

numéro 5

mars 1995

[a r k h a i]
Αρχαί

Thierry MORENO

L'imaginaire dans la structure de la réalité

Nous nous proposons de montrer une forme d'imaginaire à l'oeuvre dans la constitution de la réalité. Partons d'un constat historique : à l'âge classique où l'on ramenait le réel à un ensemble structuré mathématiquement, la figure de l'homme n'existait pas. Elle n'est apparue qu'avec la fin du règne de la représentation et l'émergence de la notion de finitude (voir Michel Foucault, *Les mots et les choses*) Cette réalité historique nous a suggéré l'hypothèse selon laquelle la rationalité efface la notion d'humanité. si bien que les définitions intellectualisantes de l'être humain remontant à Aristote ne font que traduire une préconception philosophique de la nature humaine renvoyant à un ensemble de cadres et de valeurs. Mais sur le plan anthropologique, elles sont nulles et constituent un obstacle. Il importe donc de bien distinguer rationalité et réalité, et voir comment celle-ci se constitue. Or, nous croyons, en nous inspirant chez les Classiques de Pascal et chez les Modernes d'un auteur comme Castoriadis) que l'imaginaire est la trame de toute réalité humaine.

De l'imaginaire en général

Avant d'en arriver à l'imaginaire, il faut poser le problème de la réalité. Celle-ci, pour l'analyse, peut être réduite à trois couches : la réalité perceptive, événementielle et vécue. La réalité perceptive se donnant déjà comme une totalité structurée par nos schèmes n'a pas à subir de travail d'organisation et de constitution. De plus, elle est toujours spatialisée et, de fait, présente un caractère neutre et extérieur. En revanche, il n'en est plus de même pour les deux autres formes de réalité qui, en plus d'une organisation schématique dans l'espace, demandent une constitution dans le temps. L'événementialité n'est pas réductible à un corpus de raisons logiques ou à un faisceau de causes empiriques. Elle exige, pour que le fait devienne événement, qu'il y ait par les subjectivités constitution d'un sens imaginaire par le futur qui, en retour, éclaire le fait présent et en fasse un événement. En un mot, nous ne jugeons du sens des choses qu'au futur. Cela est encore plus patent quand on aborde la troisième forme de réalité que nous avons appelé vécue. Celle-ci — c'est un lieu commun — suppose le temps et la perception ordonnée de ses trois dimensions. Mais il est possible de les lire toutes sous un angle unique : le passé se donne sous le mode de l'absence et de l'épars, le caractère purement représentatif du souvenir venant confirmer cela. Le présent ne résiste pas à l'analyse : saisi

réflexivement, il se diffracte en îlots qui n'ont plus de sens. Il faut ainsi que ce soit une certaine préconception du futur qui assure à nos conduites unité et sens. si je ne vois mon passé que depuis mon présent C'est en l'avenir que je dois me placer pour regarder à nouveau celui-ci.

Pour être clair il faut distinguer deux volets dans le problème de l'avenir : dans un premier temps, je le pressens sous la forme de l'écoulement du temps. Cette intuition de l'avenir, cette protention au sens husserlien s'explique par la nature même du psychisme. Mais cet avenir demande à son tour à être constitué ou rempli. Il faut donc que, par un acte distinct de la perception interne du flux temporel, je dessine en lui des horizons doués de sens. Les phénomènes psychologiques de l'attente et de l'avenir prouvent ce double aspect d'écoulement et de remplissement du futur. L'ennui, parce que ne renvoyant à aucun futur constitué, révèle l'écoulement temporel dans ce qui n'en est que la forme vide et indéterminée. L'attente, au contraire, du fait qu'elle est subordonnée à un point précis du futur, fait voir qu'il est prédéterminé par nous. La forme générale de cette constitution de l'horizon temporel — qui est la transformation d'un avenir indéterminé en futur déterminé — est le possible ou le projet. Or, dans leur texture, ceux-ci sont imaginaires (nous rejoignons là Paul Ricoeur qui écrit que « l'imagination est d'abord une puissance militante au service d'un sens diffus du futur par lequel nous anticipons un réel absent sur fond de monde »¹, car il ne s'agit pas d'une lecture analytique de possibilités inscrites dans les choses mêmes mais d'une projection gratuite de sens, d'un sens rationnellement injustifiable. Ainsi apparaît l'aspect fondamental de la « capacité imaginaire », de « l'imaginaire radical » (nous empruntons ces concepts à Castoriadis) : l'imaginaire est ce qui organise les éléments hétérogènes du réel en totalité douée de sens par le biais d'un aménagement temporel, ce que le sophiste Gorgias avait déjà compris. Mais précisons davantage l'étendue que revêt dans ce contexte l'imaginaire. Celui-ci, nous le savons, est polysémique.

Nous pouvons trouver cinq sens au verbe imaginer. Feindre ce qui n'est pas, faire mentalement comme si cela était. Nous appellerons cette variation de l'imaginaire la fantaisie. Mais elle n'intervient pas dans le processus de constitution de la réalité car elle s'affecte d'emblée d'un mode irréel. On ne peut en effet feindre ce qui n'est pas et parce que

¹ *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Montaigne p. 93.

cela n'est pas. De fait, la fantaisie suppose un travail de désintégration du réel qui, par opposition : soude la catégorie de réalité. Imaginer veut également dire laisser son esprit courir d'images en images sans aucune tension psychique. Cette attitude porte le nom de rêverie. si la rêverie, à l'inverse de la fantaisie ne nie pas formellement la réalité, du moins se refuse-t-elle à la considérer selon les rapports objectifs habituels. En fait, elle régresse à une sorte de réalité préobjective et précatégoriale à l'intérieur de laquelle les éléments ne sont plus resserés par des liens pragmatiques mais affectifs. Comme l'a établi Bachelard, elle s'enracine dans un rapport infantile au monde où les qualités ne sont plus structurées en objets mais appréhendées dans leur pure sensualité. La rêverie est en ce sens substitution d'une réalité qualitative et rêvée à une réalité quantitative et objective. Cependant, imaginer signifie encore croire que ce qui n'est pas est, ou que ce qui ne peut absolument pas être sera un jour. Il s'agit à proprement parler d'illusion : celle-ci est le remplacement de l'ordre objectif par un ordre conforme aux désirs de l'individu. Mais l'illusion réside entièrement dans un acte de croyance psychologique et non dans une constitution phénoménologique de la réalité. Si elle ne la nie pas, elle se rétrécit considérablement le champ en exagérant notre attachement affectif à ce qui en est l'objet. Elle se signale par un investissement intense en peu de chose. De plus, loin de nous intégrer au temps, l'illusion le nie : en effet, l'illusionné s'installe dans un éternel présent, dans un double du réel (selon la thèse de Clément Rosset) inaccessible au changement. En elle l'imaginaire, au lieu de s'investir dans de multiples horizons déployés dans le temps, se contracte en un point unique. Il perd alors sa fonction de constitution de la réalité. Dans un autre sens, imaginer signifie inventer des histoires qui ne sont pas mais pourraient être. Nous sommes ici dans le problème de la fiction. Elle montre de manière éclatante l'imaginaire à l'oeuvre car il y a constitution de sens et totalisation des éléments du réel en un tout cohérent. Une fiction est ainsi un tout organisé avec un début, une fin et un sens. Du point de vue de sa structure, elle réussit une totalisation qu'il n'est pas possible d'imposer totalement au réel. Il n'y a d'ailleurs par de moyen intrinsèque de distinguer une histoire fictive d'une histoire vraie, d'où possibilité du mensonge. Corrélativement, nous nous efforçons toujours de donner à notre réalité une forme aussi achevée et continue que possible afin d'en résorber le caractère neutre dans un sens psychologique. Mais la fiction authentique est un imaginaire qui s'est vidé de tout contour réel et que l'on peut modeler à

notre guise. Se donnant toujours comme totalité achevée — là où il n'y a pas de fin nous sommes invités à en imaginer une — elle nous permet de réaliser ce que nous ne pouvons faire dans le réel. Enfin, imaginer signifie évoquer des images. Mais cet acte psychique mériterait, au lieu d'imagination, le nom « d'imageation » : il y a non constitution de sens mais convocation d'images. Comme l'a établi Sartre, l'image est essentiellement plus pauvre que le réel et est une attitude magique que la conscience adopte devant le monde. Le processus d'imageation est dans une plus ou moins large mesure présupposé par tout processus mental (pas de pensée, fût-elle à l'état embryonnaire sans images) ; quand il est pratiqué pour lui-même, il ne traduit que l'impuissance de la conscience à saisir la réalité de manière unique et transparente ; elle doit donc intentionner les objets absents sur un mode imagé. Dans le cas d'images qui ne se veulent pas représentatives, il s'agit de fantaisie. Mais on ne peut en aucun cas ramener la capacité imaginaire à la faculté d'imagination. S'il en était ainsi, je ne pourrais imaginer qu'à l'intérieur d'un jeu précis d'images et de plus, je serais obligé d'aller chercher le sens imaginaire à l'intérieur même des images, ce qui n'est pas. Plus raisonnablement, il faut admettre avec Bachelard et Michel Foucault (Foucault : « Avoir les images c'est renoncer à imaginer » que l'image mentale n'est qu'une imagination dégradée et cristallisée. A côté d'elle, il existe l'image sociale, la représentation collective dépositaire d'un imaginaire commun. Mais, nous le montrerons, cela n'épuise pas la dynamique fondamentale de l'imaginaire humain. Il existe donc un imaginaire sans images et créateur de sens dont nous allons étudier le rôle dans les conduites humaines.

L'imaginaire dans les conduites humaines

L'imaginaire est la condition de la vie sociale car il tisse des liens entre les individus et les resserre autour de pôles communs². A ce premier niveau, il se déploie selon un axe horizontal et a une fonction de cohésion. Cet imaginaire social se cristallise dans le symbolisme qui permet le double étagement de la vie sociale : aux simples objets, il superpose des couches de signification de même qu'à l'espace et au temps objectifs il apporte une structure affective. Toute vie sociale s'explique par ce jeu de l'empirique et de l'imaginaire, le premier renvoyant implicitement au second. De sorte que, sous une forme plus

²Voir Bergson, *les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F. p. 122-124.

ou moins contractée, tout l'imaginaire social est présent dans le moindre élément de l'espace ou du temps. Cela suppose une théorie du symbole : dans le symbole, le symbolisant est connecté au symbolisé non par un lien logique mais analogique. C'est donc un sens imaginaire qui se dépose dans le symbole, le jeu des symboles assurant la cohérence en surface de la vie sociale. Plus exactement, le symbole est un centre de forces pour l'imaginaire. Il réalise l'unité du fond mythique de toute représentation (que décrit très bien Gilbert Durand dans « Les structures anthropologiques de l'imaginaire ») et de sa signification dynamique : il parle en effet au moyen d'indices ayant un sens implicite. C'est par le symbolisme en général que l'indéfini de l'espace-temps se trouve ramené à une totalité cohérente. Cette régulation est encore plus vraie dans le cas du temps : au temps objectif qui s'écoule linéairement de manière irréversible, la société superpose en temps binaire composé de phases de tension et de détente. Or, cela ne serait semblable en nous un aménagement imaginaire du temps qui s'effectue selon deux modalités : tout d'abord, l'imaginaire découpe dans le temps écoulé un événement qu'il constitue comme ayant sens et ensuite se charge de le réexécuter indéfiniment dans le symbolique. Ainsi se trouvent harmonisées les temporalités linéaire et circulaire. Le cas où cela se manifeste le mieux est la fête : le propre de celle-ci est qu'elle reprend un événement passé qu'elle joue à nouveau, lui redonnant par là sens. La fête dans son déroulement même permet de s'approprier magiquement le temps — dans la mesure où elle présuppose que des acteurs jouent l'événement fêté — et crée un espace qui n'est que pur sens.

Elle a aussi un rôle de réactivation de l'imaginaire collectif. Celui-ci selon un son horizontal, se déploie également dans les systèmes de valeurs sociales. Les valeurs sont en leur principe imaginaires — sauf peut-être celles qui sont proprement vitales — car en choisir une c'est imaginer qu'elle puisse avoir sens pour nous. Cela est suffisamment attesté par leur évolution au cours de l'histoire. En fait une valeur contient de manière comprimée un monde, une totalité de sens qu'on ne pourra exprimer qu'imparfaitement dans le concret. En un mot, on peut distinguer entre un monde totalement imaginaire qui ne serait que pur sens et un monde entièrement empirique qui posséderait la matérialité sans sens aucun. Or la vie mentale normale se trouve à la jonction des deux :

Mais l'imaginaire assure également outre la cohésion, la dynamique interne de la vie sociale. Par le biais de l'idéal, il transforme le peuple en nation et lui assure un avenir (voir Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*). C'est de son imaginaire qu'une nation tient son identité historique. Après avoir formé les idéaux l'imaginaire intervient dans la gestion du temps : vouloir imposer de force un idéal au réel - qui plus est un idéal purement rationnel, celui de l'égalité de tous les individus dans le cas de la Révolution Française - engendre la terreur. La politique peut donc se définir comme la gestion du temps menant à cet idéal régulateur. Or, c'est à son niveau que nous saisissons les limites de l'image comme représentation collective : l'image sociale est en effet sens et exprime des valeurs directement sans dualité du signifiant et du signifié. Aussi intervient-elle au niveau de l'imaginaire comme facteur de cohésion. Mais elle demeure impuissante à constituer entièrement le futur d'un groupe social il faut alors que se substitue à elle des formes supérieures d'imaginaire, dont la parole politique. Par principe, un système comme le totalitarisme se refuse à cela et se condamne à fonder la légitimité du pouvoir sur un jeu d'images désuètes qui ne sont plus investies de sens. D'où son échec à plus ou moins long terme. En revanche, le parler politique stimule l'imaginaire collectif en lui présentant des foyers de significations irréductibles à un jeu d'images (voir Ernst Bloch, *le principe Espérance*, T. I).

Le phénomène politique montre ainsi que l'imaginaire objectif n'est pas la somme des imaginaires subjectifs de même que ceux-ci ne sont pas que des diffractions de celui-là. Entre l'un et l'autre il y a tension. Cela nous fait aborder le problème de la communication ; le propre de la communication - sauf dans le cas de la communication purement intellectuelle qui n'est qu'un échange d'idées impersonnelles - est de créer un climat intersubjectif commun où peuvent s'échanger les états affectifs. Cela ne peut se faire que si ces valeurs communes sont admises. Le but de l'acte communicationnel sera alors de les jouer, de les matérialiser verbalement ou gestuellement pour qu'autrui puisse vivre l'affect. Mais ce processus est contingent et doit s'adapter à toutes les situations possibles de telle sorte que le langage, se révélant trop rigide, n'est pas le seul élément capable d'assurer le champ communicationnel. L'ironie par exemple, facilite la réouverture de celui-ci dans les moments d'impasse. Elle consiste à détruire certaines valeurs en montrant leur éloignement de la situation présente. Mais ce

faisant, elle permet implicitement l'apparition de nouvelles qui resserrent ainsi les membres du groupe. En détruisant des valeurs devenues inadaptées, elle les dénonce comme imaginaires sur un mode implicite et en établit de nouvelles dont on avait besoin pour structurer le futur immédiat. Nous voyons ainsi que, pour donner un sens au réel, l'imaginaire dit en épouser finement les contours. D'où la nécessité d'examiner dans le détail la fonction psychologique qui le sous-tend et d'aborder le cas de ce qui serait une expérience brute du réel.

La fonction psychique d'imaginer et l'expérience du réel

La réalité, avons-nous dit, est constituée par l'imaginaire comme ayant sens. Le réel est ce qui reste une fois que, par réduction logique ou empirique, on a débarrassé la réalité de son coefficient imaginaire. D'où les formules : $\text{réalité} = \text{réel} + \text{imaginaire}$; $\text{réel} = \text{réalité} - \text{imaginaire}$. C'est en effet l'ouverture imaginaire de la conscience sur son futur qui lui permet de donner sens à son présent. Abordons maintenant le problème de la constitution des trois dimensions temporelles : le présent n'est pas délimitable car dès que nous fixons notre attention sur lui, il se dissipe en un passé et un futur immédiats. Le passé n'est plus, se donne sur le mode de l'absence de ce qui était. Les souvenirs qui en constituent la trame ne sont que représentatifs et trahissent leur manque d'être. D'une manière générale, c'est toute la temporalité passée qui se révèle inconsistante. Par opposition le futur se présente comme étoffé, comme chargé de significations. Il n'est que l'ensemble des projets et possibles. Or ceux-ci ne sont que différentes coupes pratiquées dans l'indétermination de l'avenir par l'imaginaire. Il faut distinguer la possibilité logique — qui n'est qu'une absence de contradiction interne — du possible phénoménologique. Celui-ci est une totalité qui se diffracte indéfiniment en sous-possibilités mais qui toutes sont ramenées à l'unité par un acte d'imagination. Choisir un possible est ainsi imaginer qu'il aura sens pour nous, nous projeter dans l'avenir dans un monde imaginaire. Contrairement à ce que soutient Sartre, le possible n'est par le pur néant, ce clivage en moi-même qui m'empêche d'être une totalité close. Il existe sur un mode imaginaire, dans un monde qui ignore les cadres objectifs de l'espace-temps et qui leur superpose des cadres affectifs. Ce qui prouve cette inépuisable

richesse du champ des possibles est le vertige : il est sentiment des possibles, jouissance de leur structure ontologique. Le vertige est le regard méprisant que l'on porte depuis le possible sur le réel. Mais voilà, Kant l'a établi, la possibilité suppose la réalité. C'est pourquoi le vertige s'annonce nécessairement comme provisoire et, d'une manière générale, le possible est appelé à chuter dans le réel (parce qu'ayant justement été choisi comme possible et appelé à représenter une option sur le réel). Il se révèle alors dans sa facticité et sa neutralité comme si d'acquérir le statut réel lui avait fait perdre sa richesse imaginaire. Pour ne pas en rester là, il faudra que de nouveaux possibles viennent éclairer le présent et ainsi de suite. En ce sens le possible est structure de renvoi. Il est acceptation du temps, structuration de l'avenir Par l'imagination. Mais il peut très bien se solidifier en un éternel présent ; du possible on passe alors au rêve diurne. Autant le vertige est jouissance de la coexistence des possibles dans leur multitude autant le rêve diurne est rigidification d'un seul possible en lequel se résorbent tous les autres. Si donc le vertige se sent condamné par le temps, le rêve l'ignore souverainement. Mais en dehors de cette objectivation dans la forme stérile du rêve, le possible est investissement dans l'avenir.

Pour que la conscience puisse ainsi imaginer, il faut qu'elle échappe à toute urgence vitale qui l'enfermerait dans l'ici-maintenant car l'imaginaire est avant tout prise de distance. Logiquement, nous en induisons que le réel brut se manifeste lorsque nous ne pouvons pas nous distancer du présent ou d'un avenir immédiat. Le danger, l'urgence pragmatique ou vitale inhibant notre faculté d'imagination, nous nous retrouvons face à lui. Deux états psychiques expriment cela : l'émotion et l'expérience onirique. Dans le cadre général de l'émotion, nous retenons la tristesse et la peur. La tristesse est toujours sentiment de perte ou de disparition elle apparaît quand s'écroule le fondement imaginaire que nous voulions donner à notre monde. En elle s'effectue le passage de l'imaginaire au réel : un monde triste est un monde qui a repris ses droits sur la mise en forme imaginaire où nous voulions le faire entrer. Néanmoins, le réel ne se présente pas en soi mais à l'issue d'une transition, d'une sorte de descente, et de plus se résorbe souvent dans de nouveaux projets. D'où le mot de Freud : « Nous ne renonçons à rien, nous échangeons »³. Par principe, donc, toute expérience du réel pur est éphémère. Dans la peur, le réel se manifeste

³Freud, *Deuil et mélancolie*.

toute peur est menace de quelque chose qui nous est vital. De fait, la conscience perd alors son droit de transcender la situation présente et tombe dans l'instantanéité. Il n'y a alors plus de futur et le temps semble amener inexorablement vers l'objet de la peur. Cet objet n'a pas d'au-delà temporel ; il remplit tout mon monde et le temps vient se déverser en lui. La peur est donc à sa manière expérience d'un temps qui est totalement subi et d'un réel qu'on ne peut relativiser. Mais là encore, une telle expérience est éphémère : l'intensité de la peur va en s'atténuant, le danger redouté s'inscrit à nouveau dans l'infinité des objets du monde et la fonction d'imaginer fait éclater cet étai qui s'était soudainement refermé sur elle. Aussi surmonter sa peur revient toujours à imaginer un au-delà du danger, un après à l'expérience cruciale. Il est enfin un autre cas dans lequel nous pouvons étudier un rapport phénoménologique direct au réel ; c'est celui du rêve nocturne. Certes pour la conscience vigile il est un pur assemblage d'images irréelles. Mais un tel jugement n'est possible qu'une fois que la pensée réflexive l'a dissipé. Dans l'expérience directe que nous en avons, il se donne comme réel, éminemment réel. D'où la boutade de Pascal : « Un artisan qui rêverait douze heures qu'il est roi serait aussi heureux qu'un roi qui rêverait douze heures qu'il est artisan ». Il l'est même plus que n'importe quelle autre situation dans la mesure où il interdit la moindre prise de distance par rapport à ses images. La conscience qui rêve est tout entière dans le hic et le nunc de son rêve et vit au rythme de ses émotions sans pouvoir, par décalage temporel, les relativiser (Sartre : « Le rêve est la réalisation parfaite d'un imaginaire⁴ clos. C'est à dire d'un imaginaire dont on ne peut absolument plus sortir et sur lequel il est impossible de prendre le moindre point de vue extérieur »⁵). Aussi est-il le prototype de l'expérience émotionnelle pure du réel. La seule forme de temporalité interne que connaisse le phénomène onirique est une temporalité qui est comme une propriété magique du flux des images et qui obéit à leur rythme parfois capricieux ; en aucune manière elle ne permet de transcender le présent par le futur car dans un rêve l'avenir est magiquement déterminé par le présent. D'où l'absence de la catégorie de possibilité à l'intérieur du paysage onirique. De sorte qu'en lui faisons l'expérience d'émotions à l'état pur. Il est révélateur du réel en ce sens que celui-ci apparaît toujours dans un certain rapport à nous. Or, pas de rapport de quoi que ce soit à la conscience sans coloration affective. Dans le cas du

⁴Sartre ne prend pas le terme 'imaginaire' dans le même sens que nous.

⁵Sartre : *L'imaginaire*.

quoi que ce soit à la conscience sans coloration affective. Dans le cas du rêve cette coloration est totale et absolue. Le vécu émotionnel d'un rêve marque souvent plus que la rhapsodie d'images. A vrai dire, dans le rêve nous ne faisons pas toute l'expérience d'un réel dans son extériorité que d'un rapport à lui qui serait purement émotionnel. En ce sens, il est l'absolu de l'émotion. Nous voyons donc qu'il n'est pas possible de prétendre accéder à l'essence du réel (ne serait-ce que parce qu'il nous apparaît toujours au travers de certaines structures perceptives) et que nous ne pouvons encourir que des expériences brèves qui sont toujours affectées d'un coefficient émotionnel. Il y a donc deux formes de réel (ou peut-être deux points de vue possibles sur un même réel) : un réel réduit par la réflexion et essentiellement neutre, insignifiant et un réel perçu affectivement. Le premier n'est pas spécifiquement humain (des machines pouvant mieux réaliser que l'homme des opérations rationnelles) ; quant au second, il n'épuise que le palier le plus bas de l'existence, son sommet se perdant dans les cimes de l'imaginaire.

Nous avons essayé de montrer que l'imaginaire est constitutif de notre réalité. C'est lui qui en organise le divers en unités de sens. Il occupe donc, dans la vie mentale, à la fois une fonction de constitution et de régulation car on le retrouve dans toute conduite à titre de composante plus ou moins essentielle. Sans doute existe-t-il en dehors de ceux que nous avons signalés, des états mentaux qui ne l'impliquent pas. Mais il est à remarquer que de tels états — tels la foi ou le mysticisme — n'entrent pas dans le schéma de constitution de la réalité quotidienne. En revanche, il ne semble pas possible de décrire celle-ci sans référence à l'imaginaire, ce que nous a longuement dit Pascal. Mais si cela n'a pas été aperçu plus souvent, c'est qu'on n'a vu en l'imaginaire qu'une fonction imageante et en l'image le négatif du réel. Or, il semble que l'image comme négation du réel soit le plus bas étage de l'imaginaire de même que le réel au sens purement objectif n'est qu'un résidu analytique. Pour assurer la viabilité du réel par la conscience, il faut cet imaginaire dont Durand dit qu'il apporte à celle-ci « un supplément d'âme ». Il est donc le nécessaire contrepoids de l'intellect qui ne pense que sur le mode de la séparation.