

Mars 2014

L'ontologie imaginaire de l'être

Présentation du concept de radicalité imaginaire de Cornelius Castoriadis



Une publication du site
<http://www.psymas.fr>

a. Les fondements philosophiques

Pour réfléchir de manière approfondie sur les notions issues des théorisations de Castoriadis, il nous faut en aborder les fondements philosophiques. Cela nous permettra d'éclaircir suffisamment l'horizon théorique afin de les travailler dans leur contexte épistémologique.

L'imagination radicale : Aristote, le temps et la logique ensidique

Tout en remarquant la place secondaire que la philosophie traditionnelle réserve à l'imagination (nous y reviendrons), Castoriadis fait remonter la notion d'imagination radicale à Aristote. Le philosophe grec considérait l'imagination comme « *un mouvement engendré par une sensation en acte* », c'est-à-dire une faculté d'évocation d'un objet auparavant présent mais désormais absent de la perception de l'individu (imagination imitative). Nous verrons que cela est classiquement la position philosophique concernant la notion. Mais par la suite, Aristote précise que « *pour l'âme pensante les phantasmes sont comme des sensations. [...] C'est pourquoi l'âme ne pense jamais sans phantasmes. [...] Donc la noétique de l'âme pense les formes dans les phantasmes*¹. » C'est dans ce passage que Castoriadis situe l'évocation de l'imagination vue comme première (c'est-à-dire comme la base de la pensée). L'imagination aristotélicienne est donc perçue par l'auteur comme une condition nécessaire de l'intellection pour saisir le sensible, car c'est par elle que l'homme sépare l'expérience sensible de son substrat sensoriel. C'est donc par elle qu'il peut créer un objet pensable. C'est là le rôle joué par la *phantasia* d'Aristote, que de fournir à l'âme des données sensibles sans qu'il y ait de matière. Castoriadis dira (*ibid.*, p332) qu'il s'agit d'une présentation de la sensation sans matière, assurée par le *phantasma*. L'imagination d'Aristote est donc une « abstraction sensible », une « *abstraction dans le sensible fournissant l'intelligible* ». Cette notion implique pour lui que l'imagination soit la condition nécessaire de toute pensée, car fournissant à l'âme pensante les moyens de connaître le monde. Ainsi, partant du point de vue aristotélicien, il nous livre une notion d'imagination placée comme première, alors même qu'il dénonce la manière dont la philosophie l'a toujours reléguée au deuxième plan. Il s'étonne en effet² qu'elle n'ait jamais été vue comme une « faculté positive », c'est-à-dire un « pouvoir de, une puissance de », mais plutôt comme quelque chose de secondaire, voire d'auxiliaire à la pensée. Loin d'être reliée aux notions de création ou d'invention, elle serait

¹ Aristote, Livre III, traduction de Castoriadis in *Domaines de l'homme*, p 332

² Castoriadis, C., *fait et à faire*, pp 227-230

une aide à la connaissance (Descartes), ou même une entrave à celle-ci (Platon). C'est la raison pour laquelle elle aurait été traditionnellement considérée en philosophie comme la capacité à se représenter une chose absente (lui donner une image mentale, c'est-à-dire l'imaginer). Elle n'est donc pas production ou présentation de quelque chose, mais reproduction, représentation d'une chose qui a existé et qui n'est plus là. C'est donc une imagination imitative qui est perçue en philosophie selon Castoriadis, comme nous l'avons déjà dit. Or, partant d'Aristote, l'imagination est pour lui avant tout création, et détient une place centrale dans la possibilité même d'exister pour le psychisme humain. C'est cette place centrale qui explique le terme de « radicale » apposé à l'imagination. Ce terme est à comprendre au sens de « première », c'est-à-dire d'originelle³. L'imagination serait donc source de création première, celle à partir de laquelle les oppositions classiques de la philosophie découlent. Beau/laid, bon/mauvais et même réel/imaginaire seraient toutes des dérivées de cette imagination radicale car c'est elle qui donnerait prise sur le monde à l'être humain. C'est cette faculté première qui lui permettrait de donner forme et sens au monde qui l'entoure, base même de l'existence de la notion de réel. La raison de cette place centrale de l'imagination pour l'auteur est qu'elle serait capable de créer *ex nihilo* des formes⁴ permettant à l'homme de se donner un ensemble de significations lui donnant prise sur le monde. On ressent ici l'influence de la *phantasia* aristotélicienne. C'est pour cette raison que Poirier (2003) nous parle de l'imagination castoriadienne comme d'une « *condition transcendantale du pensable et du représentable* », c'est-à-dire que sans elle, l'image ou la représentation (base même de la pensée) seraient tout simplement inexistantes. Cela concerne aussi bien l'être psychique que la société dans son ensemble ; le premier est concerné par l'imagination radicale individuelle, tandis que la seconde l'est par son aspect collectif, *via* l'imaginaire social instituant. Distincts mais absolument indissociables, ces deux aspects de la notion d'imaginaire radical conditionnent la pensée humaine en tant que telle. La question se pose donc : pourquoi la philosophie traditionnelle ne concède-t-elle qu'une place mineure à l'imagination alors que Castoriadis (et Aristote, si l'on suit l'interprétation du premier) lui donne une importance aussi majeure? Pour lui, la réponse se situe dans l'impossibilité de la philosophie à penser véritablement le temps. Nous allons à présent aborder cette réflexion. Le temps est un sujet majeur en philosophie, aussi important que l'âme. Cependant, Castoriadis nous dit qu'il y a une sorte de « brèche » dans la pensée philosophique le

³ C'est la radicalité de Marx, pour qui « *être radical, c'est prendre les choses à leurs racines* ».

⁴ Au sens philosophique du terme, c'est-à-dire autant des mots que les types génériques des concepts, idées, notions, etc.

concernant. Le temps n'est jamais vu comme « création de figures autres » mais plutôt comme « *production de la différence à partir de l'identique* », c'est-à-dire comme la possibilité d'émergence d'une différence au sein du champ de l'identique, ou dit différemment, comme altérité possible uniquement à partir d'un même. Ainsi en est-il de Platon lorsqu'il parle du temps comme « *image mobile de l'éternité immobile* », c'est-à-dire reproduction imparfaite d'une éternité parfaite (Castoriadis, 1975). La succession temporelle n'est donc vue que sous l'angle de l'identité, ce qui a pour corolaire que les concepts qui y sont rattachés, comme celui de causalité, n'existent que par rapport à un même précédent. L'altérité n'existe donc pas en tant qu'altérité absolue (création), mais en tant qu'altérité d'un même qui en détermine donc l'existence. Ainsi en est-il aussi des deux autres figures du temps que sont la finalité et l'implication. Poirier (2003) dira d'ailleurs de la causalité que la cause et l'effet appartiennent à l'ordre du même car « *un ensemble d'éléments A ne peut avoir d'effet(s) sur un ensemble différent d'éléments B qu'à la condition ultime que ces deux ensembles fassent partie d'un ensemble identique qui puisse les mettre en situation d'implication réciproque* ». Cela détermine jusqu'à la notion même de réel, qui est définie dans ce cadre comme la permanence de l'identité. N'est réel pour la philosophie que ce qui est inaltérable dans le temps ou qui suit des lois idéales elles-mêmes ultimement inaltérables (toujours identiques à elles-mêmes). C'est ainsi que Castoriadis nous dit que selon cette ontologie de la détermination, la genèse de l'être humain en général et de la société ne peut être pensée comme une création, une imagination *ex nihilo*, puisqu'une telle chose serait par essence indéterminée (puisque générant des indéterminables). La genèse, c'est ce qui est toujours à-être (pour reprendre le terme de Castoriadis), qui n'est jamais fixe ni identique à elle-même ou à autre chose. Donc, un à-être n'est pas et n'a pas été : il devient continuellement. Nous pouvons comprendre que le fait de devenir sans avoir été entre en contradiction avec la logique ontologique héritée de cette conception déterminante du temps, empêchant du même coup la reconnaissance de l'imagination créatrice. Un à-être est en effet un « déterminé dans le futur », qui ne l'est jamais puisqu'en constante altération. C'est pour cette raison que Castoriadis nous dit que « *La temporalité ne peut être alors que déchéance, ou bien imitation imparfaite de l'éternité (Platon), au mieux indétermination relative des étants corporels en tant que ceux-ci sont affectés de matière (c'est-à-dire d'indéterminable), ou de puissance (en tant qu'inachèvement, possibilité d'être différemment, donc déficit d'être), ou de mouvement* ». La logique de Castoriadis, contre cette conception de la détermination, c'est de partir de la pensée d'un être qui est « autocréation ». Cet être serait une « *puissance d'autoaltération indéterminée en même temps que déterminante* ». Avec ce

postulat de base, l'homme possède un temps permettant à la nouveauté de surgir, et l'histoire trouve une explication de son imprévisibilité et de l'absence de causalité expliquant l'ensemble de son existence. Car en effet, un homme qui possède la faculté imaginative de s'auto-altérer, c'est un homme qui sort des schèmes classiques de la détermination qui ne peuvent expliquer l'imprévisibilité de son vécu. Partant de là, l'histoire telle qu'on la connaît n'est plus un ensemble catégorisable de phénomènes ou d'événements situables dans le temps, mais une création perpétuelle des hommes. Donc, l'histoire ne devrait pas être vue par le prisme réducteur du déterminisme causal, qui ne peut reproduire que la « mêmété du tout », c'est-à-dire reproduction de l'*eidōs*⁵. L'histoire n'est pas une reproduction ni même un glissement à partir de données déjà présentes, elle est autocréation, c'est-à-dire positionnement d'un être ou d'une société donné face à son propre monde, qu'elle se donne avec ses particularités et sa façon d'être-ainsi, sans rapport nécessaire avec le passé. L'histoire résulterait donc d'une évolution non-causale, en tant que « *comportement non pas seulement imprévisible, mais créateur (des individus, des groupes, des classes ou des sociétés entières); non pas comme simple écart relativement à un type existant, mais comme position d'un nouveau type de comportement, comme institution d'une nouvelle règle sociale, comme invention d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme – bref, comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation présente, conclusion qui dépasse les prémisses ou position de nouvelles prémisses* »⁶. Il n'est donc pas possible pour Castoriadis de déduire d'une forme passée de société sa forme actuelle, ou d'une forme présente la forme que la société prendra dans le futur. Cela car il n'y a pas de lien causal entre ce qu'elle a été, et ce qu'elle est à présent. Entre le passé et le présent, s'il y a pu avoir une reproduction ou une altération de Formes déjà présentes, il y a surtout eu *création* de nouvelles Formes, non assimilables aux premières. La société existe d'une certaine façon qui lui est propre et qu'elle a « auto créée », radicalement différente de toutes les autres. C'est toute la différence entre un temps philosophique classique où la détermination impose des catégories absolues et des lois idéales (historiques ou autres) et un temps spécifiquement humain, imaginaire, où la création permet l'imprévisible, lui-même permettant l'émergence de la nouveauté. Ainsi, Si une société A est déterminée d'une telle façon, la société B qu'elle deviendra ne pourra être décrite/comprise à partir des déterminations de A, car elle sera une

⁵ L'*eidōs* est une notion provenant des théories platoniciennes, c'est la réalité/Forme uniquement perceptible par l'intellect, face à l'*eidōnon*, le Simulacre de réalité perceptible par les sens. Dans cette théorie, l'*eidōs* ne peut être altérée, elle conserve sa mêmété en tant que Forme pure, ce qui n'est pas le cas de l'*eidōnon*, car il est dépendant des sens et de l'opinion.

⁶ *Ibid.*, p65

autocréation radicalement différente de la première. C'est la raison pour laquelle il est possible de dire que la société B advient plutôt que provient⁷. Ainsi le temps castoriadien n'est-il pas un temps déterminant, mais un temps imaginaire, car la temporalité se confond dans la puissance créatrice imaginative. Le temps comme création/destruction incessante des formes se résume pour ainsi dire à l'imagination humaine. Cependant, la philosophie classique n'a pas suivi cette conception du temps, et a développé une logique qui lui est propre et que nous allons à présent présenter. Si l'être est déterminé, ou autrement dit, l'étance est déterminité, tout le discours philosophique en découlant sera axé sur les caractères fondamentaux de cette détermination ontologique. C'est de cette logique dont il est fréquemment question dans « *L'institution imaginaire de la société* », que Castoriadis nomme « logique ensidique », qui est une contraction de « logique ensembliste-identitaire ». Le terme « ensembliste » provient de la définition de Cantor, qui voyait les ensembles comme « *une collection en un tout d'objets définis et distincts de notre intuition ou de notre pensée. Ces objets sont appelés les éléments de l'ensemble* ». Cette définition condense, selon Castoriadis, les opérations du « *Legein* », terme grec qu'il utilise pour signifier « pensée logique » ou « raison ». Il représente la manière dont on « dit » le monde en quelque sorte. Il serait en effet impossible de dire le réel sans distinguer les objets qui le composent. Cela suppose qu'il y ait des réalités différentes (des objets distincts) et des relations entre ces réalités permettant de dégager un ensemble cohérent (le réel proprement dit, au bout du compte). C'est de cette conception ensidique que provient, selon l'auteur, la notion de l'égalité entre classe et propriété. Par exemple, « Si je suis un étudiant (classe), j'étudie (propriété) », parallèlement, « si j'étudie (propriété), alors je suis étudiant (classe) ». Cette équivalence entre classe et propriété est précisément la logique ensembliste-identitaire et ce qui détermine la philosophie classique. Pour autant, la thèse de Castoriadis ne constitue pas une négation complète de l'importance de ce mode de pensée, puisqu'il est vu comme constitutif de la possibilité d'existence de la collectivité. Il ne pourrait y avoir de collectivité sociale sans ce « repérage » des objets distincts. Peu importe à vrai dire les significations imaginaires qu'on appose à ces objets⁸, l'important étant que la première opération que l'on réalise pour se représenter le réel est cette distinction entre objets. Il y aurait donc une dimension du réel, nécessaire pour fonder une collectivité, qu'il est toujours possible

⁷ « Provenir » signifiant étymologiquement « dériver, résulter, venir, procéder » tandis qu'« advenir » signifiant « arriver de manière fortuite ».

⁸ Un billet de banque de dix euros et un billet de banque de vingt euros sont tous les deux repérables comme billets de banque, face à tous les autres objets « non billets de banque », indépendamment de leur valeur imaginaire.

d'ensidiser. Castoriadis la décrira comme « *classable sans problème dans des hiérarchies et des juxtapositions ou des croisements de hiérarchie appartenant toujours en tant qu'éléments distincts et défini à des collections repérables, possédant toujours des propriétés suffisantes pour définir des classes, se conformant toujours aux « principes » d'identité et de tiers exclu* »⁹. Ainsi, il faut une strate du réel que l'homme puisse soumettre à la logique ensembliste-identitaire, afin de pouvoir simplement penser. Si cette logique n'est pas critiquée en soi par l'auteur, qui lui attribue au moins le mérite de permettre l'activité intellectuelle de l'homme, il en est tout autre chose de la manière dont elle globalise l'être humain, en lui ôtant sa puissance créatrice, c'est-à-dire la puissance de son imagination. C'est pour cette raison que Castoriadis propose le concept d'imagination radicale en tant que puissance de création acausale, qui s'oppose donc à la logique ensembliste identitaire sensée selon lui occulter le chaos face auquel la pensée se tient quand elle veut parler du monde.

Ce bref aperçu du fondement philosophique de la pensée de Castoriadis concernant l'imagination radicale nous a semblé essentiel pour aborder les notions issues de son travail, ce que nous allons faire à présent.

L'imaginaire radical en tant que tel

Castoriadis donne un sens précis à ce terme, qu'il résume comme : « *Création incessante et essentiellement indéterminée (social historique et psychique) de figures/formes/images à partir desquelles seulement il peut être question de quelque chose* »¹⁰. Ce rôle premier donné à l'imaginaire, nous l'avons vu, est fondamental dans l'œuvre de Castoriadis car il nous permet de penser la société et l'histoire, la société dans l'histoire, donc le social-historique, comme création. La logique héritée ne nous permet, en effet, de ne penser le monde qu'en termes de détermination, c'est-à-dire de reproduction d'un même *eidos* au fil des sociétés. L'histoire est donc une « création immotivée », qui pose des significations premières qui seules nous permettent de lui donner sens. Chaque être (et en corolaire chaque société) pose donc des significations imaginaires propres qui seules permettent de le penser. C'est en cela que l'imaginaire radical est une création indéterminée à partir de laquelle, seulement, il peut être question de quelque chose. Ainsi donc, l'imaginaire est la base de notre capacité à

⁹ Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, p 271

¹⁰ *Ibid.*, p8

instituer de nouvelles Formes¹¹, ce qui est l'essence de l'appréhension du monde et de l'institution des sociétés. L'auteur le sépare en deux aspects : l'imaginaire instituant et l'imaginaire institué. Nicolas Poirier (2003) définira le premier comme « *l'œuvre d'un collectif humain créateur de significations nouvelles qui vient bouleverser les formes historiques existantes* » et le second comme « *non pas l'œuvre créatrice elle-même (« l'instituant ») mais son produit (« l'institué »), soit l'ensemble des institutions qui incarnent et donnent réalité à ces significations.* ». Il n'est pas question de séparer dans la réalité ces deux aspects de l'imaginaire, puisqu'ils cohabitent nécessairement. Il faut en effet un imaginaire instituant pour qu'il y ait imaginaire institué ; le premier créant automatiquement le second. Et le champ dans lequel se situent ces imaginaires, un champ parfaitement indéterminé puisqu'espace de création incessante, est social-historique (altération incessante de la société, indissociable donc du temps imaginaire qu'elle constitue). C'est précisément dans ce champ que les individus de la société considérée vont créer de manière continue (c'est-à-dire modifier sans cesse) les institutions qui fourniront une structure à leur être-collectif, l'identité mouvante de leur collectivité.

L'imaginaire radical et l'imaginaire social instituant

Ces deux aspects de l'imagination sont donc indissociables et s'impliquent mutuellement dans la formation du monde de l'individu et de la société. Castoriadis dira que « *Le siège de cette vis formandi¹² chez l'être humain singulier est l'imagination radicale, c'est-à-dire la dimension déterminante de son âme. Le siège de cette vis en tant qu'imaginaire social instituant est le collectif anonyme et, plus généralement, le champ social-historique.* »¹³. Le champ social-historique est selon Castoriadis le champ d'action indéterminée au sein duquel les hommes créent en les modifiant sans cesse les institutions qui structurent leur être collectif. L'histoire elle-même est donc une union entre l'imaginaire institué (les institutions en tant que telles) et l'imaginaire instituant (la possibilité intrinsèque de l'être humain d'autoaltération de ces mêmes institutions). L'imaginaire radical étant la capacité créatrice de l'être humain, c'est-à-dire la base, l'essence, du pouvoir instituant et auto-altérant. Ainsi, l'imaginaire radical est la base même de l'existence psychique de l'homme, puisqu'il lui permet de donner forme et sens au monde. Pour autant, il ne doit pas faire oublier que la

¹¹ Par « Formes », nous entendons Forme matérielle (mairie, uniforme de police, billet de banque...) et Forme immatérielle (Concept, Loi, valeurs, langage...).

¹² Terme latin signifiant à peu près « puissance créatrice »

¹³ Castoriadis, C., *Fait et à faire*, p.228, cité par Nicolas Poirier, 2003

logique ensidique est à la base de la construction sociale. Ainsi, Castoriadis ne nie pas son importance, mais indique juste qu'elle n'appréhende qu'une « région » du réel et de l'homme, et qu'elle n'est donc que pure relativité. Selon lui, rien n'est déterminé car la détermination implique d'une part que tous les éléments de l'ensemble auquel appartient la chose à déterminer soient connus (comment déterminer quelque chose sans connaître les règles et les autres éléments qui l'entourent ?) et d'autre part que tous les états/moments/propriétés de la chose en question soient également connus. Il donne l'exemple du langage pour expliquer sa conception de l'indétermination. Si nous disons « Pierre est debout » et que nous pensons que cette phrase est déterminée, cela implique de connaître tous les autres états de Pierre (debout, assis, couché, fatigué, heureux, etc.), mais aussi toutes les significations du mot « Pierre ». Par ailleurs, il faut connaître toutes les significations et états de tous les autres termes de cette phrase. Il faut de plus appréhender l'entière virtualité des relations entre tous les termes de la phrase avec l'ensemble des termes de la langue considérée, ainsi qu'entre toutes les significations de tous les termes de la phrase avec ces mêmes termes. Par ailleurs, cela suppose aussi de connaître l'état et les interrelations de toutes les autres langues. Le tout mis en relation avec la conception que chaque individu peut se faire de l'ensemble. La question de savoir si le lien avec toutes les significations du langage (en constante altération) est véritablement connaissable n'est même pas encore abordée que l'impossibilité de la tâche apparaît. Ainsi donc, il n'y a rien de déterminé de manière absolue, il n'y a que des « régions » de détermination, relatives et mouvantes. La logique ensidique est donc absolument nécessaire pour le vivre-ensemble (comment communiquer sans base formelle de langage, sans catégories relatives permettant un sens communément partagé ?), mais absolument insuffisante pour rendre compte de l'être psychique et de la société qu'il institue, puisque ces derniers sont indéterminés et indéterminables, c'est-à-dire tout simplement imaginaires. Nous voyons donc que l'imaginaire radical est une capacité particulièrement complexe à aborder, d'autant plus que le langage implique une logique ensidique (relative, cela dit) pour être transmissible à l'autre. S'il fallait une image pour décrire l'imaginaire radical en tant que tel, ce serait simplement la métaphore d'un magma, dont les strates de significations se recouvrent les unes les autres dans des remous incessants et indéterminés. L'imaginaire radical serait précisément la force qui permet ces remous, permettant du même coup une création incessante de nouvelles significations (psychiques tout comme sociales). Bien entendu, il est impossible de le voir, de le penser ni même de l'aborder, puisqu'imaginer

un imaginaire suppose qu'on le dénature par l'opération même d'imagination¹⁴. Cependant, il est possible de voir dans quelle mesure il permet d'instituer des significations. En dehors de la régionalité du sens, sur laquelle nous reviendrons, cela suppose de définir clairement ce que nous entendons par « signification ». Ces dernières, sous la plume de Castoriadis, prennent le nom précis de « significations imaginaires », auquel l'auteur affixe le terme de « sociales » lorsqu'elles concernent la société elle-même plutôt que les individus.

b. La signification imaginaire sociale

Une petite synthèse et une précision des notions précédemment abordées s'imposent ici afin de poser le concept de signification selon Castoriadis. Il a été observé que l'imaginaire radical se situe dans une vision de l'homme et des sociétés comme à-être, comme « *altérité et origination perpétuelle d'altérité* » (Castoriadis, 1975). L'auteur nous dit aussi que l'imaginaire radical figure et est figurant, au sens de « *création d'images qui sont ce qu'elles sont et telles qu'elles sont comme figuration ou présentification de significations ou de sens* » (*ibid.*). Cette radicalité de l'imaginaire concerne tout aussi bien l'homme (vu comme une unité tensive « psyché/soma ») que la société (vue comme sociale-historique, donc comme société s'auto-altérant). Pour l'homme, il prend le nom d'imagination radicale, qui est « position/création », c'est-à-dire faire-être qui prend la forme d'un « *flux représentatif/affectif/intentionnel* ». Il s'agit donc ici d'une présentification et d'une figuration du sens constituant le représenté et le dire. Pour la société, il se nomme « imaginaire social » (ou encore « société instituant ») et représente la « position/création » du collectif anonyme qui reçoit et altère ce qui était institué auparavant¹⁵. Il s'agit ici des significations imaginaires sociales mais aussi des institutions en tant que telles. Pour cette raison, l'institution de la société et de l'homme « *est chaque fois l'institution d'un magma de significations* ». Cela n'est possible que dans et par l'instrumentation de ce champ magmatique par deux institutions présentées comme fondamentales. Celles-ci sont le *legein* (dire/représenté social) et le *teukhein* (« faire social »), c'est-à-dire ce qui permet l'organisation ensidique de la représentation et de l'action. Bien entendu, le dire et le faire sociaux sont inhérents l'un à l'autre, réciproquement impliqués car en coexistence. Castoriadis les dit « *partout denses dans le faire et le dire/représenté social* » (*ibid.*), c'est-à-dire qu'une « *indéfinité d'éléments*

¹⁴ Ce serait comme considérer que décrire une langue équivaut à décrire ce qui constitue sa possibilité d'existence, c'est-à-dire dire confondre le « produit » avec le « producteur ».

¹⁵ Comme l'homme reçoit et altère ce qui était dit et représenté avant dans sa psyché, par et pour elle-même.

ensemblistes-identitaires » se trouvent à proximité (aussi minime soit-elle) des représentations et des significations. Ces deux institutions du *legein* et du *teukhein* sont engendrées par l'imaginaire social par « prélèvement » dans le magma de significations imaginaires, tout en étant la condition même de son existence. Ceci étant posé, il est désormais possible de définir le terme de « signification imaginaire ». Pour l'auteur, une « signification » peut être une signification du réel (relative à un perçu), une signification du rationnel (relative à une organisation ensidique) ou une signification imaginaire. Elle est généralement les trois à la fois, bien que ces trois pôles doivent être distingués. Les significations imaginaires sont « *relativement indépendantes des signifiants qui les portent* » et « *jouent un rôle dans le choix et dans l'organisation de ces signifiants* »¹⁶. Si les significations du réel et du rationnel se comprennent –au moins partiellement- intuitivement, il n'en est pas de même avec celles de l'imaginaire. Pour exemplifier ce type de signification, Castoriadis parle de « Dieu ». « Dieu » n'est pas une signification du réel dans la mesure où il n'est pas à proprement parler « perceptible dans la réalité ». Il n'est pas plus une signification du rationnel puisqu'il en défie la logique ensidique (en étant indéterminé et indéterminable). Quant au symbolisme, il est ici inopérant car ce n'est pas un symbole mais un signifié auquel se réfèrent tout un ensemble de symboles (icônes, objets saints, etc.). Cette signification n'est donc repérable que par les symboles qui la visent et parce qu'elle les donne comme symboles ; elle est donc une signification imaginaire. Cela signifie qu'elle ne fait pas partie de la première strate naturelle du monde (le perçu) tout comme elle ne peut être insérée dans une logique ensembliste-identitaire (le rationnel). Elle est ce qui fait que les symboles sont des symboles, elle organise le fonctionnement et la perception même de ces symboles comme symboles (existerait-il une église comme église sans l'idée de Dieu ?) tout comme elle est organisée et signifiée par eux (l'église génère une certaine vision de Dieu¹⁷). Elle est donc signification imaginaire sociale dite « centrale ». Au même titre qu'est une signification imaginaire sociale centrale le terme de « capitalisme », puisqu'il génère des symboles qui se réfèrent à lui sans pour autant qu'il y soit réductible. Ces significations centrales sont consubstantielles à des significations imaginaires secondes. Celles-ci ne sont pas secondaires, mineures ou moins importantes que les significations imaginaires centrales, mais simplement organisées par elle tout en l'organisant. Ainsi en est-il de « entreprise » vis-à-vis de « capitalisme » ou encore de « banque » vis-à-vis de « Economie ». L'entreprise est en effet une notion qui ne peut exister

¹⁶ Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, pp 211.

¹⁷ Le dieu « juge » des églises apocalyptiques n'est pas le dieu « prescripteur » des églises adventistes par exemple.

que dans un champ capitaliste mais, par son action, elle génère une certaine image du capitalisme. Ainsi, chaque être et chaque société se donne un monde (une « image » du monde naturel, nous dit Castoriadis) en tentant d'en faire un « ensemble signifiant ». Cet être-soi et cet être-collectif, même s'ils apparaissent dans notre société capitaliste comme rationnels, trouvent leur source dans un imaginaire donnant sens à ce que l'auteur nomme « magma ». Une autre façon de « dire » le magma est de l'imaginer sous forme d'un flux et reflux constant, à partir duquel il est possible de créer une indéfinité de logiques ensidiques (sans que le regroupement de ces logiques puisse nous permettre de retrouver le magma lui-même). A présent que le concept de signification est posé (dans ses trois pôles), il apparaît clairement possible de dire que la signification ne peut être que « régionalité ». Portée par une organisation ensidique qui lui est propre en vue de donner sens au monde pour un individu ou une société donné, elle ne peut concerner que cet individu ou cette société, à ce moment précis, dans ce contexte-ci, etc., le tout en constante altération. De plus, il est impossible de se défaire de cette régionalité car cela reviendrait à saisir la signification dans sa dimension imaginaire, ce qui est d'une part impensable (puisque un imaginaire imaginé n'est plus un imaginaire) ; et quand bien même cela le serait-il, la signification n'en serait plus une dans la mesure où le langage (ensidique par nature, oserait-on dire) ne serait plus, et avec lui serait pulvérisé le concept même de signifiant/signifié, et donc tout espoir de penser la représentation ou de la transmettre à autrui¹⁸.

c. Le projet d'autonomie de Castoriadis

Le projet d'autonomie de Castoriadis est très succinctement présenté ici car l'ontologie qu'il suppose éclaire la notion d'imaginaire radical en permettant une meilleure compréhension de ses implications psychiques.

Ce projet d'autonomie ne peut être séparé de la création d'une nouvelle ontologie de l'être, définie non plus par la logique ensidique mais par l'imagination radicale. Cette « ontologie de l'être-imaginaire », nous allons la présenter maintenant.

¹⁸ « *Détruire la logique ensidique, c'est détruire le langage* », Castoriadis, 1975.

L'ontologie imaginaire de l'être

Nous l'avons constaté, implicitement, toute la théorisation de Castoriadis s'appuie sur la reconnaissance de l'indétermination du sens du mot « être ». Il est impossible de déterminer ce que « être » veut dire, dans la mesure où l'homme lui-même est toujours un à-être, pris dans un champ d'indétermination où le temps et l'imagination se confondent dans une imprévisibilité radicale. C'est pour cette raison, selon l'auteur, que l'imagination radicale est centrale : elle permet des régionalités déterminées de sens qui stabilise le chaos sans fond que constituerait sans elle le monde pour un être humain ; tout comme elles permettent continuellement l'émergence de nouvelles formes et significations issues de ce chaos. Partant de cette conception de l'imagination radicale, Castoriadis en vient à fonder une ontologie de l'être-imaginaire. La logique ensidique crée un sens particulier où l'être humain donne forme à ce qui l'entoure *via* des catégories qui se veulent (toutefois sans l'être) universelles et déterminées, mais elle crée surtout une vision univoque de l'être humain. Être humain, « être », c'est s'insérer dans la logique déterminante. C'est cette aporie de la philosophie classique que l'auteur a critiquée, et c'est à partir de la notion de régionalité des représentations qu'il lui a opposée qu'il a fondé son ontologie, justement sur le caractère multivoque de l'être humain. Selon lui, l'être humain se dit de maintes façons, « est » de maintes façons, et tous ses étants se regroupent en plusieurs strates. Ces strates coexistent de manière contradictoire (mais cohérente) dans un champ que Castoriadis nomme magmatique. Ce n'est pas un système organisé à partir duquel on pourrait déduire des propriétés de tels éléments les propriétés d'autres éléments, mais un magma mouvant où des logiques différentes –contradictoires ou non- coexistent en même temps, fondant non pas des êtres (substantif) mais des modes d'être radicalement différents. Nous pouvons extraire des propriétés d'un magma, mais quand bien même regrouperions-nous les propriétés extraites, nous n'arriverions pas à reformer le magma lui-même, déclare Castoriadis.

- L'être-vivant

Au sein du flux chaotique (c'est-à-dire le monde tel qu'il se présente dans toute son hétérogénéité et indétermination) émerge en premier lieu le « pour-soi ». Loin d'être un appareil psychique ayant conscience de lui-même, c'est un terme que Castoriadis emploie pour désigner la manière dont chaque être vivant se constitue son propre monde. C'est tout simplement la capacité, la puissance, de transformer les phénoménalités en événements. Cela

revient à dire que face à un monde étranger, l'être-vivant se constitue un mode d'être qui lui permet, *via* l'imagination en tant que puissance de transformation, de rendre présent à lui-même ce qui se déroule à l'extérieur de lui. L'imagination est donc vue ici comme une capacité d'organisation du monde, le stabilisant *a minima* pour l'être-vivant qui se l'approprie.

- L'être-psychique

Le mode d'être-vivant est rigide, fondé qu'il est sur une logique stricte d'autoconservation et de perpétuation de l'espèce. Ce niveau de pour-soi est spécifiquement organique et constitue une manière de constitution du vivant au sein du monde. Par définition, il est clôturé, c'est-à-dire que modifier la constitution du vivant, c'est le détruire du même coup. Cette clôture trouve sa limite avec l'apparition de l'être humain, qui substitue au plaisir organique un plaisir de type représentatif. L'être humain recherche en effet la représentation pour le simple plaisir de la trouver, sans lien avec sa conservation. Ainsi en est-il de la déliaison de la sexualité d'avec la procréation ou la gestion des conflits de groupes, tout comme le plaisir de la représentation de la sexualité, pour lui-même et non nécessairement en vue d'un acte physique prochain. Il y a donc absence de fonctionnalité dans ce mode d'être-psychique, ce qui développe une autonomisation de l'imagination. L'être-psychique est en effet un mode d'être produisant un flux d'images sans fin, spontanées et non assignables à des buts précis, permettant au désir d'apparaître. L'imagination radicale, dans ce mode d'être, substitue à la satisfaction animale (organique), une satisfaction psychique de type hallucinatoire. C'est grâce à cette imagination radicale déployée que l'accession au langage est possible, par l'hallucination psychique permettant de « *voir dans quelque chose précisément ce qui n'y est pas* ». Ainsi, lorsqu'on prononce le mot « bateau », celui-ci n'est pas que six lettres, mais provoque la représentation mentale d'un véhicule marin. C'est la même chose, selon Castoriadis, qu'un nourrisson hallucinant le sein de sa mère et en jouissant malgré son absence. Quelque part, il s'agit de la *phantasia* aristotélicienne évoquée précédemment. Castoriadis parle de psyché originaire dans ce mode d'être, où, à la suite du narcissisme primaire freudien, il déclare qu'il s'agit d'un être-psychique où le nourrisson n'est pas une partie du monde, mais le monde lui-même. C'est un mode d'être totalement égocentré, une « monade psychique originaire arationnelle » où l'inconscient ne s'adapte pas au monde ni même ne tente de se l'approprier : il en modifie les représentations dans un but de plaisir. Nous retrouvons ici la logique freudienne de la pensée magique, mais cette fois, Castoriadis

nous parle d'une toute-puissance *réelle* dans la mesure où il y a effectivement capacité imaginative de modifier le monde (qui n'est autre que nous-mêmes). Cet être-psychique est donc radicalement imaginatif, monadique, mais aussi absolument incapable de survivre. En effet, il faut l'intervention du social, de la société, pour que cette psyché originaire trouve le moyen de faire exister l'autre, et d'apposer des limites à la toute-puissance du désir. C'est là le rôle de l'institution sociale, de lutter contre cette toute-puissance psychotique. Castoriadis dira qu' « *il faut toujours, sans lui demander un avis qu'il ne peut pas donner, arracher le nouveau-né à son monde, lui imposer –sous peine de psychose- le renoncement à sa toute-puissance imaginaire, la reconnaissance du désir d'autrui comme aussi légitime que le sien, lui apprendre qu'il ne peut pas faire signifier aux mots ce qu'il voudrait qu'ils signifient, le faire accéder au monde tout court, au monde social et au monde des significations comme monde de tous et de personne* »¹⁹. L'institution sociale doit donc humaniser un nourrisson à ce moment inapte à la survie car dans un monde d'être-psyché monadique. C'est là le rôle fondamental des significations imaginaires sociales, qui donnent sens au réel et permettent l'accession au monde à partir de l'être-psyché. C'est aussi ce qui explique le concept d'imagination radicale, puisque ce monde (de type présocial donc) ne peut jamais être complètement oblitéré par la société, qui vit donc sous la menace constante et effective d'une modification de ses significations imaginaires par une psyché jamais totalement soumise.

- L'être-social-historique

Donc, le mode d'être-psychique se trouve confronté à une double influence au sein de sa prise en charge par l'institution sociale. D'une part, placé dans le champ social-historique, il subit l'imaginaire institué (qu'il soit en accord avec lui ou en contestation), et d'autre part l'imaginaire social instituant, dont il fait partie au même titre que les autres. Il devient donc mode d'être-social-historique, c'est-à-dire placé dans un champ où des institutions incarnent des significations imaginaires, dans un processus d'autoaltération constant. Et c'est bien ici que se situent les notions de significations imaginaires sociales et de création/destruction. En effet, l'être-social-historique se situe dans un magma de significations toujours mouvant, qui lui permet de délimiter des régionalités de sens, certes, mais surtout de créer ses propres

¹⁹ Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, 1975, p 453

représentations, entrant en résonance avec celles des autres, désormais prises en compte. C'est ce qui permet à Castoriadis de dire que la société est création, ce qui implique donc qu'elle est aussi autoaltération, modification d'elle-même par elle-même et pour elle-même, radicalement hétérogène et différente de ce qu'elle a été et de ce qu'elle deviendra, et de toutes les autres sociétés, passées, présentes ou futures. C'est ce mode d'être-social-historique qui permet de dire que l'histoire n'est pas continuum mais altérité radicale.

- L'être sujet

Comme nous l'avons précisé, chaque strate exposée ici n'est ni autonome, ni séparée des autres. C'est dans un magma que l'être-vivant, l'être-psychique et l'être-social-historique se réunissent en une totalité contradictoire, formée d'un ensemble de processus et d'opérations distinctes les uns des autres. Poirier (2003) nous dit que chaque mode d'être suit une logique de clôture. Ainsi, l'être vivant se clôture sur lui-même pour garder sa constitution vivante, et l'être psychique se replie dans une logique monadique où seul lui existe, confondu avec le monde. Chaque mode d'être se voit forcé de briser cette clôture par une autre strate. Ainsi l'être-vivant est obligé de se représenter l'autre pour pouvoir s'en différencier, donnant lieu à l'être-psychique « hallucinatoire », qui sera lui-même perturbé dans sa visée monadique par l'être-social-historique et sa prise en compte des significations imaginaires sociales imposant l'existence de l'autre. L'être-sujet représente le bris de la clôture de l'être-social-historique dans la mesure où les sociétés dites « hétéronomes » *« créent certes leurs propres institutions et significations, mais occultent cette autocréation, en l'imputant à une source extra-sociale, extérieure en tout cas à l'activité effective de la collectivité effectivement existante : les ancêtres, les héros, les dieux, les lois de l'histoire ou du marché. Dans ces sociétés hétéronomes, l'institution de la société a lieu dans la clôture du sens. Toutes les questions formulables par la société considérée peuvent trouver leur réponse dans des significations imaginaires et celles qui ne le peuvent pas sont non tellement interdites que mentalement et psychologiquement impossibles pour les membres de la société »*²⁰. Cette situation n'a été brisée que deux fois selon l'auteur : lors de la création de la politique, qui remet en question l'institution sociale et les lois, et lors de la création de la philosophie, qui fait de même avec

²⁰ Castoriadis, C., *La montée de l'insignifiance*, p224

les représentations socialement admises²¹. L'être-sujet est ce mode d'être de rupture, où la réflexivité prend le pas sur la société, et où l'individu est capable de se prendre lui-même comme objet de son raisonnement, sans pour autant s'objectiver. C'est le stade du pour-soi réflexif de Castoriadis, qui présuppose une imagination radicale. Cette imagination est sensée permettre à l'individu de « voir ce que le pour-soi ne voit jamais », selon Poirier, c'est-à-dire « *soi-même, au sens où je me pose, « moi », en tant que je suis moi et en même temps en tant que je suis autre que moi, en tant surtout que je pourrais être autre chose que ce que je suis actuellement.* ». C'est l'imaginaire comme puissance explicite et non plus implicite qui constitue ce mode d'être, définie par sa capacité à s'auto-instituer en toute conscience.

C'est ce mode d'être, cette rupture de la clôture sociale-historique qui constitue le projet d'autonomie de Castoriadis, au sens où c'est une accession à une autoposition de l'être, à la reconnaissance d'une société où la démocratie prend tout son sens, à savoir la capacité des individus à s'auto-légiférer mais surtout à s'auto-instituer, ; c'est-à-dire à interroger les significations sociales imaginaires, et à en modifier le noyau en toute conscience.

²¹ Bien que le « recouvrement » de l'imaginaire radical dans la philosophie (selon l'auteur) par la logique ensidique, occultant du même coup le chaos auquel il donne forme, soit tout aussi vrai pour la politique (voir la critique du marxisme comme du capitalisme par l'auteur).