où la vie est à elle-même et un monde où la vie devient la mort et la mort, la vie (16).

Dans ce que nous venons de dire s'est cependant opéré un glissement : glissement de la stabilité à l'être et à la vie, glissement de l'instabilité à l'engendrement, au devenir et à la mort. Or pareil glissement n'est autorisé que si l'imagination met en jeu en elle-même et à partir d'elle-même la question de la vie et de la mort, ainsi que la question de l'engendrement ou de la génération. Or, cette mise en jeu est-elle possible ? Et comment s'effectue-t-elle ?

Il est tout d'abord facile de comprendre que l'imagination, en tant que circulation le long de la sphère périphérique qui tient ensemble les trois postures de la vision, est mise en jeu de la vie et de la mort : car dans cette circulation, il n'est question que de l'exercice ou de la vie de la vision et de la menace de sa mort dans le visible et au visible, en quoi, d'ailleurs, le « monde » de la vision comporte toujours quelque chose de terrifiant; c'est en

(16) Nous retrouvons de la sorte une espèce d'écho de Platon, *Timée* 52d-53c.

sa sublimité même que la vision est menacée, que la chair sublimée de sa voyance risque de se muer en cadavre, en corps devenu inerte parce qu'entièrement visible. La vision, toujours incarnée dans son exercice, comporte en celui-ci l'imminence de sa désincarnation, l'image d'une chair désertée par la vision, de son corps au sens étymologique du mot, séparé d'elle-même comme une masse devenue entièrement visible à la vision, échappée en elle-même, hors de son « âme ». Et c'est pourquoi aussi, dans la réciprocité du regard, et dans ce qui, en lui, tire ou attire la vision d'un seul côté, dans cet œil cyclopéen situé là-bas, se donne l'épreuve d'une lutte à mort du regardant et du regardé, du dépouillement ou de la mise à mort et à nu du regardé par et pour le regardant — ce qui donne une assise phénoménologique au fameux passage de l'*Odyssée* où Ulysse se trouve aux prises avec le Cyclope, ainsi qu'au fameux conte d'Hoffmann intitulé *L'homme au sable* (17). Ainsi la vision est-elle, par tout l'imaginaire qu'elle charrie, et par l'imagination qui la met en branle et se met en branle en elle, rapport à la vie et à la mort, pulsation vitale de la vision en sa chair, et déchirure d'elle-même entre un corps mortel dans l'image morte de soi et une « âme » immortelle dans l'image sublimée et « survivante » de soi — aux deux sens : survivant à la mort, et vivant plus que toute vie de soi dans l'œil immatériel, qu'il soit l'œil de survol ou l'œil cyclopéen. Et la vie est de son côté toujours plus ou moins liée à la stabilité de la vision en sa quasi-localisation en laquelle jouent simultanément la distorsion originaire et la distorsion de la distorsion, et où l'apparence unit en elle-même le *phantasma* et le réel, où donc le *phantasma* est réel tout en étant peuplé, pour ainsi dire latéralement; de même la mort se lie corrélativement au désordre, au vertige du basculement du phantasme dans le réel et du *phantasma* dans l'imaginaire, l'apparence devenant dès lors image, et image flottante, délocalisée et désincarnée, errant dans ce qui n'est plus qu'une sorte de rêve généralisé, d'enfer et de royaume des ombres et des illusions, où tout n'est qu'errance et terreur de l'anéantissement d'un « soi » vivant et quasi-localisé.

Ce qu'il est moins aisé de saisir, c'est en quoi l'imagination met en jeu la question de l'engendrement ou de la génération. Et pourtant, si l'imagination est rapport à la vie et à la mort, pourquoi ne serait-elle pas du même coup rapport au passage de la vie à la mort et de la mort à la vie ? S'il y a difficulté, c'est qu'il semble

(17) Remarquablement analysé par Freud dans *Das Unheimliche* (traduit dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », pp. 163-210; voir plus précisément, pour l'analyse du conte, pp. 175-188).

qu'un niveau plus élevé de réflexion soit ici nécessaire : il faut en effet comprendre comment l'imagination, qui est le double-mouvement de la phénoménalisation, c'est-à-dire engendrement de la vision et du visible dans un seul et même mouvement, peut pour ainsi dire se dédoubler pour se donner à elle-même comme engendrement, de la vision et du visible dans un seul et même mouvement, peut pour ainsi dire se dédoubler pour se donner à elle-même comme engendrement, pour se constituer en elle-même de manière à « assister » en quelque sorte à son propre engendrement, comme à l'engendrement de la vision et du visible, donc pour réfléchir en elle-même l'engendrement qu'elle est. Autrement dit, la difficulté est que le passage de la vie à la mort soit reconnu comme ce passage, ou mieux comme imagination de ce passage auquel l'imagination assisterait sans s'évanouir en lui. C'est dire que, si l'imagination doit être rapport à ce passage, ce rapport ne peut s'établir que depuis un « lieu », sans aucun doute imaginaire, d'où le passage soit imaginable, c'est-à-dire depuis un « lieu » qui ne participe pas du passage, et qui soit lui-même fixe. En outre, pareil « lieu » ne peut être celui d'une pure visibilité elle-même rendue à l'inerte, ce ne peut être qu'un « lieu » de voyance, et de pure voyance, c'est-à-dire un « lieu » d'où un pur voyant désincarné assiste à la génération de la vision et du visible, par suite, le « lieu » imaginaire de la pure voyance elle-même invisible de l'œil cyclopéen ou de l'œil de survol. Par conséquent, ce ne peut être que dans l'imminence où se met en jeu, dans le visible, l'œil cyclopéen ou l'œil de survol que peut se mettre en jeu, du même coup, l'imminence du double passage de la vision au visible et du visible à la vision, à savoir l'imminence du double passage de la vie à la mort et de la mort à la vie. C'est en s'installant imaginairement au « lieu » imaginaire du survol ou du cyclope que la vision arrive presque à se voir passer au visible et à voir le visible passer en elle, dans l'imminence d'une vision qui serait à la fois totalement visible pour elle-même puisqu'elle s'égalerait entièrement à tout l'empire du visible, et qui, presque devenue totalement visible pour elle-même, n'en resterait pas moins vision, et exercice d'une vision à la fois étalée dans la totalité du visible et refluant de cette totalité en elle-même; et si ce mouvement aboutissait, il signifierait l'immortalité pure et couperait toute appréhension possible de la génération dans cette sorte de *fantasme de narcissisme absolu de la vision* qui l'habite comme son imaginaire; par conséquent, seul l'échec de ce mouvement ou seule l'imminence de sa réussite permet, dans ce qui est l'opération du fantasme du narcissisme absolu, l'appréhension de la génération comme de cette opération, dans le battement d'une réussite qui échoue et d'un échec qui réussit, dans le tremblement entre, d'une part la circulation de la vision entre ses trois postures ou le double-mouvement périphérique en lequel elle s'exerce, et

d'autre part son institution en l'une de ses trois postures. Et encore une fois, si la vision arrivait à s'instituer en l'un de ses trois points tout à fait invisibles et immatériels, ce n'est pas seulement le visible qu'elle verrait absolument, mais encore, dans la mesure où ce visible serait du même coup absolument déréalisé ou désincarné, une sorte de rêve généralisé, de royaume imaginaire d'illusions et d'ombres, flottant indéfiniment de l'apparence au néant et du néant à l'apparence, sans ordre ni raison (*logos*), une espèce de chaos universel où tout se muerait en tout, comme des nuées de phantasmes ou de pures images, se pressant dans un suspens absolu, sans terre ni ciel, comme des apparitions aussi vite surgies que disparues dans l'élément du visible.

Si, dans l'imagination des hommes, ce royaume des ombres s'est trouvé séparé d'un royaume de la pure lumière, c'est, par une transposition dans cet imaginaire de la distinction terre/ciel, en vertu de la menace que constitue l'identité originaire du pur visible et du pur phantasme, et du fait que cette menace est toujours conjurée par le retour de la distorsion résiduelle qui destitue l'institution exclusive de pareil imaginaire, qui fait donc battre le réel dans l'imaginaire et inversement, et qui, par ce battement, *divise l'imaginaire* en « bon » et en « mauvais » imaginaire, en imaginaire d'une vision pure qui verrait encore le réel ou du moins un équivalent imaginaire d'un absolu réel, et imaginaire d'une vision pure qui ne verrait plus rien de réel, ou du moins un équivalent imaginaire d'un absolu irréel; les deux sont toujours assimilés, dans la consistance qu'ils ne prennent que dans le pur imaginaire ou dans l'imaginaire abstrait au sein d'une institution — une institution dont il va nous falloir montrer qu'elle est en même temps *sociale et historique* : c'est l'institution de la religion et de la métaphysique au sens universel qui a été donné à ce mot, et non pas encore en son sens technique —, à ce qui advient dans la « *survivance* » de l'âme — après et au-delà de la mort de la vision incarnée, comme l'« au-delà » de toute sensation et de toute vision s'exerçant dans et par la chair, donc comme le « pur au-delà », où l'imminence de l'imaginaire serait enfin réalisée comme le seul réel.

Reprenons ce dernier mouvement très important : l'imaginaire de la vision en lequel vient jouer le « réel » comme la trace de la distorsion dans son institution quasi-exclusive, se divise du fait de cette trace en « bon » et « mauvais » imaginaire, en imaginaire lumineux et quasi-céleste, et en imaginaire obscur et quasi-souterrain, en imaginaire bénéfique en ce qu'il assure, par son imminence, de la stabilité du *cosmos*, et en imaginaire ma-

léfique en ce qu'il détruit, également par son imminence, tout ordre et toute stabilité, en tant qu'il échange sans fin la vie et la mort, déréalise tout visible dans un phantasme de visible, vu depuis un œil imaginaire tiré vers le haut en la sublimité d'une pure vision, comme imaginaire flottant entre le haut et le bas, mais aussi plus haut que le haut et plus bas que le bas, subvertissant donc la distinction du haut et du bas, du lumineux et de l'obscur, du visible et de l'invisible; la division a donc lieu entre un imaginaire *religieux* qui relie tout ensemble et rassemble l'ensemble des êtres, et un imaginaire *magique* qui délie, disperse et fait passer les êtres les uns dans les autres, mue l'être en non-être et le non-être en être; mais ces deux imaginaires sont étroitement solidaires dans la mesure où l'accomplissement de l'un le fait verser dans l'autre, puisque la pure vision ne verrait plus que des phantasmes de visible, et que le chaos des purs phantasmes ne serait visible que pour une pure vision; de la sorte expliquons-nous l'ambivalence du mot *sacré* qui peut aussi bien signifier l'élevé et le sublime que le maudit, l'exécration, l'abominable ou l'infâme, et rattachons-nous à celle-ci l'ambivalence de l'imaginaire que nous venons de mettre à jour; par là, nous pouvons nous rendre compte de la réversibilité essentielle de l'imaginaire *institué en sacré*, où le bénéfique peut toujours se révéler maléfique et inversement, où les deux n'arrivent à se diviser que comme les deux pôles extrêmes *entre* lesquels vient à surgir le « réel » dans sa distorsion originaire, qui est littéralement hantée par l'imaginaire comme par la distorsion de la distorsion.

Ce qui vient donc à présent en question, c'est « l'instabilité » essentielle de l'imaginaire, son ambivalence qui ne peut se muer en différence que si le « réel » est à son tour assuré de sa « réalité », par une ou des déterminations qui le différencient de l'imaginaire. Mais de nouveau, cette différenciation ne peut être qu'imaginaire puisque rien ne sépare, dans le « réel », la distorsion originaire de la distorsion de la distorsion, puisqu'il n'y a aucun obstacle qui coupe la distorsion du mouvement qui l'emporte dans la distorsion de la distorsion et inversement; autrement dit, et sachant que le préfixe « hiéro- » signifie sacré et le suffixe « archie » principe, il faut une ou des déterminations imaginaires pour *hiérarchiser le réel et l'imaginaire*, pour situer le « réel » au lieu du terrestre, à mi-chemin entre d'une part le céleste ou le religieux et d'autre part le magique ou le « souterrain » qui glisse et s'épand sous la terre, au risque de capter en lui ce qui est sur la terre, et même ce qui est au-dessus de la terre, en vertu de son pouvoir dissolvant et subversif, par conséquent pour *contenir en leurs limites propres* les deux imaginaires qui, en risquant d'envahir le visible, menacent l'homme de son *aliénation radicale* dans l'imaginaire.

Comment cette différenciation qui, soulignons-le encore, ne peut être qu'imaginaire, opère-t-elle, sinon dans une *institution imaginaire du réel* qui est *l'institution du social* ? Cette institution ne peut en effet se produire que dans la structure triangulaire de la vision, comme l'envers imaginaire de l'imaginaire des trois postures de la vision, comme un « réel » imaginativement fixé dans une structure triangulaire doublant ou redoublant la structure triangulaire de la vision, et n'opérant comme réelle, n'ayant pour effet rien que le « réel » que si elle s'affirme dans le visible terrestre comme aussi visible ou même plus visible que le visible. Il s'agit donc à présent d'une institution imaginaire qui a pour effet de déterminer ou de « structurer » le « réel », de le différencier de l'imaginaire en cette détermination, d'être en quelque sorte une détermination active effaçant à son tour la distorsion originaire du « réel » pour la distordre en l'instituant, dans une distorsion de la distorsion, comme une réalité plus réelle que le « réel ». Et ce réel plus réel que le « réel », c'est une *image* de la structure triangulaire de la vision, c'est l'image de la réciprocité du regard dominée par un regard de surplomb auquel il faut se soumettre sous peine de retourner dans la réversibilité originaire du « réel » et de l'« imaginaire », et qui est le *regard du pouvoir politique* hiérarchisant le réel et l'imaginaire, assurant le « réel » de sa réalité, garantissant, par l'ordre qui s'institue en lui et par lui, la stabilité des choses et la régularité du *cosmos*, rassemblant dans cet ordre les hommes et les êtres au sein d'une communauté ou d'une société originaires, dans un orbe qui doit les protéger du dehors. Ce qui assure ce regard de sa détermination imaginaire d'un réel plus réel que le « réel » (originellement distordu), c'est qu'il est, non pas l'œil invisible d'un dieu, mais le regard visible d'un homme ayant vue sur la réciprocité de tous les regards possibles des autres hommes rassemblés en société. De même que ce qui conduit les hommes à s'instituer en société, c'est la visibilité des regards qui garantissent la latéralité et donc la « réalité » à l'encontre de l'institution de la vision en la sublimité d'un absolu survol, ainsi que la réciprocité, garantissant de la mort dans l'œil cyclopéen, instituée entre les regards par le regard de survol incarné et visible dans la figure du Prince ou du chef, comme si la vision n'arrivait à se stabiliser en vision s'exerçant réellement au sein de sa structure triangulaire qu'en figurant ou en incarnant son aspiration au survol au « lieu » du Pouvoir. Ce qui implique qu'à nouveau, elle se met en jeu et « se » voit en son exercice dans l'institution imaginaire qui la fait imaginativement circuler du « lieu » du Pouvoir aux « lieux » des regards, et des « lieux » des regards au « lieu » du Pouvoir, par où d'ailleurs la menace de son abolition dans un pur visible revient

sous la forme d'une omnipotence d'un Pouvoir transcendant à la société, par où, dès lors, l'institution de la société et du Pouvoir est également menaçante — en ce qu'un Pouvoir transcendant serait pris, pour ainsi dire, du vertige de sa divinité, le retournant d'institution imaginaire du réel en institution imaginaire de l'imaginaire —, et doit se trouver conjurée par une sorte de « neutralisation » du Pouvoir, le rejetant hors de la société et le tirant en son sein et de son sein d'un seul et même mouvement; de sorte que le Pouvoir est à la fois institué en un « quasi-lieu » de survol et inscrit dans la circulation de la vision entre ses trois postures, érigé en garant de l'ordre et en inventeur d'un ordre neuf, investi de pouvoirs religieux, mais également de pouvoirs magiques ou créateurs, rassurant par les premiers, menaçant par les seconds (18), ramenant, par cette ambivalence qui se retourne du sacré dans le profane, la menace d'instabilité — génératrice de l'Histoire — que l'institution sociale était censée conjurer, ce pourquoi, sans doute, la « neutralisation » du Pouvoir est la mieux assurée quand le Pouvoir ne « peut » rien, mais ne fait que regarder et se réaffirmer depuis son « lieu » — dans les sociétés dites « archaïques » —, chargé qu'il est de figurer « le songe éveillé du groupe », à la fois exclu de la réciprocité et réinscrit en elle par le tribut qu'il doit payer de son exclusion (19), donc « situé » en son « lieu » dans le double-mouvement par lequel, du même coup, il englobe le groupe depuis le dehors qu'il figure et est englobé par lui, depuis le dedans en lequel il est repris, comme en la tache aveugle d'où le groupe arrive *presque* à se voir dans sa réciprocité, dans l'imminence de l'institution imaginaire qui a pour effet de l'instituer comme réel.

Il en résulte que l'institution sociale — institution imaginaire active en ce qu'elle détermine la réalité du réel — est elle-même prise dans la même instabilité que l'institution qu'elle redouble ou dédouble comme l'institution imaginaire de l'imaginaire qui *lui* appartient dès lors qu'elle se détermine comme son envers. L'institution du Pouvoir et de la société est travaillée de l'intérieur par le risque de son identification à l'institution de *l'imaginaire*, par le danger du vertige qui la fait se retourner d'institution imaginaire active du réel en institution imaginaire de l'imaginaire, qui, menaçant d'identifier le souverain au dieu, risque de retourner la figure du

(18) Nous nous appuyons sur le beau texte de L. de Heusch, *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*, publié in *Le pouvoir et le sacré*, Institut de sociologie de l'U.L.B., Bruxelles, 1962, pp. 15-47.

(19) Cf. P. Clastres, *Echange et Pouvoir : Philosophie de la chefferie indienne*, in *L'Homme*, II, 1, 1962, pp. 51-65. Repris dans *La Société contre l'Etat*, Editions de Minuit, Coll. « Critique », Paris, 1974, pp. 25-42.

voyeur incarné en voyeur désincarné ne voyant que des simulacres ou des phantasmes, pris du désir despotique de muer en réel sa vision fantastique ou son délire, c'est-à-dire pris du délire d'avoir pouvoir de vie ou de mort réels sur le réel et sur n'importe lequel des sujets du groupe, transformant la société et le monde en « enfers », par l'écartèlement fantastique qu'il introduit entre le réel et l'imaginaire, par la mort qu'il porte au sein du groupe sous la forme d'une confusion effrayante des phantasmes et de la réalité, ce qui entraîne à terme la guerre sociale et la destitution du souverain.

Il semble bien, par conséquent, que l'institution sociale, comme institution imaginaire du réel en sa réalité, n'ait précisément son pouvoir d'efficacité dans le réel que si elle se différencie nettement de l'institution imaginaire de l'imaginaire en sa nature d'imaginaire, si elle s'ouvre en elle-même à la différence entre elle-même et l'imaginaire, bref, si elle se divise en elle-même entre elle-même et son autre (20), entre sa réalité qui n'arrive à se déterminer comme réalité que si elle repousse d'elle-même ce qui dès lors lui apparaît comme l'autre d'elle-même, et son imaginaire qui n'arrive à son tour à se diviser en « bon » et en « mauvais » imaginaire que si le réel est là pour le diviser en supra-terrestre et en infra-terrestre. Équilibre éminemment instable que celui-là, et dont il faut interroger le destin avec la plus grande fermeté d'esprit — c'est là notre destin contemporain — dès lors que l'imaginaire n'a plus de caractère sacré, que l'imaginaire de l'institution sociale — que nous nommons l'imaginaire social — semble s'effondrer en lui-même et se recouvrir des « substituts » de l'idéologie, et par là, ruiner en elle-même la réalité de l'institution sociale, faisant apparaître, dans cette ruine, cette même réalité comme arbitraire et foncièrement injuste, mais dévoilant du même coup l'homme à lui-même, et ouvrant, sur la même lancée, le discours humain à l'interrogation philosophique, ainsi que notre propre discours à son fondement.

§ 11. *Le fondement de l'institution du social : explicitation phénoménologique du mouvement précédent.*

Ce qu'il nous faut à présent interroger, c'est la solidarité qui tient ensemble l'institution imaginaire du réel comme réel (l'institution sociale) et l'institution imaginaire de l'imaginaire comme imaginaire, la manière dont peut encore jouer la distorsion dans cette double institution qui semble vouée à l'exclure. Reprenons le mouvement dans lequel s'effectue l'institution imaginaire du réel comme réel. Il a lieu, avons-nous dit, en quelque sorte pour conju-

(20) Nous reprenons le sens que Claude Lefort assigne à la « division sociale ».

rer la menace que portait en elle l'ambivalence de l'imaginaire, ainsi que l'instabilité en laquelle se jouait le double passage réciproque de l'institution à la distorsion originaire : pour échapper à cette menace et à cette instabilité, l'institution imaginaire du réel comme réel s'institue comme le *double* ou le « miroir » de l'institution imaginaire de l'imaginaire comme imaginaire; il en résulte, au premier abord, que tout se passe comme s'il n'y avait plus que de l'institué, l'institution de l'imaginaire renvoyant à l'institution du réel, et réciproquement, selon une réversibilité qui passe pour ainsi dire « en court-circuit » de la distorsion originaire pour l'effacer complètement; l'institution du réel se protège dans sa détermination du réel en renvoyant et en s'opposant à l'institution de l'imaginaire qui est là comme son envers imaginaire, de même qu'à l'inverse l'institution de l'imaginaire se donne comme détermination de l'imaginaire en renvoyant et en s'opposant à l'institution du réel, comme à son envers réel. Mais nous avons également esquissé le mouvement selon lequel c'est cette solidarité, cette corrélativité, ou cette réversibilité même qui devient menaçante, puisque rien ne retient, *a priori*, le réel de se renverser en imaginaire et l'imaginaire de basculer en réel : ainsi que nous l'avons laissé entendre, cette absence d'obstacle est ce qui est constitutif de la vie et de la mort des institutions sociales, de telle sorte que, en un sens très profond, la distorsion est aussi, comme distorsion résiduelle dans l'institution, ce qui règle le double passage de l'imaginaire et du réel (21), les deux étant en même temps identiques et différents, s'instituant du même coup comme deux « lieux » en exclusion interne et en inclusion externe, recouverts l'un par l'autre et exclus l'un de l'autre sans solution de continuité, selon que joue la distorsion résiduelle ou l'exclusivité de l'institution.

Ce qu'il nous faut comprendre, dès lors, c'est le mouvement par lequel s'institue l'institution imaginaire du réel comme réel dans l'échange réciproque qui a lieu entre la distorsion originaire du « réel » et l'institution imaginaire de l'imaginaire. Il ne suffit pas, en effet, de l'expliquer comme une sorte de « mécanisme de défense » contre l'ambivalence de l'imaginaire : le mouvement de l'institution du réel doit répondre à une nécessité plus profonde, d'ordre « ontologique », ou plutôt, phénoménologique au sens bien précis que nous donnons à ce mot, si nous voulons demeurer cohérents avec nous-mêmes. Alors, mais alors seulement, nous serons en mesure de comprendre pourquoi c'est encore la distorsion qui règle les rapports du réel et de l'imaginaire.

(21) Nous retrouvons ainsi une part de ce qui a été exposé par Cl. Lefort et M. Gauchet dans *Sur la démocratie : le politique et l'institution du social* (*Textures* 71/2-3, pp. 7-78).

Qu'est-ce qui fait donc que l'institution de l'imaginaire a aussitôt pour « contre-poids » l'institution du réel, que la première suscite en quelque sorte la seconde comme son « image » ou son répondant réel ? Ou plutôt, en tant que l'institution du réel comme réel ne peut être, comme institution ayant le réel pour effet, qu'institution imaginaire, comment l'institution de l'imaginaire, elle aussi imaginaire, se creuse-t-elle en quelque manière à l'intérieur d'elle-même pour « susciter » un imaginaire qui a précisément pour effet de déterminer activement le réel ? Ou encore, comment se divise-t-elle en elle-même pour s'identifier à elle-même et rejeter hors d'elle-même, dans une opposition, un imaginaire *autre* dont l'effet est la détermination active du réel en sa réalité ? Comment peut avoir lieu cette division puisque l'institution de l'imaginaire est précisément institution, distorsion de la distorsion, en laquelle joue la distorsion résiduelle qui la ramène de l'institution à la distorsion originaire, de l'imaginaire au « réel » originairement distordu ? Autrement dit, comment la distorsion originaire peut-elle être effacée dans l'éclipse du « réel » (distordu) par le réel (non-distordu) ?

En réalité, dans le mouvement de la chose elle-même, est en question l'institution de la *diplopie ontologique*, qui efface le double-mouvement de l'institution et de la destitution dans la division en ou l'opposition de deux pôles antagonistes, et tout à fait solidaires en tant que l'un n'est jamais que l'image renversée de l'autre, que l'un n'est jamais que ce que l'autre n'est pas, par suite dans une unité qui, dès lors qu'elle est pensée en elle-même et pour elle-même, fait verser la diplopie dans la distorsion en laquelle s'auto-pénètrent et s'excluent ce qui n'est plus que deux versions réversibles de la même « réalité ».

Pour reprendre les choses à leur « niveau » le plus concret, qu'est-ce qui « incite » pour ainsi dire la vision à « visualiser » ou à rendre quasi-visible sa structure triangulaire dans l'institution socio-politique du réel comme réel ? Serait-ce parce que les images qu'elle se donne d'elle-même en ses « lieux » de pure voyance (au sens de pur exercice invisible de la vision) sont en quelque sorte travaillées par une espèce de carie interne qui appelle en elle-même leur réalisation dans un réel plus réel que le « réel » (distordu) ? En d'autres termes, serait-ce parce qu'il y aurait *dans* l'imaginaire de la vision une déficience appelée à se combler par son reflet dans un *autre* imaginaire, ayant celui-là pour effet de déterminer activement le réel en sa réalité ? Serait-ce parce qu'il faudrait un répondant réel au fantasme de structure triangulaire qui anime la vision ? Donc parce que le fantasme n'est pas seulement phantasme au sens classique — image, simulacre —, mais encore fantasme

au sens moderne qu'il a reçu depuis la théorie psychanalytique, à savoir fantasme ayant pour effet de déterminer le réel dans sa réalité ?

Par la même, nous en venons à nous interroger sur la « nature » de cet imaginaire qui s'est imaginairement institué dans la distorsion de la distorsion, sur ce qu'implique l'imminence de son accomplissement dans le « réel » originairement distordu. Ce qu'il nous faut comprendre, c'est que cette imminence est aussi l'imminence de l'accomplissement de la réalité du réel, en tant qu'il est tel dans l'institution, solidaire de la première, et pareillement imaginaire, du réel comme réel, à savoir *l'imminence jamais réalisée ou accomplie de l'institution du socio-politique*.

Or, encore une fois, la difficulté est que l'imaginaire est bien déficient originairement, mais d'une déficience qui destitue son institution dans le « réel » originairement distordu, et que ce dernier est travaillé par la même déficience originaire que l'imaginaire puisqu'il se distord dans l'institution de l'imaginaire; par conséquent, que la déficience de l'imaginaire ne renvoie pas de l'imaginaire à son autre, encore imaginaire, ayant pour effet de déterminer le réel en sa réalité, mais de l'imaginaire au « réel » originairement distordu. Si, pourtant, l'institution imaginaire du réel en sa réalité est possible, c'est qu'il doit y avoir, dans l'imaginaire, quelque chose qui ne le ramène pas nécessairement au « réel » originairement distordu, mais qui le fait se « réaliser » comme fantasme organisant le réel dans la réalité, et lui donnant, par cette « réalisation », une autonomie ou une transcendance relative à l'égard du « réel » originairement distordu. Et ce « quelque chose », que peut-il être d'autre sinon la distorsion qui continue de jouer dans l'institution, dans la distorsion de la distorsion ? A savoir, pour la structure triangulaire de la vision, la circulation ou le double-mouvement périphérique qui échange ses trois postures, et qui, non seulement est le double-mouvement de la phénoménalisation en lequel se phénoménalise désormais toute apparence, et en particulier tout visible, mais encore le double-mouvement ou la circulation qui insère toute apparence dans la mobilité de sa sphère, dans le jeu d'échange réciproque entre les trois postures de la structure triangulaire de la vision, par conséquent qui les rassemble au sein d'un « tout » en lequel se meut, en retour, le double-mouvement de *l'imagination*. Toute apparence prend donc, dès lors, apparence, sur fond de la sphère qui échange les trois postures imaginaires de la vision : c'est comme si, par là, la phénoménalisation était pourvue d'un organe anonyme et universel en lequel vient à reposer toute apparence. Et cet « organe », que Rousseau nommait, dans le *Manuscrit de Genève* (1^{re} version du *Contrat Social*), « *sensorium commun* », n'est pas seu-

lement organe « cosmique », mais aussi organe « social ». Ou plutôt, dans la mesure où « cosmos » signifie ordre, et où il n'y a d'ordre que par la médiation d'un « imaginaire social », cet organe invisible de l'imagination, ou du double-mouvement de la phénoménalisation, est à la fois organe « cosmique » et organe « social ». Par lui, ou plutôt par l'imminence jamais achevée de sa réalisation qui en constitue l'effet instituant, toute apparence prend simultanément une signification « cosmique » ou « sociale » : par lui, en d'autres termes, toute apparence s'insère désormais dans un « ordre », se mue en apparence d'un ordre, devient apparence de quelque chose d'institué dans l'imaginaire et que nous nommons société. Par là se comprend qu'*a priori*, il n'y a d'apparence que de la société, que la socialisation couvre d'emblée la totalité des regards et des gestes humains, même si demeure toujours, d'une manière qu'il nous reste à comprendre, la menace d'une « dé-socialisation » par la destitution de cette institution. De là vient, en outre, que le social prend quasiment apparence dans toute apparence, et que celle-ci, déterminée comme son apparence, a pour effet instituant d'instituer le réel en sa réalité, mais aussi, corrélativement, de renvoyer à un imaginaire qui est devenu, par là, son imaginaire (22).

Autrement dit, ce qui empêche l'imaginaire, institué dans la distorsion de la distorsion du « réel » originellement distordu, de reverser en ce dernier, c'est seulement l'institution du social, à savoir le rassemblement des apparences au sein d'une communauté d'apparence, le rassemblement de tout voyant au sein d'une communauté des voyants : c'est dans cette communauté, ou l'organe de cette communauté, que s'incarne désormais la structure triangulaire de la vision comme fantôme de la vision (et non comme fantôme « collectif ») organisant la communauté, lui assignant du même mouvement une définition du réel en sa réalité, un « ordre » des choses réelles, social en son essence dans la mesure où il n'y a pas d'autre définition du réel en sa réalité que de définition sociale, donnant donc au groupe et aux apparences en lesquelles il se meut, leur réalité, à la fois immanente et transcendante au groupe, répétée et garantie par le Pouvoir et par l'imaginaire qui, immanquablement le double, rejetée ou mise en question par les membres du groupe ou une fraction d'entre eux dès lors que le Pouvoir a basculé dans l'imaginaire, et a ramené en quelque sorte le groupe à un « état de nature », à un imaginaire délirant que plus rien ne retient plus de s'échanger avec le « réel » originellement distordu et « an-archique » — sans principe reconnaissable puisqu'il s'égale aux errances de la vision ou de l'imagina-

(22) Nous retrouvons par là les thèses de C. Castoriadis sur l'imaginaire radical et l'essence radicalement imaginaire du social-historique.

tion, à la périphérie infinie et sauvage de la chair, à une circulation folle parce que désincarnée de la vision entre ses trois postures imaginaires, à une « nature » dévorant et engendrant indéfiniment les apparences, au rythme des phénoménalisations, par où la position du Pouvoir en relative extériorité (23) par rapport à la société est toujours corrélatrice d'une désocialisation au moins partielle des apparences, et d'une instabilité ou d'une impossibilité qui fait l'Histoire des sociétés.

Reprenons ce mouvement pour préciser le statut du social eu égard à la distorsion résiduelle qui joue en ce qui est devenu ses apparences et à ce qui devient aussi, du même coup, son imaginaire, ainsi que dans sa relation à la distorsion originelle de l'apparence en général, que son institution imaginaire tend pourtant à exclure du réel, enfin assuré de sa réalité comme la « nature » identique dès lors à la « culture », dans la mesure où elle est éclipsée par une nature imaginaire que l'institution sociale secrète comme son imaginaire.

Dès lors qu'elles sont devenues apparences du social, les apparences ont cette propriété que leur imaginaire a pour effet de déterminer le réel en sa réalité, et d'éclipser en lui le « réel » originellement distordu, tout en étant « véhiculé » par ce qu'on appelle couramment les « représentations » et les « significations » du discours social. L'institution sociale est celle d'un « organe » cosmique ou social en lequel deviennent quasi-visibles une certaine communauté des apparences ainsi qu'une certaine « communauté » des voyants, en lesquelles circule le regard, ou plutôt en lesquelles joue tout regard comme au sein d'une circulation devenue cohérente où est possible *a priori* une multiplicité de regards; c'est donc comme si, par là, la circulation périphérique de la vision, selon la sphère qui tient ensemble ses trois postures imaginaires, se donnait presque à elle-même sa propre apparence, dans l'image d'une communauté enfin rendue visible à elle-même comme réciprocité de regards multiples s'échangeant sous le regard dominant d'un être relativement exclu de la réciprocité tout en y étant à la fois inclus comme élément nécessaire à la réciprocité; donc, comme si, en cette image toujours imminente, mais instituante à la mesure même de cette imminence, c'est-à-dire polarisant sur elle le double-mouvement de l'imagination ou de l'institution/destitution, où vacille, finalement, l'imaginaire en tant qu'institution minée par la distorsion résiduelle en l'institution, venait à se « fixer », dans cette polarisation même, un « ordre » transcendant les regards et les apparen-

(23) Cf. P. Clastres, *La société contre l'Etat*, op. cit.

ces, incluant en lui la circulation des regards en quasi-ségrégation par rapport au reste du visible, mais seulement si cet « ordre » est « garanti », soutenu à lui-même ou incarné par un voyant en survol ou en surplomb, tenu finalement de déterminer par le simple dire, ou par le dire *et* le faire, le réel en sa réalité, de distordre le « réel » originairement distordu en un réel visible et consistant ne risquant plus de basculer dans l'imaginaire. Ainsi se trouve énoncé le rôle périlleux du Pouvoir, qu'il soit simple chefferie archaïque ou Pouvoir politique dans une société historique : c'est bien d'un rôle instituant qu'il s'agit, mais d'un rôle instituant qui n'est pas arbitraire en tant qu'il ne se suffit pas à lui-même, mais doit constamment se fonder dans le jeu de l'institué et du creux qu'aménage en lui la distorsion résiduelle; le Pouvoir n'est pas absolument maître de sa position en ce qu'il se voit confier la charge de polariser sur lui le double-mouvement de l'institution/destitution, de muer, par cette polarisation, toute apparence, tout geste, toute sensation et toute vision en éléments visibles ou sensibles de l'institution, de faire basculer le « réel » originairement distordu et l'imaginaire qui lui est corrélatif du côté du réel que l'institution est censée déterminer, et de garder du même coup ce réel de basculer dans le flottement erratique et destructeur du pur phantasme; ce basculement peut d'ailleurs avoir lieu dans la subversion de l'ordre social, soit par l'identification imaginaire du lieu du Pouvoir au lieu du pur survol, qui fait éclater par en haut la sphère de l'organe social, et disloque dès lors toute communauté dans le fantasme d'un Pouvoir absolu, soit par le retour dans l'imaginaire social de ce qui est désormais le pur étranger, l'Autre immaîtrisable, générateur du sensible visible et d'ordres neufs, l'Autre identifié au « magique », au bouleversant, au ravageant, au dévastant, bref au pur fléau qui fait irruption.

Autrement dit, l'institution imaginaire du social est travaillée par une distorsion, précisément en ce que, paradoxalement, la sphère périphérique le long de laquelle s'échangent les trois postures de la vision *ne peut elle-même prendre apparence*, mais seulement *s'instituer* dans la marge des apparences muées en apparences du social, comme son imaginaire polarisant toute l'apparence, ayant pour effet *instituant* de déterminer activement, par cette polarisation même, le réel en sa réalité, de « refouler » toujours sans cesse, par cette détermination *active*, la distorsion résiduelle qui menace l'institution; il en résulte que, en fin de compte, ce qui du social prend vraiment apparence est l'effet de cette détermination elle-même, à savoir les *significations imaginaires* (24) tenues ensemble en un

(24) Au sens où les définit C. Castoriadis.

réseau, et assignant au réel sa réalité — c'est-à-dire, en fait, *pour nous* philosophes, sa socialité. Il y a distorsion de cette apparence — du réseau logologique en lequel les significations imaginaires forment un « système » cohérent, c'est-à-dire une trame logologique infinie mais unique — en ce qu'elle n'arrive pas à se refermer sur elle-même, mais s'ouvre dans sa fermeture et se ferme dans son ouverture, soit, plus « concrètement », en ce qu'elle appelle *en elle-même son* imaginaire comme ce qui l'institue en sa réalité, et que, dans le même mouvement, elle rejette *hors* d'elle-même ce même imaginaire comme son *autre* qui l'assure, depuis son dehors, de l'effectivité de son institution; en d'autres termes, cet appel signifie son propre commentaire ou sa propre légitimation en termes d'imaginaire, mais comporte du même coup le risque de son illégitimation par son imaginaire, la menace d'un écart rendu manifeste entre ce qu'elle « pense » être dans sa réalité eu égard à son imaginaire, et ce comme quoi elle se manifeste réellement par cet écart entre sa réalité et son imaginaire.

Autrement dit encore, l'institution du social est travaillée par une distorsion en ce que, par l'organe « cosmique » ou « social » et le système de significations imaginaires qui « prend corps » en elle, se donne du même coup un imaginaire, en retrait par rapport au pôle instituant de l'institué, et qui est censé donner sens à ces significations, c'est-à-dire s'en écarter pour qu'elles signifient le réel et rien que le réel, en même temps qu'il donne prise à un commentaire infini du social par « lui-même » — dans l'écart entre le « quasi-soi » de son pôle instituant, qui l'habite comme l'imminence de sa pleine présence à soi ou de sa pleine transparence, et l'étalement corrélatif et sans fin des significations imaginaires —; par là même, cet imaginaire tend aussi bien à refermer le social en « lui-même » qu'il œuvre au contraire à le déchirer, selon le plus ou moins d'écart qu'il y a entre le social et son imaginaire, de telle sorte que les apparences devenues apparences du social constituent une sorte de tissu logologique in-fini, ouvert en chacun de ses « nœuds » signifians à un nombre quasi-infini de lectures, d'interprétations tendant à distordre la distorsion, à replier le tissu social sur lui-même pour qu'il accède enfin à sa réalité transparente à elle-même, en laquelle se donnerait enfin pleinement son sens instituant, c'est-à-dire le sens de sa détermination active du réel comme réel, mais de telle sorte aussi que ces lectures ou interprétations, par la recherche de sens qu'elles impliquent, risquent tout autant de déchirer ou de renverser l'ordre social existant en secrétant un réseau nouveau de significations, plus réelles que les significations apparaissant en retour comme établies à l'intérieur d'un ordre désormais dévoilé comme irréel, c'est-à-dire arbitraire, illégitime et menaçant pour la cohésion du corps ou de l'organe social.

C'est dire en quel sens très profond, comme le disait à peu près Rousseau au fil de la plume, l'institution du social est institution d'un *sensorium commun*, d'un organe de sens, où il faut prendre « sens » dans son acception la plus universelle, dans l'équivoque qui fait se recouvrir en lui sensation et signification : la détermination active du réel comme réel signifie en effet donation de sens, selon les deux manières dont le mot peut être entendu. Le social est en effet générateur en son « lieu » de sensations spécifiquement liées à son institution, de sensations en un sens sublime qu'on pourrait reprendre par le mot « sentiment » — pour Rousseau : d'abord l'amour de soi et la pitié —, et de significations qui ne peuvent être reprises que par cet organe social par excellence qu'est le langage, c'est-à-dire la parole, l'écriture et tout le symbolisme qui différencie et identifie les comportements des agents sociaux; de la sorte, l'organe social, le « *sensorium commun* » est à la fois le « lieu » qui « sent » les sens et les significations spécifiés en lui, et le « lieu » en lequel « se » sentent les sens et significations que les agents sociaux rapportent directement à lui, dans un double-mouvement selon lequel précisément le social est à la fois instituant et institué, dans un double échange du pôle instituant au réel dont il assure, par son effet instituant, la réalité, et du réel censé être l'effet de l'institution à l'imaginaire, c'est-à-dire à l'institué qui se ségrège de l'instituant par l'effet instituant lui-même, et qui, par cette ségrégation même, nourrit le réel mais peut aussi le critiquer ou le contester.

Par suite, c'est bien dans son ouverture à l'imminence de sa fermeture au « quasi-soi » de son pôle instituant, et dans sa fermeture à l'imminence de son ouverture à un dehors indéfini et infini en lequel entre l'institué, mais aussi, si l'institution défaille, le « réel » originellement distordu, c'est par là, que l'institution du social est originellement travaillée par une distorsion selon laquelle elle *tend* à la fois à se refermer en sa transparence à soi, mais sans y arriver, dans la mesure où cette fermeture signifierait son renversement en pur imaginaire contre quoi ou en opposition à quoi elle est instituante, c'est-à-dire se définit comme définition active mais également imaginaire du réel en sa réalité. Autrement dit, dans le mouvement inachevé de son institution, donc dans ce que ce mouvement a d'*instituant*, dès lors qu'il est « polarisé » par l'institué instituant, la distorsion résiduelle qui joue en l'institution du social se mue en *division sociale*, en division du réel à l'intérieur de lui-même, en réel qui peut être reconnu pour réel et rejeter du même coup hors de soi son imaginaire, devenu dès lors son autre ou l'imaginaire social, et corrélativement en division de l'imaginaire à l'intérieur de lui-même, en imaginaire « bénéfique » homologue au réel institué avec et déterminé par le social, et en

imaginaire « maléfique », ayant pouvoir subversif à l'égard du social dans la mesure où il est pour sa part rejeté comme l'absolument autre, l'étranger sans place assignable dans l'ordre du réel, le pôle d'une sorte de mirage imaginaire, opposé au pôle instituant, et dont nous comprenons à présent qu'il vient occuper la place du « réel » originellement distordu — ce « réel » est celui de la philosophie, le « réel » de la *nature* ou de la *physis*, qu'il suffit de considérer en lui-même et pour lui-même pour faire vaciller la double institution imaginaire du réel en tant que réel et de l'imaginaire en tant qu'imaginaire, ce que fait toujours plus ou moins la philosophie dans l'énigme constitutive de sa naissance. De sorte que nous pouvons déjà dire, dès maintenant, que la condition nécessaire — mais pas suffisante — à l'éclosion de la philosophie est la remise en cause de l'ordre du réel, c'est-à-dire de l'ordre du social, et qu'elle ne peut avoir lieu que dans une identification imaginaire de l'ordre du réel et de l'ordre de l'imaginaire qui a pour effet de déréaliser corrélativement le réel, ou encore, quand se manifeste l'impuissance de l'institution imaginaire du réel en sa réalité d'assurer le réel de sa réalité, à savoir la destitution de l'institution, par laquelle, dans la mesure où il perd son effet instituant, l'imaginaire, que plus rien n'empêche de verser dans le « réel » originellement distordu, se met lui-même à flotter sans fin entre la distorsion originaire et « naturelle » des apparences, et la distorsion de la distorsion où cherche à se reprendre l'institué; par là, s'il a le pouvoir d'éveiller les hommes à son interrogation, le « réel » originellement distordu est alors appelé à s'inscrire dans ce discours singulier qu'est le discours philosophique; en d'autres termes, pour qu'il y ait philosophie, il faut — mais il ne suffit pas toujours : là est l'énigme qui nous reste à penser, et qui est sans doute insoluble puisque sa solution positive conduirait à la fin de la philosophie, à une institution définitive qui exclurait de soi la destitution sans retour possible, et par là, effacerait définitivement la distorsion originaire, c'est-à-dire instituerait l'humanité en une imaginaire fin « absolue » de l'Histoire, ce qui ne peut pas signifier en retour que la philosophie ne puisse s'interroger sur son fondement autrement qu'en vivant de l'image de cette fin —, il faut donc que le réel social soit « en crise », que cette « crise » soit un gouffre ouvert et insondable, une plaie impossible à cicatrifier si ce n'est, à nouveau, dans l'institution imaginaire, une béance sans bords assignables qui est la béance même de l'Histoire, l'ouverture in-finie du réel social à son instabilité, au jeu de la distorsion qui règle les rapports de l'institution du social à l'institution de l'imaginaire, qui menace de les faire s'effondrer l'un dans l'autre, et dont le pouvoir de liaison et de différenciation est toujours précaire, jamais assuré pour toujours, par conséquent de manière à ce que cette distorsion vienne elle-même en question, et que, par

cette misé en question, elle ébranle tout l'édifice, reste dans toute l'institution sociale comme un pouvoir critique qui soit *radical* —, pouvant s'autonomiser en lui-même dans son institution en tant que critique (25), avec toutes les menaces que constitue cette institution pour sa vigueur critique, dans la mesure où l'institution est alors institution sociale et historique d'une société de philosophes, qui intériorise la société qui est censée être critiquée, mais aussi avec la menace inéluctable que fait peser sur elle une institution sociale et historique en marge de laquelle elle s'institue, et qui peut être tentée de chercher à toute force (par la force d'une coercition tyrannique ou totalitaire) à « retrouver » dans la mise au ban de la philosophie un équilibre irréversiblement rompu.

Reprenons encore une fois ce mouvement, et cherchons d'abord à préciser davantage en quoi peut consister l'institution du social comme polarisation ou capture du double-mouvement de l'institution/destitution. D'après ce qui précède, cette institution ne peut être que celle d'un « organe » social et d'une multiplicité de « significations » imaginaires qui, de proche en proche, par une sorte de propagation innée ou plutôt par le gouffre qu'elles ouvrent au devenir social des apparences, assurent en elles-mêmes l'institution du social, du réel en sa réalité et de l'imaginaire dans ce qu'il a d'imaginaire, ouvrent le champ d'un tissage logologique en un réseau cohérent de significations — par exemple : le langage, les symboles, les mythes, etc. —, mais aussi offrent la possibilité de retourner l'assurance de l'institution, de dénoncer l'écart entre le réel et l'imaginaire qui est censé l'assurer de sa réalité, et de faire de cet écart un élément activement critique de l'ordre social réel. Autrement dit, ces significations s'instituent comme telles à partir de l'institué, devenu, par son effet instituant, pôle instituant du réel en sa réalité, en ce qu'elles signifient aux hommes, pour les hommes et les choses, leur « être-ensemble », s'inscrivent dans le champ de leur reconnaissance et les y inscrivent, sont des signes d'échange dans le rassemblement ou la communauté d'un organe commun, inapparent mais donnant à la réciprocité une certaine apparence, de laquelle elles sont instituantes en tant qu'elle se rapportent à, qu'elles sont instituantes d'une détermination imaginaire mais active de la réalité en elle-même comme de ce qui est échangeable donc commun à tous les hommes rassemblés par et dans l'organe social; mais en retour, corrélativement, l'imaginaire se fixe, d'une part comme imaginaire social, comme ordre imaginaire redoublant l'ordre réel, comme « sublimation » de la structure triangulaire de la vision « matérialisée » dans l'institution sociale, et d'autre part, du même coup,

(25) Comme par exemple, dans la *République*, mais plus encore dans le *Sophiste* de Platon. Voir *L'institution platonicienne de la philosophie*.

comme imaginaire opposé à cet imaginaire rassurant et socialisant (religieux), comme imaginaire « désordonné » et chaotique, « polarisé » comme tel par la détermination d'un imaginaire double de l'ordre à la fois social et réel, donc marginal et a-social par rapport à ce dernier et rendu tel par la voie de l'opposition et de l'exclusion qui tend à lui faire perdre tout répondeant réel; par ce mouvement qui le rend étranger tout en l'excluant cependant d'une certaine manière, par l'opposition, de l'ordre social et réel, il constitue une sorte d'indéfini ou d'infini qui cerne et est en même temps cerné tant bien que mal par l'imaginaire et le réel institués comme doubles l'un de l'autre; cet imaginaire opposé et étranger est de l'« ordre » de l'*apeiron*, du sans-limite qui fait passer tous les êtres les uns dans les autres selon la « loi » inéluctable du devenir, de la mutation indéfinie de la vie dans la mort et de la mort dans la vie, et c'est lui qui est pour ainsi dire « ritualisé », c'est-à-dire relativement socialisé, dans les « comportements magiques ».

Cette *division de l'imaginaire* correspond rigoureusement à la *division sociale*. En effet, pour que la société s'institue en elle-même comme l'ordre du réel, il faut qu'elle se diffère d'elle-même pour s'identifier à elle-même, qu'elle enjambe sa différence interne entre elle comme pôle instituant et elle comme réel institué en son réel, donc qu'elle efface son creux intime ou son dedans aveugle pour le rejeter au dehors comme le « miroir » en lequel elle s'apparaît comme dans son image inversée, selon une corrélation stricte qui lui permet quasiment de se « voir » comme réelle par rapport à son *imaginaire*. Et son institution, « visible » ou « sensible » en tant que réel institué avec ses significations sociales, est travaillée par une distorsion en ce que ce dedans aveugle et son dehors communiquent sans solution de continuité, malgré ce que l'institution a d'instituant, en ce que, malgré la polarisation ou la « captation » de l'instituant, il y a en elle le double-mouvement de la différence/indifférence de ce dedans et de ce dehors, de l'écartèlement et de l'empiètement de ce dedans et ce dehors, de l'institution et de la destitution, ce pourquoi la société est divisée en elle-même par un imaginaire « occulte » qui la diffère d'elle-même, et qui ne sort de l'occultation que par lambeaux arrachés de l'occultation et portés dans l'imaginaire avéré et « lumineux » qu'est l'imaginaire social, rabotés qu'ils sont, en quelque sorte du dedans aveugle du social, pour border le dehors rassurant et imaginaire que le social s'est attribué dans son institution comme un dehors qui le double et l'assure de sa détermination active du réel en sa réalité. Mais en « bordant » de la sorte l'imaginaire social (le « religieux »), l'imaginaire « occulte » prend apparence d'imaginaire, par où, d'une part, il a tendance à être « repris » ou « intégré » dans l'imaginaire social moyennant quelques remaniements de celui-ci, mais par où aussi,

d'autre part, il tend à faire vaciller l'être du social en le menaçant de l'indifférenciation qu'il y porte entre son dedans aveugle et son dehors imaginé, donc en le menaçant de son effondrement dans l'imaginaire par le double-jeu, au sein de ce dernier dès lors rendu « à lui-même », de la distorsion résiduelle — de la destitution — dans la distorsion de la distorsion — dans l'institution —, par la levée de l'obstacle instituant qui maintient l'imaginaire dans ses limites, qui lui permet de s'avérer comme tel en se différenciant et en s'opposant au réel, et qui lui permet de se prémunir contre le retour en lui, par la voie de la destitution, du « réel » originairement distordu, et, nous le comprenons à présent, « sauvage » par rapport à l'ordre du réel-social. Par suite, nous nous trouvons devant une situation de double intercalation ou de chiasme, le réel se trouvant comme obstacle entre l'imaginaire occulte et l'imaginaire lumineux, et l'imaginaire comme obstacle entre le réel institué dans et par le social et le « réel » originairement distordu. Le « réel » originairement distordu est pour ainsi dire « doublé » par le réel dans l'imaginaire qui se définit comme tel par opposition à lui, de telle manière que le réel recouvre le « réel » originairement distordu qui n'est plus, désormais, que l'apparence, au sein de l'institution sociale effectivement instituante, ou stabilisée par sa définition active du réel dans sa réalité, et que c'est donc le caractère instituant de cette dernière institution qui sert en définitive d'obstacle entre l'imaginaire et le « réel » originairement distordu — par où l'interrogation de ce dernier s'inscrit toujours, en sa radicalité, dans la vacillation de l'être-réel du réel et donc de l'être-social du social, dans la mise en question de l'être instituant et institué du social, donc dans une activité qui est finalement *anti-sociale*, essentiellement liée à l'Histoire comme impossibilité instituante/destituante de l'être-réel du réel et de l'être-social du social. Mais la question qui se pose à présent est de savoir comment cette interrogation, où nous reconnaissons la philosophie telle que nous la concevons et la pratiquons, peut venir à prendre naissance dans la vacillation du réel-social. Et elle ne le peut, manifestement, que si se pose la question d'un « réel » originairement distordu. Mais comment ceci est-il possible ?

Pour l'institution, le réel est ce qui différencie ou garde l'imaginaire lumineux de l'imaginaire occulte, l'imaginaire lumineux ce qui différencie ou garantit le réel de l'imaginaire occulte, et l'imaginaire occulte ce qui différencie ou retient par sa réserve le réel de l'imaginaire lumineux; nous retrouvons de la sorte un des deux segments de la double-intercalation dont nous venons de faire état.

Pour la destitution, les choses sont beaucoup plus complexes; elle peut amener au « réel », *ou bien* par identification imaginaire

du réel et de l'imaginaire lumineux, lequel se renverse dès lors sans obstacle en l'imaginaire occulte, au sein d'une unité imaginaire réversible qui est à son tour en communication sans rupture avec le « réel » — c'est quand le Pouvoir, en s'imaginant maîtriser la totalité du réel, par un fantasme de despotisme ou de dictature absolu, s'identifie purement et simplement au lieu imaginaire du survol —, *ou bien* par identification de l'imaginaire occulte et de l'imaginaire lumineux, laquelle révèle du même coup le caractère imaginaire de la détermination active du réel en sa réalité, son unité imaginaire qui apparaît du même coup comme l'institution imaginaire ou la distorsion de la distorsion du « réel » — ce qui a lieu quand est poussé jusqu'à sa limite le travail critique de l'opposition à l'égard de l'ordre instituant/institué.

Cette situation symbolise la dissymétrie fondamentale entre ce qui relève de l'institution et ce qui relève du « réel ». L'institution traduit bien le jeu contradictoire de la structure triangulaire de la vision : dans le premier cas, la contradiction d'une vue absolue et d'une vue fantastique séparées par une vue relative du réel; dans le second, la même contradiction d'une vue relative et d'une vue absolue du réel séparées par une vue fantastique, de même que dans le troisième, la contradiction d'une vue relative du réel et d'une vue fantastique séparées par une vue absolue, la vue absolue étant celle de l'imaginaire lumineux visible du point de vue imaginaire d'absolu survol, la vue relative celle de la réalité d'une latéralité instituée en horizontalité dans la réciprocité du regard et du voyant/visible, la vue fantastique celle de l'imaginaire occulte visible seulement par un voyant absolument solitaire et délirant, le magicien, le visionnaire ou le « prophète ». Au contraire, la dissymétrie de ce qui relève du « réel » veut dire que la désoccultation du « réel » ne peut s'effectuer que par identification réversible ou mutuelle des termes de l'institution dans une unité imaginaire qui bascule dans le « réel », et que c'est dans toute sa masse que le « réel » s'oppose à l'imaginaire comme définissant à la fois le réel et l'imaginaire, le réel n'étant dès lors qu'une part imaginaire de l'imaginaire s'opposant à l'autre part, à l'intérieur même de l'imaginaire, donc que le « réel » ne peut s'opposer au réel pris en abstraction de l'imaginaire où il s'institue comme le seul réel, ni à l'imaginaire pris en abstraction du réel dont il est le pôle instituant.

C'est en vertu de cette dissymétrie que le « réel » constitue à l'égard de la culture une véritable *nature* — une *physis* — toujours susceptible de ramener les hommes rassemblés dans l'institution sociale à une sorte d'« état de nature » dès lors que l'institution imaginaire du réel comme réel a basculé dans l'imaginaire et s'est révélée du même coup comme étant purement imaginaire, en perdant

par là son effet instituant qui est de déterminer le réel en sa réalité. Et c'est dans l'imminence ouverte de ce basculement, dans une sorte de suspens prolongé de l'être-réel dans l'imaginaire, que peut s'instituer la philosophie, dans le double jeu qui fait passer de l'institution à la destitution et réciproquement, de telle sorte que la philosophie est *en même temps* interrogation du « réel » et de l'institution, c'est-à-dire interrogation de la nature et de la culture : son pouvoir *critique* à l'égard de l'institution lui est donné par l'effondrement imminent de la culture dans la nature, par la distorsion qui fait jouer la nature dans la culture, et qui, dès lors, fait que la culture ne va plus de soi, est sujette à l'interrogation et à la mise en question. Il en résulte que, par l'interrogation qui lui donne vie dans la distorsion qui ramène la nature dans la culture, la philosophie est immédiatement *politique* : elle est mise en question de l'être de la culture, du social et du Pouvoir instituant, en même temps qu'interrogation de la nature (aux deux sens, objectif et subjectif de ce génitif), que ce soit pour contester la légitimité de l'ordre établi, ou au contraire pour le fonder autrement et d'une manière plus sûre, bien que cette mise en question aboutisse toujours, si elle est suffisamment radicale et s'en tient à son interrogation en se gardant du mirage ou de la capture de l'imaginaire — et nous savons combien ce mirage ou cette capture sont instituteurs de la philosophie classique d'inspiration platonicienne —, à une contestation au moins implicite de l'ordre établi, à une mise en cause qui ne peut se laisser tout à fait recouvrir, à moins que ce soit dans une institution sociale et historique de la philosophie — qui a lieu, également, dans la philosophie classique, avec l'institution platonicienne de la philosophie.

CONNEXIONS

PSYCHOSOCIOLOGIE - SCIENCES HUMAINES

N° 15 — Novembre 1975

APPLICATIONS DE LA PSYCHANALYSE

SOMMAIRE

Franco FURNARI :

Génitalité et culture dans l'œuvre de Reich.

Michel GARDAZ :

Marx, le Capital, l'Identification.

Roland GORI et Marcel THAON :

Plaidoyer pour une critique littéraire psychanalytique.

Roland GORI et Marcel THAON :

Essai d'analyse d'un récit de science-fiction.

François LAPLANTINE :

De la possession africaine à quelques aspects de l'anti-psychiatrie anglaise.

Paul PARIN et Frédéric MORGENTHALER :

Moi et oralité dans l'analyse des Dogons.

Paul PARIN et Frédéric MORGENTHALER :

La méthode psychanalytique au service de la recherche ethnologique.

Patrick ROUSSEAU :

Sujets, comportements sociaux et pratiques de la réciprocité dans les Sociétés primitives.

Un volume, 128 pages : 25 F.

Revue trimestrielle publiée par l'ARIP.

(Association pour la Recherche et l'Intervention Psychosociologiques)

Rédaction :

ARIP

6bis, rue Bachaumont
75002 PARIS

Administration :

EPI S.A. Éditeurs

68, rue de Babylone
75007 PARIS

ABONNEMENTS : FRANCE : 70 F — ETRANGER : 80 F.
(Etudiants : France : 55 F — Etranger : 68 F.)