

Le rôle de l'imaginaire social dans la constitution et le changement du social-historique

L'espoir de Cornélius Castoriadis

par Lóránt Kicsák

...l'émergence de nouvelles institutions et de nouvelles façons de vivre, n'est pas une „découverte”, c'est une constitution active¹

Il n'est pas sans morale d'évoquer le passage de l'écrit intitulé *Psyché. L'invention de l'autre* de Jacques Derrida² où il perçoit le désir et la promesse de l'invention comme une caractéristique importante de notre époque, qui pourrait être démontrée aussi par les titres d'ouvrages parus récemment. Derrida, en profitant du double génitif de l'expression, nous laisse penser à la fois au désir et à la promesse qui visent le neuf et qui en résultent. A ce point de ses analyses, il avait déjà éclairé qu'en disant (en français) „invention”, on ne considérait plus le sens ayant existé mais disparu depuis longtemps de l'acception quotidienne du mot, celui qui se réfère simplement au fait de retrouver, à la simple découverte de quelque chose qui a été toujours déjà là où on le trouve ou le retrouve. Ce sens disparu ne peut nous paraître étrange que de première vue, car il est d'ailleurs en accord avec la structure phénoménale et phénoménologique de l'invention qui

vient à *trouver* pour la première fois. Toute l'équivoque [du mot et donc du phénomène de l'invention – L.K.], se reporte sur le mot «trouver». Trouver, c'est inventer quand l'expérience du trouver a lieu pour la première fois. Événement sans précédent dont la nouveauté peut être ou bien celle de la chose trouvée (inventée)[...]; ou bien l'acte [...] du «trouver» ou du «découvrir»...

L'exemple pour le premier sens, seul connu aujourd'hui, peut être „un dispositif technique qui n'existait pas auparavant: l'imprimerie, un vaccin, une forme musicale, une institution – bonne ou mauvaise –, un engin de télécommunication ou de destruction à distance, etc.” Pour le deuxième, „l'invention de la Croix – par Hélène, la mère de l'empereur de Constantin, à Jérusalem en 326 – ou l'Invention du corps de saint Marc, du Tintoret”, événements appelés „invention” seulement dans le sens „maintenant vieilli” du mot.³ Car si nous disons aujourd'hui „invention”, ses critères se donnent de cette sorte: est inventeur celui qui invente pour la

¹ Cornélius Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975. 200–201.

² Jacques Derrida: *Psyché. L'invention de l'autre*. In Derrida: *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris, Galilée, 1987. t. I. 11–63.

³ Jacques Derrida: *Psyché. L'invention de l'autre*. 35.

première fois une chose nouvelle jusque-là inexistante, où le simple fait de retrouver quelque chose d'existant (de prédonné sous la même forme) ne peut pas être pris en considération. (Le critère minimal doit être un nouvel arrangement, une nouvelle disposition des données, d'où l'invention conçue comme la découverte de nouvelles formes.)

Mais Derrida ne s'arrête pas là, il attire notre attention sur un certain élargissement du sens de l'invention. De nos jours, on désire entendre par invention – au-delà du simple trouver et au-delà même du découvrir – l'invention d'un *absolument* neuf et autre. Et le désir contemporain de l'invention ne vise même pas à découvrir de nouvelles *choses* (dans un des ordres cristallisés et autorisés à partir de la modernité: celui de l'invention technique et celui de l'invention fabuleuse) mais il aspire à inventer *tout un monde tout neuf* qui porte l'espoir et la promesse d'une toute nouvelle et autre vie. Comme si l'invention véritable ne se contentait pas de moins. „Inventer non pas ceci ou cela, telle *tekhné* ou telle fable, mais inventer le monde, un monde; non pas l'Amérique, le Nouveau Monde, mais un monde nouveau, un autre habitat, un autre homme, un autre désir même, etc.”⁴ Ce serait avant tout un monde où les conditions, les critères et les programmes de l'invention seront brisés.⁵ Et c'est quand on veut exprimer son désir pour ce monde neuf et autre que „le mot d'invention s'impose, plus vite et plus fréquemment que d'autres mots voisins (découvrir, créer, imaginer, produire, instituer, etc.)”.⁶

Dans la suite, Derrida établira une constellation évidente, quasi naturelle, entre le désir d'un nouveau monde et le désir de la déconstruction. Comme s'il voulait expliciter par là que la *possibilité* de l'émergence du nouveau réside en la déconstruction d'ordres établis, que seule la déconstruction – comme travail déconstructeur et plus généralement comme la mise en œuvre d'un ethos – puisse laisser émerger quelque chose de neuf et d'autre.

...ce désir d'invention, qui va jusqu'à rêver d'inventer un nouveau désir, reste contemporain, certes, d'une expérience de fatigue, d'épuisement, d'exhaustion mais accompagne aussi un désir de déconstruction, allant jusqu'à lever l'apparente contradiction qu'il pourrait y avoir entre déconstruction et invention.⁷

⁴ Jacques Derrida: Psyché. L'invention de l'autre. 34.

⁵ Et si nous voulons vite situer les intentions de la déconstruction derridienne, à l'esprit de ses méditations par rapport à l'invention et à ce désir d'invention d'aujourd'hui, nous devons constater que le renversement des ordres offerts à l'invention serait à la fois condition et conséquence de l'invention.

⁶ Jacques Derrida: Psyché. L'invention de l'autre. 34–35.

⁷ Jacques Derida: Psyché. L'inventions de l'autre. 35.

La fatigue résulte de l'épuisement de la capacité du renouvellement du monde contemporain. A l'origine de cette crise de la fin du vingtième siècle on voit toujours l'autoréproduction de la crise spirituelle, l'aliénation de l'esprit qui ne peut être dépassée que dans le cas où l'esprit se reconnaît dans sa tâche de donateur de sens du monde. Et, comme Husserl le rappelle vers la fin de *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, après la Grande Guerre, ce sont la fatigue et l'épuisement qui menacent sa résurrection, la prise et l'accomplissement de sa vocation.⁸

C'est dans cette attente et désir exacerbés pour un nouveau monde et une nouvelle vie, dans cette exaltation (classiquement) utopique que Derrida ébranle ses auditeurs et ses lecteurs. En mettant en relief les verbes latins *invenire/venire* à peine entendus dans le mot d'invention, il nous encourage à repenser la relation de l'invention à l'avenir, à l'invention d'un avenir, à partir de la *convention*, du *venir*, de la *venue*, de l'*avènement*, de l'*événement*, de l'*aventure* et du *viens!*. Contrairement à ce qui unifie la pensée théorique et la pensée courante à l'égard de l'idée, notamment que l'invention serait l'initiative d'un sujet humain, individuel ou collectif (rôle renforcé par les politiques de l'invention contemporaines), Derrida la comprend comme la venue et l'avènement non forcés du neuf et de l'autre. Ce qui arrive comme un événement auquel nous ne pouvons que nous préparer en ayant la disposition de le laisser venir et de lui donner lieu en créant – par la déconstruction de conventions et d'institutions – une situation où le venant et l'avenir même peuvent arriver, en nous engageant donc dans l'aventure de la critique et de la donation de sens, qui s'entraîne dans l'incalculabilité et dans l'indécidabilité.

Ces mêmes pensées, enchâssées dans des contextes bien pareils et sous des formes à peine différentes, se trouvent aussi dans les travaux de Castoriadis. La crise du monde contemporain résulte, chez lui aussi, de l'épuisement de la capacité de renouvellement des sociétés modernes, et il pourrait se mettre d'accord avec Derrida dans ce que l'on pourrait réussir à dépasser la lassitude par le questionnement des ordres établis et par la *création* de

⁸ „La crise de l'existence européenne n'a que deux issues : soit la décadence de l'Europe devenant étrangère à son propre sens vital et rationnel, la chute dans l'hostilité à l'esprit et dans la barbarie; soit la renaissance de l'Europe à partir de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmonte définitivement le naturalisme. *Le plus grand danger pour l'Europe est la lassitude*. Luttons avec tout notre zèle contre ce danger des dangers, en bons Européens que n'effraye pas même un combat infini et, de l'embrassement anéantissant de l'incroyance, du feu se consumant du désespoir devant la mission humanitaire de l'Occident, des cendres de la grande lassitude, le phénix d'une intériorité de vie et d'une spiritualité nouvelles ressuscitera, gage d'un avenir humain grand et lointain : car seul l'esprit est immortel.” Edmund Husserl: *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz. La Gaya Scienza, © mars 2012. 115. http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/husserl_depraz.pdf. (Je souligne - L.K.)

nouvelles formes qui entraîneraient de „nouvelles façons de vivre” (Castoriadis), „de nouveaux modes d’existence, de nouvelles manières d’appréhender, de projeter ou d’habiter le monde” (Derrida). Et pour cela nous avons besoin de reformuler notre rapport à l’avenir. Les deux penseurs font des efforts pour ébranler le système de certaines conventions modernes qui assurent une invention forcée et programmée. Pourtant là, Derrida reste plus vigilant à ce que Castoriadis met en évidence, il déconstruirait certainement ce qui fait dire à Castoriadis que, au-delà de toute découverte, l’invention véritable est création, produit des forces subjectives créatrices.

Nous accentuons cette parenté entre eux sans pouvoir la justifier par des références explicites. De la part de Derrida nous trouvons un silence parlant, tandis que Castoriadis rejette austèrement, sans prononcer le nom de Derrida, les tendances destructrices et déconstructrices dominant la vie intellectuelle française.⁹ Mais nous ne voulons pas ici mettre en évidence de lignes de filiation (bien qu’il soit difficile de lire l’un sans penser à l’autre; et parfois nous allons faire quelques brèves allusions à des points communs). Dans ce qui suit, nous proposons de présenter les traits fondamentaux de la pensée de Castoriadis, en mettant au centre ce qu’il dit de l’invention et de la création comme seule chance du renouvellement du social-historique (de la sphère, de la vie, de la réalité social-historique).

La politique révolutionnaire et le projet d’autonomie

Mais par où commencer la présentation de Castoriadis, vue son œuvre - le moins qu’on puisse en dire - robuste, dont le trait caractéristique, à partir de *L’institution imaginaire de la société* est moins le développement que la répétition (auto)suggestive (ce qui marquera notre écrit aussi), et dont les sujets variés et leur retraitement répétitif rendent en principe impossible de la considérer cohérente et de la présenter par des fils conducteurs?

⁹ Avec, ajoutons-le tout de suite, l’élucidation de l’arrière-plan théorique de ce rejet: les bases du social-historique qui se trouvent au centre de ses analyses sont en bloc et en partie irréductibles et comme telles décomposables, telles sont les significations imaginaires sociales et avant tout la relation même de signification. Ce sont celles qui fondent les institutions et le processus de l’institutionnalisation. Si elles se décomposent quand même – ou bien par l’épanouissement des forces créatrices qui mène à la dévalorisation des institutions, à l’aliénation et ainsi à la crise de la société, ou bien par une intervention théorique qui les décompose en cherchant à déterminer leur origine à l’intention de les justifier ou de les critiquer – ce sont tous également signes de la crise.

On pourrait peut-être commencer par là où il veut commencer lui-même quelque chose de neuf et il entre en scène comme créateur d'un nouveau sens, notamment du „sens véritablement nouveau que doivent avoir les mots «politique révolutionnaire»”.

Ce sens véritablement nouveau – ce que l'on doit lire aussi, après ses odyssées théoriques dans les labyrinthes de la révolution marxiste et trotskiste, comme son *véritable* sens – ne peut émerger que si on réussit, par la critique des sens dominants, à créer de nouvelles significations. La nouveauté de la „politique révolutionnaire” ne réside pas en ce que ces mots désignent ou décrivent mais en ce qu'ils prescrivent, en les actes mêmes que nous devons accomplir si nous voulons répondre à leur véritable sens. La véritable politique révolutionnaire ne peut pas se contenter de rester une théorie de la révolution (une politologie, un savoir ou une doctrine de et sur le/la politique), elle nous exige une attitude qui comprend l'activité théorique comme pratique qui, par des pensées et des mots, intervient efficacement dans le domaine dont elle parle.

Voici donc le lieu choisi:

Nous voyons ici que la crise de la société moderne n'est pas sans issue. Elle contient les germes du nouveau, qui dès maintenant est en train d'émerger. Mais le nouveau ne prévaudra pas automatiquement. Son émergence s'appuiera sur les actions des gens dans la société, sur leur résistance et sur leur lutte permanente et sur leur activité souvent non consciente. Mais le nouveau ne se complètera pas, ne pourra pas s'établir comme un nouveau système social, comme un type nouveau de vie sociale, s'il ne devient pas, à un certain étape, l'objet d'une activité *consciente*, d'une action *consciente* de la masse des gens. Pour nous, aider cette action consciente à commencer, et l'aider à se développer chaque fois qu'elles se manifeste, c'est le sens véritablement nouveau que doivent avoir les mots «politique révolutionnaire».¹⁰

Ce sont les phrases closant le dernier texte, intitulé *La crise du monde moderne* (1965), du recueil *Capitalisme moderne et révolution* paru en 1979. Elles témoignent que Castoriadis insiste sur la nécessité de rompre avec la conception de révolution de Marx et des marxistes, enracinée dans la pensée théorique et même dans l'opinion publique. Cela n'aurait d'importance ni en soi ni en perspective historique (nombreux sont ceux qui ont fait cette

¹⁰ Cornélius Castoriadis: *Capitalisme moderne et révolution*, Paris, Inédit, 1979. t. II. 316.

rupture), si nous ne savions pas qu'à cette époque Castoriadis entreprenne des investigations théoriques qui l'aideront à prévaloir ses exigences dans et par sa pratique scientifique.

Dans *L'institution imaginaire de la société* (1975), dont la préface nomme la création la première des idées mères dans la lecture juste du monde social-historique, il met à jour quel rôle jouent l'*imaginaire social* et ses produits, les *significations imaginaires sociales* dans la dynamique de la *société (auto)instituyente* et dans la *société instituée*. Ces notions rien moins qu'évidentes et de première vue plutôt obscures transmettent la pensée que les significations qui „donnent un sens à la vie, à l'activité, aux choix, à la mort des humains comme au monde qu'elles créent et dans lequel les humains doivent vivre et mourir” sont des *créations* originaires, spontanées et immotivées de la société qu'elle institue dans des processus qui lui sont propres.¹¹ Bien que ce soit valable pour tout sens et toute signification, ce qui rend ces créations sociales singulières, c'est ce qu'elles sont *imaginaires* et „ne correspondent pas à et ne sont pas épuisées par des références à des éléments «rationnels» ou «réels»”. Sans devenir par là de simples phantasmes individuels flottant dans le néant, elles portent en elles quelque chose d'autre et de plus qui se prévaut effectivement au niveau social „parce qu'elles n'existent qu'en étant instituées et participées par un collectif impersonnel et anonyme.”¹² Par exemple, et ce n'en est pas qu'un parmi d'autres:

Dieu, le Dieu des religions monothéistes, est une signification imaginaire sociale, portée par une foule d'institutions – telles que l'Église. Mais le sont aussi les dieux des religions polythéistes ou les héros fondateurs, les totems, les tabous, les fétiches, etc. Lorsque nous parlons de l'État, il s'agit d'une institution animée par des significations imaginaires. De même le capital, la marchandise (le „hiéroglyphe social” de Marx), l'intérêt, etc.¹³

On devrait reconnaître, malgré ce que disent la philosophie et la science, „le fait fondamental que l'on ne peut «expliquer» ni la naissance de la société ni les évolutions de

¹¹ „Ce sont ces significations qui donnent un sens – sens imaginaire, dans l'acception profonde du terme, à savoir création spontanée et immotivée de l'humanité – à la vie, à l'activité, aux choix, à la mort des humains comme au monde qu'elles créent et dans lequel les humains doivent vivre et mourir.” Cornélius Castoriadis: *La démocratie comme procédure et comme régime*. In: C. Castoriadis: *La montée de l'insignifiance*. Les carrefours du labyrinthe IV. Paris, Seuil, 1996. 223.

¹² „J'appelle ces significations imaginaires parce qu'elles ne correspondent pas à et ne sont pas épuisées par des références à des éléments «rationnels» ou «réels», et parce qu'elles sont posées par *création*. Et je les appelle sociales parce qu'elles n'existent qu'en étant instituées et participées par un collectif impersonnel et anonyme.” Cornélius Castoriadis: *Domaines de l'homme*. Les carrefours du labyrinthe 2. Paris, Seuil, 1999. 225.

¹³ Cornélius Castoriadis: *Imaginaire et imagination au carrefour*. In: C. Castoriadis: *Figures du pensable*. Les carrefours du labyrinthe VI., Paris, Seuil, 1999. 95.

l'histoire par des facteurs naturels, biologiques ou autres, pas plus que par une activité «rationnelle» d'un être «rationnel» (l'homme).¹⁴ Faute de cette évidence, on risquera d'attribuer et de marquer un *sens* erroné à la politique révolutionnaire: au fond des sociétés humaines, on présupposera des facteurs (éléments et causes) naturels, fonctionnels ou rationnels, et ainsi espérera-t-on d'y induire des changements par leur modification (par la modification donc de faits naturels, objectifs et rationnels. Ce qui montre tout de suite à la fois le caractère contradictoire de toute entreprise révolutionnaire – comment et pourquoi changer des faits naturels, objectifs et rationnels? –, et, ce qui s'y attache étroitement, la nécessité des démarches violentes dont la légitimité est justifiée par cette hypothèse erronée). Tels universaux sociaux n'existent pas, ou même si on en découvre, ils ne représenteraient pas la singularité des sociétés, leur hétérogénéité synchronique et diachronique, c'est-à-dire historico-culturelle, mais leur homogénéité sans historicité. En reconnaissant la stérilité des explications rationnelles et fonctionnelles des changements historiques, nous nous trouvons tout d'un coup devant la découverte de l'imaginaire social instituant et institué comme „une puissance de création, une *vis formandi* immanente aux collectivités humaines comme aux êtres humains singuliers”.¹⁵

L'activité créatrice manifestée par l'émergence continue de nouvelles significations, les processus instituant de nouvelles institutions et les processus d'autoaltération de la société constituent le champ dynamique du *social-historique*. En fait, une société n'est autre que l'*autocréation*, l'*autoinstitution* et l'*autoaltération* dans le *dynamisme* de l'être social, mais ce fait reste occulté par les institutions elles-mêmes du fait que la société renvoie l'origine de ses valeurs, de ses lois et institutions à des facteurs extra-sociaux, d'une manière caractéristique à des forces transcendantes: soit à des êtres transcendants „classiques” (Dieu, dieux et leurs alter ego, p.ex. ancêtres totémiques ou divins) soit à des facteurs transcendant non pas notre réalité terrestre mais transcendants par rapport aux processus réels du développement historique (apparus sous forme de lois naturelles des processus historiques, d'universaux sociaux et historiques). Dans ce sens les présupposées des philosophies de l'histoire, des sciences sociales et des idéologies politiques, toutes classiques, nous rendent insensibles à l'historicité des sociétés. Les faits, passés et voulus, se trouvent renvoyés à des facteurs transcendant leur développement empirique, ce qui montre la parenté entre les religions et les tendances religieuses de ces philosophies, ces idéologies et même ces sciences. L'intention d'assurer la cohérence

¹⁴ Castoriadis: Imaginaire et imagination au carrefour. In: *Figures du pensable*. 94.

¹⁵ Castoriadis: Imaginaire et imagination au carrefour. In: *Figures du pensable*. 94.

sociale et l'autorité des institutions dirigeant le déploiement de la vie joue un rôle essentiel à la naissance des religions, et c'est ce qui éclaire aussi le caractère fondamentalement religieux des institutions et des sociétés. Puisque les sociétés ne reconnaissent pas, voire font tout pour cacher leur rôle primordial dans la création de leur propres institutions, elles ne sont pas autonomes mais hétéronomes, *donc* religieuses.¹⁶

Une société ne peut exister que si elle existe dans le temps, si elle devient historique c'est-à-dire si elle possède, malgré sa tendance de se clore, la capacité et la puissance de s'autoaltérer. Ainsi, si lente et si faible que soit son processus, l'autoaltération doit-elle caractériser chaque société demeurante, entendu: historique. L'exemple le plus éclairant de tout point de vue peut en être l'autoaltération des langues. Les institutions ne sont pas éternelles (comme les idées rationnelles) mais elles ne s'altèrent pas non plus comme le fer qui rouille. Elles s'auto-altèrent. Comme elles sont l'incarnation des significations imaginaires sociales créées et instituées par des processus de création de sens, elles ne sont efficaces qu'investies par les membres de la société. Ce qui vaut aussi pour le processus social de l'institutionnalisation. Quand la valeur des significations s'ébranle, les institutions ne sont plus capables de remplir leur rôle ternaire (représentation, intention, affect), ce qui exige de la société de créer de nouvelles significations et de les institutionnaliser dans de nouveaux processus qui déplacent, renversent, modifient, reformulent les rituels dominants. Cette création prend sa source dans l'imagination radicale des individus que la socialisation est appelée à dompter et maîtriser mais sans plein succès, ce que démontre le phénomène de la transgression. L'ordre de sens clos s'instabilise par d'autres facteurs aussi, tels les forces pré-sociales qui sont néanmoins contrôlées par l'ordre instituant. Les mouvements induits par la rencontre avec d'autres cultures sont moins domptables, ce qui n'empêche que le fait de l'autocréation et de l'autoaltération de la société puisse toujours rester occulté.

Dans certaines périodes, l'autoaltération se passe plus rapidement grâce à une activité collective intensive sous forme de la mise en question explicite et critique du pouvoir instituant et des institutions mêmes. En fait, le questionnement et la critique des institutions affaiblies ou

¹⁶ Cette interprétation paraît particulièrement importante à notre époque où la perte de terrain des religions traditionnelles dans les sociétés occidentales est de telle mesure qu'elles vivent, sans précédent historique, dans une culture sans religion ce qui est à la fois un signe de leur processus d'autonomisation et un facilitateur de leur évolution. Mais étant donné que ces sociétés, malgré leur autonomisation, ne se sont pas sans reste débarrassées de toute hétéronomie, cela montre qu'il doit y avoir d'autres formes remplissant le rôle de la religion, des suppléments de religion comme p.ex. les idéologies politiques avec le guide charismatique au centre, qui se veut incorporer des vérités éternelles ou bien le savoir scientifique comme dépositaire des vérités absolues. Mille visages des jeux de pouvoir et de vérité...

injustes doivent atteindre le dévoilement du fonctionnement du pouvoir instituant. Cette réflexion critique et publique peut réussir à transformer les lois, et c'est dans ce sens que l'on peut parler de révolution dans le monde grec antique entre les VIII^e et V^e siècles av. J.-C. et en Europe occidentale à partir du XIII^e siècle. Ce sont deux moments du *projet d'autonomie* propre à l'Occident, et „c'est grâce à cette création que nous pouvons aujourd'hui penser et parler comme nous le faisons”.¹⁷

Une nouvelle ontologie

Le social-historique, on va voir tout de suite, ne se laisse pas thématiser dans l'ordre conceptuel des philosophies traditionnelles de l'histoire et des ontologies classiques. Ce qui conduit Castoriadis au questionnement du concept d'histoire non seulement de Marx, des marxistes ou des hegelo-marxiens mais plus généralement de celui de toute la modernité qui comprend l'histoire comme l'*accomplissement* d'un projet ou d'un programme essentiellement *divins*. Et avec cela il met en question le concept de la société élaboré dans l'anthropologie structuraliste qui, par réduction ou par abstraction, fait des besoins naturels de l'homme des universaux sociaux et comprend la réalité sociale comme un système (d'institutions, de lois, de valeurs, de coutumes, de mœurs, de prescriptions rituels, de manières de penser et d'agir) bâti sur des idées fonctionnelles ou rationnelles.

Castoriadis arrive par ce chemin à questionner les concepts de l'ontologie classique avec lesquels ces théories philosophiques et scientifiques opèrent de manière consciente ou inconsciente. Hans Jonas formule cette intention de Castoriadis ainsi:

Pour Castoriadis, les problèmes qui surgissent dans la compréhension de soi des sciences sociales et naturelles sont essentiellement fondés dans la dépendance non réfléchie vis-à-vis d'une ontologie de la détermination. Pour y échapper, il élargit la théorie de l'alternance de l'institué et de l'instituant en une ontologie du «magma», d'un fondement souterrain fluide de tout être déterminé.¹⁸

¹⁷ C. Castoriadis: Héritage et révolution. In: *Figures du pensable*. 134.

¹⁸ Hans Jonas: L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornelius Castoriadis. In: Giovanni Busino: *Autonomie et autotransformation de la société*, Librairie Droz, Travaux de Sciences Sociales, 1989, 173–190.

Mais le magma n'est qu'un élément de l'ontologie de Castoriadis: il représente la potencialité des significations dans laquelle puise la force créatrice de l'imagination et de l'imaginaire, et d'où émergent les nouvelles significations. Ses investigations ontologiques visent en vérité à assurer un rôle principal – malgré toute détermination biopsychique et social-historique de l'homme, et justement en y appelant – à *la liberté des initiatives créatrices* individuelles et collectives dans l'histoire. De ce point de vue, il est nécessaire mais pas suffisant de remplacer l'ontologie de détermination par celle de magma et de mettre un fondement souterrain fluide sous tout être déterminé comme une potencialité formable et articulable. Ce qui est encore plus important, c'est de réussir à comprendre l'histoire et à en faire l'expérience comme *libre activité créatrice humaine* (et aussi à insérer cette expérience dans notre activité scientifique).

C'est donc afin de trouver un fondement ontologique pour le véritable sens nouveau de la politique révolutionnaire que Castoriadis devait déconstruire les schémas ontologiques dans lesquels la pensée occidentale avait déterminé les singularités de la société et de l'histoire. Par l'expérience de force revélatrice de notre liberté dans la création de sens, nous, les humains, devenons des agents actifs et conscients de cette histoire (qui n'est peut-être autre chose que „l'aventure de la créations de sens” comme le dit Jan Patočka). Agents et non pas faiseurs d'histoire qui accomplissent le projet du Dieu ou des dieux ou d'autres puissances supérieures et transcendentes dont certains se déclarent être les prophètes qui accomplissent (caractéristiquement en combattant par le fer et le feu) la vérité de l'histoire connue seulement d'eux. Nous nous reconnaissons comme (des) créateurs et récréateurs de la réalité social-historique, qui assument et entament de créer et d'instituer de nouvelles significations sociales, ou qui les laissent émerger en leur donnant lieu par vigilance critique et intention déconstructrice. Nous pourrions faire partie active et consciente du *projet d'autonomie* dans une société qui trouve l'origine de ses lois (l'autorité fondant toute institution) en elle-même au lieu de les ancrer au champ de l'extra-social (qu'il soit la transcendance, la nature, la subjectivité transcendente individuelle ou collective).

L'activité créatrice de l'imagination individuelle et de l'imaginaire social

Les moments de la nouvelle conception ontologique nécessaire à l'élucidation du rôle créateur de l'imagination et de l'imaginaire dans le projet d'autonomie sont présentés peut-être le plus

clairement dans *L'état du sujet aujourd'hui*¹⁹ dont Nicolas Poirier fait l'esquisse au début de son écrit.²⁰ Il pense ainsi encadrer toute l'œuvre de Castoriadis, de faire la cohérence „des matériaux sans cesse retravaillés” et de faire ressortir l'unité de sa pensée. Car cette pensée, même dans son „caratère fragmentaire” est l'expression d'une structure profonde, de celle d'une conception ontologique, de l'être „articulé selon cinq strates indissociables”. Les strates ontologiques s'ordonnent en une série évolutive et, comme d'habitude, téléologique:

- l'*être-premier* est sans fond, inarticulé, flux incessant chaotique;
- de ce chaos surgissent l'*être-vivant* et l'imagination comme puissance de mise en forme, au niveau cellulaire de même qu'au niveau des organismes plus complexes;
- la particularité de l'*être-psychique* consiste en la défonctionnalisation de l'imagination; à l'intérieur de l'ordre du pour-soi apparaît un type d'être bien particulier: l'être humain;
- avec l'*être-social-historique* émerge une nouvelle forme ontologique constituée comme ensemble toujours particulier des institutions et des significations que ces institutions incarnent (dimension du „social”) et qui se trouvent engagées dans un processus d'altération temporelle (dimension de l'„historique”);
- par l'émergence de l'*être-sujet* comme affirmation de l'autonomie radicale de la subjectivité humaine apparaît la forme ultime du pour-soi. Par sa réflexivité, l'imaginaire comme puissance de création explicite se libère de toute détermination.

Sans discuter en détail cette esquisse ontologique, nous voudrions attirer l'attention sur le 3^e point qui porte tout l'enjeu de notre problématique. Suite à la défonctionnalisation ou l'autonomisation de l'imagination, ce ne sont plus les mouvements organismiques mais leurs représentations psychiques qui *signifient* (le plaisir). Celles-ci sont les données véritablement informatives pour la psyché (qu'il s'agisse de sensation, de perception ou de pulsion). Mais elles ne se produisent pas par et comme des dédoublements de l'être-premier, elles se présentent par émergence comme la première étape de la donation de l'être.

De la domination du plaisir représentatif sur le plaisir d'organe, découle ce que Freud avait appelé la toute puissance magique de la pensée que l'on devrait, plus correctement appeler la toute-puissance *réelle* de la pensée inconsciente. Réelle puisque pour l'inconscient la question

¹⁹ Cornélius Castoriadis: *L'état du sujet aujourd'hui*. In: C. Castoriadis: *Le monde morcelé*. Les carrefours du labyrinthe III. Paris, Seuil, 1990.189–227.

²⁰ Nicolas Poirier: Cornélius Castoriadis. L'imaginaire radical. *Revue du MAUSS*, 2003/1 no 21, p. 383-404. 387. DOI: 10.3917/rdm.021.0383. <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-1-page-383.htm>

n'est pas de transformer la «réalité extérieure» (dont il n'a aucune connaissance), mais de transformer la représentation pour la rendre «plaisante».²¹

C'est à ce niveau qu'apparaît la *réalité* au sens strict, qui émerge comme la réalité primordiale constituée par l'articulation de l'être-premier chaotique. Car l'imagination radicale „ne nous donne pas la capacité de voir des «images» (ou de se voir) dans un «miroir», mais de poser ce qui n'est pas, de voir dans quelque chose ce qui n'y est pas.”²² Avec l'autonomisation de l'imagination s'autonomisent les affects et le désir aussi, et tout s'ordonne, en s'étayant, sous l'expérience imaginaire de la réalité. La défonctionnalisation permet pour la première fois le divorce des représentations et des besoins naturels, et l'investissement par le sujet des objets sans importance biologique (dieux, rois, patries, etc.). Elle ouvre aussi la possibilité également sans importance biologique que les activités de la psyché et leurs résultats deviennent en elles-mêmes objets psychiques. C'est par la condition de la réflexion que la psyché aura la capacité de traiter la relation *quid pro quod* bien instable au flux représentatif illimité et immaîtrisable, ce qui est à son tour la condition de la symbolisation et, par là, du langage.²³

Sur cette strate s'étaye l'imagination créatrice libérée, marquée sous le point 5. Cette expression est bien tautologique étant donné que l'imagination n'est autre que la capacité de création de forme (*vis formandi*) qui, dans la vie individuelle comme dans la vie collective, accomplit la formation, la mise en image au sens stricte des expériences. „Le siège de cette *vis formandi* chez l'être humain singulier est l'imagination radicale, c'est-à-dire la dimension déterminante de son âme. Le siège de cette *vis formandi* en tant qu'imaginaire social instituant est le collectif anonyme et, plus généralement, le champ social-historique.”²⁴ L'imaginaire en chacune des ses formes est autonome et indépendant sinon de l'être premier, au moins de la possibilité d'être réduit à quelque chose d'extérieur – objet réel ou rationel – ou d'en être déduit. Même s'il s'opère comme mise en image, dit Castoriadis, „[l]'imaginaire dont je parle n'est pas image *de*. Il est création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de* «quelque chose». Ce que nous appelons «réalité» et «rationalité» en sont des œuvres”²⁵ et non pas, ajoutons-le, les fondements et les références.

²¹ Castoriadis: L'état du sujet. In: *Le monde morcelé*. 202–203.

²² Castoriadis: L'état du sujet. In: *Le monde morcelé*. 202–203.

²³ Castoriadis: L'état du sujet. In: *Le monde morcelé*. 203.

²⁴ Castoriadis: Imagination, imaginaire, réflexion. In: *Fait et à faire*. 228.

²⁵ C. Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 8.

L'exemple authentique de la mise en forme et de la création libre sera l'art. „L'essentiel de la création n'est pas «découverte» mais constitution du nouveau: l'art ne découvre pas, il constitue; et le rapport de ce qu'il constitue avec le «réel», rapport assurément très complexe, n'est en tout cas pas un rapport de vérification.”²⁶ Et de ce point de vue, il n'y a aucune différence entre les formes artistiques et les concepts théoriques de la philosophie et des sciences:

[...] contrairement aux idées reçues, l'imagination créatrice joue un rôle fondamental aussi bien en science qu'en philosophie. Toute grande œuvre philosophique est une création imaginaire, elle est création de ces significations particulières que sont les significations philosophiques, celles-ci ne sont pas des produits „rationnels”. L'idée d'*idée*, par exemple, ne provient pas d'une induction empirique ni d'une déduction logique – celles-ci la présupposent plutôt. Il en va de même d'idées comme *puissance* et *acte*, *cogito*, *monade* ou *transcendental*. Ce sont là de grandes inventions, à partir desquelles s'éclaire un ensemble de faits concernant l'être, le monde, la nature, la pensée humaine et son rapport à l'autre, etc. Mais il en va de même en science. Les grandes avancées scientifiques procèdent de la création de nouveaux schèmes imaginaires, qui sont formés *sous la contrainte* de l'expérience disponible, mais ne „découlent” pas de cette expérience.²⁷

Les arts, les philosophies et les sciences donnent également forme au chaos. Si une différence se présente entre elles, c'est dans le degré de leur liberté: tandis que les arts le font quasi librement (c'est en principe la matérialité et la médialité de l'expression artistique qui les orientent), les formes théoriques subissent des contraintes de la part (matérielle) de l'expérience aussi. Elles sont contraintes de s'y adapter, mais cette adaptation ne se réduit jamais à la représentation comme pur effet de miroir.

Quant au champ social, l'émergence de nouvelles institutions et de nouveaux modes de vie est de nature plutôt artistique qu'expérimentale en tant qu'elles ne sont pas des découvertes mais des créations, des inventions. On doit oser affirmer que ce que l'on appelle réalité social-historique n'est autre que *la formation artistique et inventive de l'existence sociale*. C'est, ce devrait être, l'essence de la politique.

D'après Castoriadis, les significations et les idées imaginaires ne fonctionnent pas dans la société selon la logique utopique menant des idées prétendument „vraies” à leur réalisation. Néanmoins elles peuvent être vraies ou fausses, il y en a d'utiles et de bénéfiques, tout comme

²⁶ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 200.

²⁷ Castoriadis: *Imaginaire et imagination au carrefour*. In: *Figures du pensable*. 101–102.

de nuisibles et de néfastes, nous devons, sans aucune doute, faire la distinction et le choix d'entre elles. Par contre „[c]ette «vérification» n'a rien à voir avec la vérification, par la circumnavigation de Magellan, de l'idée que la terre est ronde, idée qui elle aussi se donne au départ de quelque chose qui n'est pas dans la perception, mais qui se réfère à un réel déjà constitué”.²⁸

On voit Castoriadis régulièrement revenir à la question de la vérification des idées imaginaires, plus précisément, à la pensée que les significations imaginaires sociales doivent se vérifier mais autrement que d'autres idées. On appelle couramment „idée” la représentation mentale d'un objet existant indépendamment (préalablement) d'elle, soit un objet réel, soit un fait construit, et qu'elle se vérifie par la référence juste à cet objet. Bien qu'il y ait quelque chose d'imaginaire dans les idées des inventeurs aussi, „quelque chose qui n'est pas dans la perception” mais qui sera donné et ainsi „vérifié” par la découverte, dans le cas des idées imaginaires sociales, il n'y a aucun sens de parler de vérification ou d'erreur au sens ordinaire. Les idées imaginaires sociales n'ayant pas la structure d'image *de*, n'ayant pas de références réelles constituent elle-mêmes des faits de réalité, la réalité à laquelle elles se réfèrent. Elles ne décrivent rien, elles ne signalent ou n'annoncent pas une existence encore non connue mais elle s'incarnent dans des actions, des événements dont elles assurent la forme première réelle. Leur vérité consiste *pratiquement* dans ce qu'elles sont capables d'exister, d'intervenir et de demeurer dans l'espace de la communication collective et publique. Pourvu qu'elles soient efficaces de former, de partager et de comprendre les expériences et les désirs, les intentions et les fins d'une société. Et qu'elles soient capables d'attirer des énergies actives, d'établir les cadres de l'existence et de l'activité collective quotidiennes et de diriger des actions par le fait que des individus et des communautés les investissent de leur énergie psychique. Elles doivent pouvoir déclencher des mouvements de force qui mettent et tiennent en mouvement des êtres (humains) et des processus matériels et physiques qui les incarnent ou dans lesquels elles s'incarnent.

L'efficacité de l'imaginaire se développe au niveau social sous deux formes, d'une part comme force sociale *instituyente*, d'autre part comme force sociale *instituíe*. La particularité et la singularité des sociétés ne réside pas dans leurs institutions, mais dans les significations imaginaires sociales et dans les processus d'institutionnalisation qui leur sont propres et qui construisent ensemble le „contenu actuel” des institutions. Par rapport au cadre institutionnel

²⁸ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 201.

plus au moins stable, les significations sont bien flottantes, instables, malléables et comme telles toujours altérables par leur interprétation critique.

Les significations sociales n'existent pas à proprement parler sur le mode d'une représentation; elles sont d'une autre nature, pour laquelle il est vain de chercher une analogie dans les autres domaines de notre expérience. Comparées aux significations imaginaires individuelles, elles sont infiniment plus vastes qu'un phantasme (...) et elles n'ont pas un lieu d'existence précis. Elles ne peuvent être saisies que de manière dérivée et oblique [...] Les significations imaginaires sociales – en tout cas celles qui sont vraiment dernières – ne *dénotent* rien, et elles *connotent* à peu près tout.²⁹

Par l'apparition corporelle des significations imaginaires sociales ou, comme dit Castoriadis, par leur „«inscription» et «incarnation» dans le «monde sensible»³⁰ se constitue l'ordre institutionnel qui donne les cadres à la façon de penser/parler et d'agir d'une société. Les significations cristallisées de cette sorte constituent donc la société instituée. Celle-ci assure la continuité temporaire de la société en offrant à ses membres des formes de vie qui permettent et exigent à la fois leur reproduction et leur répétition. Jusqu'à ce qu'apparaissent, avec le temps et grâce à des altérations historiques lentes ou à des événements d'irruption, de nouvelles formes dévalorisant les anciennes. Leur saisissement dérivé et oblique ne relève pas de leur contenu comme sens idéal étant donné qu'elles existent comme incorporations d'actes réels de penser, de dire et de faire. Leur dérivation s'arrête à des pratiques sociales: rituels, conventions, habitudes, etc. Par leur dérivation, on se heurte aussi à leur origine, à leur source, à cet créateur anonyme énigmatique qu'est l'imaginaire social. Il ne s'agit pas d'un sujet concret, individuel ou collectif mais d'un centre d'émergence défini par les forces du champ social, du parler et du faire publics.

La possibilité d'altérer l'ordre institutionnel réside donc dans la création de nouvelles significations imaginaires sociales ou de nouveaux sens par la réinterprétation des idées existantes dans la communication publique. Ainsi la création des significations et des idées est une création originale *ex nihilo*, mais non pas *cum nihilo* ni *in nihilo*, „[elle] met en relief la possibilité de l'émergence du nouveau, de la nouveauté radicale, l'émergence de l'altérité, de quelque chose qui est *autre* et pas différent.”³¹ Cette altérité apparaît comme toute neuve vu

²⁹ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 215–216.

³⁰ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 513.

³¹ Nicos Iliopoulos: *Cornelius Castoriadis et la création politique comme invention de nouvelles façons de vivre*. <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/cornelius-castoriadis-et-la-creation-politique-1/> téléchargé le 05. 07. 2017. 0:18. note 15. „... cette création est *ex nihilo* mais non pas *cum nihilo* et *in nihilo*. La création met en relief la possibilité de l'émergence du nouveau, de la nouveauté radicale, l'émergence de l'altérité, de quelque chose qui est *autre* et pas différent.” Cf.: Castoriadis: Temps et création. In: *Le monde morcelé*. 267.

qu'elle n'a jamais existé sous la forme où elle émerge, mais il y a un contexte dans lequel et avec les éléments et la force duquel son invention opère. Quels sont ce milieu et ce fondement d'où surgit *l'autre neuf*? D'une part c'est la propre tradition historiquement étayée de la société: l'imaginaire social puise les éléments dont il compose l'autre neuf sous une forme nouvelle dans le magma des significations imaginaires existantes. D'autre part c'est la psyché individuelle, faisant partie et déterminée du champs social-historique, avec toute sa capacité et détermination: la mise en forme du neuf s'accomplit toujours à l'aide de l'imagination radicale comme cause instauratrice dont la possibilité, l'efficacité et la valeur ne sont jamais indépendantes mais pleinement conditionnées du social.

Comme Castoriadis parle de ces deux formes de l'imaginaire, nous devons aborder la question de la priorité. Il est clair que sans l'imagination radicale – sans le fonctionnement psychique des individus humains – aucune signification et aucun sens ne peuvent se constituer. Mais vu le statut public de ces significations, il est impossible qu'ils existent sans le milieu où ils entrent en scène et se mettent en œuvre, c'est donc à la sphère social-historique que nous devons attribuer la priorité. Non seulement parce qu'elle a une force et une puissance qui dépassent la vie individuelle. Mais surtout parce que l'individu comme tel est déjà un produit social puisqu'il se crée, à partir de sa conception, par le processus de la socialisation sans laquelle il serait incapable de (sur)vivre: resté fermé dans son monde de phantasmes monadique, il serait vite mort. Il doit former ses expériences et créer son identité dans les significations et institutions créées et offertes par la société en suivant aussi les processus identificatoires non moins sociaux.

Mais puisque l'imaginaire social est anonyme et insaisissable dans son existence et dans son fonctionnement, et parce qu'il est impossible de fixer référentiellement les significations sociales, il est difficile de résister à la tentation de réduire l'imaginaire social à l'imagination radicale. „[N]’y aurait-il la possibilité d’une «réduction» de cet imaginaire social à l'imaginaire individuel – ce qui fournirait, du même coup, un contenu *dénotable* à ces signifiants?” La position de Castoriadis apparaît inébranlable dans la réponse:

[...] Ce que l'individu peut produire, c'est des phantasmes privés, non pas des institutions. La jonction s'opère parfois, de façon même que l'on peut situer et dater, chez les fondateurs de religion et quelques autres «individus exceptionnels», dont le phantasme privé vient combler là où il faut et à point nommé le trou de l'inconscient des autres, et possède suffisamment de

«cohérence» fonctionnelle et rationnelle pour s'avérer viable une fois symbolisé et sanctionné – c'est-à-dire institutionnalisé.³²

Mais, continue Castoriadis, ces exemples, d'ailleurs rares, ne sont possibles qu'en tant qu'ils sont socialement conditionnés. Les fondateurs de religions, les prophètes (les révolutionnaires et les politiques, les idéologues, les démagogues, les gurus, le „sages”, etc.; en vérité tous les individus dont les paroles ont un statut spécifique, privilégié dans les discours publics) peuvent communiquer leurs messages comme „bonne nouvelle” seulement parce que les individus ont la prédisposition de les comprendre comme telle. Or, cette prédisposition est engendrée, formée et stabilisée par le social-historique constitué et structuré à son tour(s) par les formes et significations imaginaire sociales. „[...] le prophète lui-même travaille dans et par l'institué, *même s'il le bouleverse, il y prend appui*; toutes les religions dont nous connaissons la genèse sont des transformations de religions précédentes, ou bien contiennent une composante énorme de syncrétisme.”³³ On entend retentir de cette élucidation du rôle des individus dans la production des idées la pensée de „la création *ex nihilo* mais non *in nihilo* ni *cum nihilo*”.

Avant de continuer la présentation des pensées de Castoriadis, faisons un bref détour vers des questions d'autant plus graves. Si nous acceptons que la création du neuf arrive dans le contexte des conditions préalablement données, sa radicalité se voit mettre fondamentalement en doute. Non seulement parce que cet autre radicalement neuf utilise dans son émergence des éléments, des structures et des dynamiques prédonnés, mais aussi parce que la *place* qu'il va occuper est aussi préalablement préparée justement comme „la place de l'autre radicalement neuf”. Avant d'émerger, cet autre radicalement neuf dont on ne sait encore rien, ni ce qu'il est, ni comment il est, ni s'il existe en fond, va, peut et doit émerger dans un lieu qui lui est offert et assuré. Où se trouve ce lieu? Castoriadis parle d'un lieu vide, littéralement d'un trou, *dans l'inconscient des individus* que les phantasmes des personnalités exceptionnelles vont combler. Mais en vérité c'est un trou dans le social-historique, dans l'espace de la communication et des activités publiques où il existe sous forme d'*attente* qui peut être un désir plus ou moins contourné mais aussi une attente explicite bien articulée. Etres sociaux, nous sommes assoiffés du neuf et de l'autre, et seulement comme tels nous pouvons l'être. Et c'est justement dans le lieu de cette

³² Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 216–218.

³³ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 218.

attente que doit émerger ou entrer le neuf. Selon Derrida une invention n'est invention (comme acte, processus et leur résultat) que si elle prend le *statut* d'invention qui l'attend avant qu'elle n'arrive.

Tandis qu'elle doit en même temps renverser et déjouer toute attente et tout statut (nom, étiquette, catégorie). C'est le seul moyen de faire prévaloir sa nouveauté et son altérité: „il n'y aura aujourd'hui invention qu'à la condition [...] que l'invention transgresse, pour être inventive, le statut et les programmes qu'on aurait voulu lui assigner”.³⁴ Cela veut dire que nous attendons d'une invention d'annéantir ou d'annuler les conditions de possibilité qui lui permettent d'émerger; les anéantir non pas ultérieurement mais justement au moment où elle y prend appui. C'est l'essence de l'invention, et c'est à cause de cette essence aporétique que Derrida appelle l'invention – impossible: la seule invention possible est l'invention impossible ou de l'impossible:

Il faudrait donc dire que la seule invention possible serait l'invention de l'impossible. Mais une invention de l'impossible est impossible, dirait l'autre. Certes, mais c'est la seule possible: une invention doit s'annoncer comme invention de ce qui ne paraissait pas possible, sans quoi elle ne fait qu'explicitier un programme de possibles, dans l'économie du même.³⁵

Si nous insistons sur la singularité et la nouveauté de l'invention, elle doit apparaître sans précédent. Or, aujourd'hui toute invention trouve sa place dans la programmation de la découverte qui n'est pas une invention essentielle ou n'est pas essentiellement une invention puisqu'elle avait été précalculée et déduite d'après des conditions préalables. Là il ne peut arriver que la reproduction du même, la répétition de la production de quelque chose d'existant.

On voit tout d'un coup apparaître l'enjeu de la possibilité ou de l'impossibilité de l'invention du radicalement neuf et autre. Une invention qui déjoue les statuts, qui anéantit ses propres conditions de possibilité en les renforçant, et qui est ainsi impossible mais comme telle la seule invention possible, c'est, en fait, la „définition” la plus pure de la déconstruction.

Une invention devrait produire un dispositif de dérèglement, ouvrir un lieu de perturbation ou de turbulence pour tout statut à elle assignable au moment où elle survient. N'est-elle pas alors spontanément déstabilisatrice, voire déconstructive? La question serait alors la suivante: quels peuvent être les effets déconstructeurs d'une invention?”³⁶

³⁴ Derrida: Psyché. L'invention de l'autre. 33.

³⁵ Derrida: Psyché. L'invention de l'autre. 59.

³⁶ Derrida: Psyché. L'invention de l'autre. 33.

Le désir et la promesse de l'invention ne se lient pas simplement au désir et à la promesse de la déconstruction mais ils sont identiques. La déconstruction, c'est le désir nous promettant de devenir capables de renverser, tout en le relévant et renforçant en sa fragilité, l'ordre institutionnel qui donne sens et cadre à notre vie et qui a toujours la tendance de se clore pour limiter et figer cette vie. Désir promettant d'ouvrir un espace et de donner lieu au radicalement autre neuf par la déconstruction des lieux qui sont préparés à l'accueillir et, qui dans le même moment, anéantiraient sa nouveauté et son altérité radicales. *L'invention déconstructrice est une expérience originaire de l'être* qui puise son originalité non pas dans la volonté d'un sujet et dans la force contraignante d'un objet mais dans ce qu'elle nous plonge dans un événement d'être pur où il n'y a plus, ou pas encore, ni sujet, ni objet, et qui ne s'offre à aucune onto-théo-téléo-anthropologie. Je nommerais simplement réalité **ce/celle** qui se donne **à nous** comme une arrivée déjouant indifféremment et inconsolablement toute notre ruse conceptuelle et technique prête à la faire venir et à l'accueillir. *L'expérience* de la déconstruction est l'expérience de la force de la réalité, de l'essence de l'être qui est, dans son arrivée événementielle et dans son annonce indifférente et immaîtrisable, incommensurable à toute force et violence intentionnelle pensable. La grande, la vraie invention serait une expérience radicale de l'être dont les efforts et les formes millénaires philosophiques nous fatiguent: „C'est de l'invention du même et du possible, de l'invention toujours possible que nous sommes fatigués. Ce n'est pas contre elle mais au-delà d'elle que nous cherchons à réinventer l'invention même, une autre invention, ou plutôt une invention de l'autre (...).”³⁷ Mais cela ne peut aller sans la transformation de notre position ontico-ontologique, sans le déplacement de notre faculté de penser et d'agir de l'intentionnalité vers l'émergence événementielle d'un arrivant, de notre initiative de donateur de sens intentionnel vers une prédisposition à l'accueil d'un *à venir*:

[...] l'invention de l'autre ne s'oppose pas à celle du même. Sa différence fait signe vers une autre survenue, vers cette autre invention dont nous rêvons, celle du tout autre, celle qui laisse venir l'altérité encore inanticipable et pour laquelle aucun horizon d'attente ne paraît encore prêt, disposé, disponible. Il faut pourtant s'y préparer, car pour laisser venir le tout autre, la passivité, une certaine sorte de passivité résignée pour laquelle tout revient au même, n'est pas de mise. Laisser venir l'autre, ce n'est pas l'inertie prête à n'importe quoi. Sans doute la venue de l'autre, si elle doit rester incalculable et d'une certaine manière aléatoire (on tombe sur l'autre dans la rencontre), se soustrait-elle à toute programmation. Mais cet aléatoire de l'autre doit être

³⁷ Derrida: Psyché. L'invention de l'autre. 59.

hétérogène à l'aléatoire intégrable dans un calcul, comme à cette forme d'indécidable à laquelle se mesurent les théories des systèmes formels. Au-delà de tout statut possible, cette invention du tout autre, je l'appelle encore invention parce qu'on s'y prépare, qu'on y fait ce pas destiné à laisser venir, *invenir* l'autre. L'invention de l'autre, venue de l'autre, cela ne se *construit* certainement pas comme génitif subjectif, mais pas d'avantage comme un génitif objectif, même si l'invention vient de l'autre. Car celui-ci, dès lors, n'est ni sujet, ni objet, ni un moi, ni une conscience, ni un inconscient. Se préparer à cette venue de l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la déconstruction. Elle déconstruit précisément ce double génitif et revient elle-même, comme invention déconstructive, au pas de l'autre. Inventer, ce serait alors „savoir” dire „viens” et répondre au „viens” de l'autre. Cela arrive-t-il jamais? De cet événement on n'est jamais sûr.³⁸

Cette longue citation, qui peut être lue comme *le résumé de la philosophie du „vieux” Derrida*, nous mène dans une toute autre direction que les analyses de Castoriadis. Bien que celui-ci se concentre aussi sur la singularité de la donation de l'être tout en s'éloignant des ontologies classiques et de leur questionnement, l'événement dont parle Derrida, (c'est-à-dire l'invention déconstructrice, la participation à l'être au-delà de tout sujet et objet, de tout conscience et inconscient, le laisser venir et arriver de l'être comme événement) se laisse saisir par une autre conception d'être que celle de Castoriadis consistant en une expérience donnée dans l'imaginaire. Derrida cherche à faire l'expérience de l'être de la sorte que la portée de la donation directe ne soit limitée par aucune forme, aucune intentionnalité. A cette donation, ce n'est pas la compréhension, le raisonnement qui répondent mais un oui-dire rappelant la pensée de l'instauration de l'être de Nietzsche. L'oui-dire à l'arrivant et à son arrivée est la manière adéquate du laisser venir d'un être qui reste néanmoins avec nos concepts, pour le moment, inexprimable. Cette affirmation inventive répond à et de la venue de l'événement non par une indifférence résignante, ni par une accélération violente mais par l'invitation d'un à-venir inexorable: „viens!”. Cette invention ne ressemble guère à la création de forme, si artistique ou imaginaire qu'elle soit, que l'on peut trouver chez Castoriadis. L'imagination radicale individuelle et l'imagination radicale collective, même dans leur anonymat et dans leur éventualité portent en elles-mêmes trop d'une subjectivité qui se revendique, s'assure et se garantit plus de contrôle et de maîtrise sur l'événement qu'il n'y en ait dans son laisser venir.

Mais tout cela n'exclut pas que Castoriadis, tout en garantissant la liberté des initiatives révolutionnaires, parle de l'avenir de la même façon que Derrida, et qu'il le saisisse dans son originalité, au lieu de le comprendre comme la simple modification de la présence. Or, comme

³⁸ Derrida: Psyché. L'invention de l'autre. 53–54.

nous allons voir, cet avenir, soustrait de la dominance de la présence, n'est quand même pas un avenir affirmé dans son incalculabilité mais un avenir déterminé par le passé; il émerge de la tradition par la rupture libératrice de cette dernière, il dépend donc de l'acte de sa libération, des initiatives révolutionnaires, finalement de nous-mêmes. C'est dans le *faire* et non pas dans le *laisser* venir d'un *tel* ou de *cet* avenir que joue un rôle important l'imaginaire social comme création de forme proche de l'invention artistique, ce qui n'exige pas le déplacement de notre position ontico-ontologique.

La sphère social-historique autonome comme le champ de la critique et de l'action

Les études de Castoriadis sur les phantasmes des individus exceptionnels démontrent aussi qu'il fait toujours attention à assurer l'autonomie du monde social-historique. Ce dernier est une constitution originaire qui n'est pas égale au monde intersubjectif de la phénoménologie et il n'en est même pas l'élargissement ou une dimension. Son originalité consiste en ce qu'il „dépasse infiniment toute «inter-subjectivité»”.³⁹ Il ne se constitue pas par la conscience intersubjective phénoménologique qui vise à la vérité et fonctionne toujours selon le principe d'intentionnalité. Il est basé sur un fondement insaisissable et comme tel obscur, notamment sur l'activité créatrice de l'imagination radicale individuelle et inconsciente et sur l'imaginaire social anonyme et non moins inconscient.

Leur fonctionnement inconscient n'exclut pas – tout au contraire: exige – que le processus de l'autoinstitution de la société soit élucidé, discuté et altéré. C'est par le mot *élucidation* que Castoriadis nomme sa méthode spécifique pour la distinguer de la compréhension, de l'interprétation et de l'explication qui promettent toutes le dévoilement et la description par un regard extérieur d'une vérité présumée existante et nécessaire qui fonctionnerait comme la raison explicative des phénomènes sociaux. L'élucidation est au contraire un travail fait de, par et pour nous-mêmes, par lequel nous essayons de penser ce que nous faisons et de savoir ce que nous pensons,⁴⁰ nous réfléchissons sur notre propre vie, nous nous rendons conscients des cadres de notre existence sociale. Comme l'autodéveloppement de la vie sociale se déroule réglé par des savoirs, valeurs, mœurs, lois et par des actes inconscients, l'élucidation est en fait une prise de conscience. Elle ne décèle aucune vérité objective mais rend conscients les processus sociaux inconscients, en espérant par là que les déterminations

³⁹ Cornélius Castoriadis: Pouvoir, politique, autonomie. In: *Le monde morcelé*. 114.

⁴⁰ „Ce que j'appelle élucidation est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent. Cela est aussi une création social-historique.” Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 8.

social-historiques peuvent engendrer des actions conscientes, réfléchies, autonomes. Ainsi l'élucidation devient-elle en même temps un éclaircissement, voire égale aux lumières au sens kantien; l'attitude intellectuelle adéquate au projet d'autonomie.⁴¹

La politique révolutionnaire au sens véritable promet la transformation de la réalité sociale moyennant la réinstitution imaginaire de la société. Car la clôture d'une société signifie que la totalité des significations imaginaires se ferme et se clôt pareillement à un système algébrique qu'on nomme clos dans le cas où les résultats de toutes les équations que l'on peut construire avec les éléments du système sont eux-mêmes des éléments de ce système. Par rapport à une société close cela veut dire qu'à chaque question formulée dans le langage ordinaire on donne une réponse à l'intérieur de l'ensemble des significations dominantes et des jeux de langages rituels. D'où on doit conclure que la question de la validité des significations instituées ne se pose même pas. En vérité, chaque société se fige dans une tradition, se ferme dans sa propre „tradition qui signifie que la question de la légitimité de la tradition ne sera pas posée”.⁴²

Le signe de la crise d'une société est qu'elle est figée et incapable de se renouveler. Faute de la création de nouvelles formes, il arrive la perte de sens, la répétition de formes vides, le conformisme, l'apathie, l'irresponsabilité et le cinisme. C'est la montée de l'insignifiance qui caractérise notre époque pendant qu'elle est dominée par „l'imaginaire capitaliste de l'extension illimitée, d'une maîtrise rationnelle (...) et d'une expansion illimitée de la consommation”.⁴³

La réinterprétation de la tâche des sciences sociales

Castoriadis parle à peu de lieux et très brièvement de la question de savoir quelles pratiques sociales concrètes peuvent avancer la politique révolutionnaire. Et quand il le fait, il ne s'exprime que par des propos bien généraux et fait allusion p.ex. aux pratiques de la démocratie, aux décisions délibératives, à la critique de la démocratie de représentation et de partis, etc. Concernant ses engagements personnels, ses écrits esquissent une conception et une manière

⁴¹ „L'important ici, du point de vue de l'élucidation de l'histoire, c'est l'échec des «explications». Cela n'est pas surprenant. Pas plus qu'il n'y a d'«explication» des phases de création dans l'histoire, ni du moment où elles surgissent, ni du contenu de cette création, de façon symétrique on ne peut «expliquer» l'apparition des phases de décadence, le moment où elles surviennent, le contenu qu'elles prennent. Une foule de faits partiels peuvent être assemblés, qui semblent rendre ces alternances plus compréhensibles, mais sans en fournir une vraie «explication». Il n'y a pas de «lois» régissant l'imaginaire radical, ses phases d'épanouissement ou ses phases d'évanescence.” Castoriadis: Imaginaire et imagination au carrefour. In: *Figures du pensable*, 99.

⁴² Castoriadis: Pouvoir, politique, autonomie. In: *Le monde morcelé*. 130.

⁴³ Lásd Castoriadis: Imaginaire et imagination au carrefour. In: *Figure du pensable*. 109.

de vivre non conformiste, active et créatrice ne s'identifiant pas aux valeurs capitalistes de „la montée de l'insignifiance”. Pour les actions sociales nous devons nous contenter de telles phrases générales comme p.ex.

l'individu moderne vit dans une course éperdue pour oublier à la fois qu'il va mourir et que ce qu'il fait n'a strictement pas le moindre sens. Ainsi il court, il jogge, il achète dans les supermarchés, il zappe sur la télévision, etc., ils se *distrain*. (...) je crois qu'il y a d'autres fins que la société peut faire émerger en reconnaissant notre mortalité, une autre façon de voir le monde et la mortalité humaine, l'obligation à l'égard des générations futures qui sont le pendant de nos dettes à l'égard des générations passées. (...) Une telle émergence est possible, mais elle exige que l'évolution historique prenne un autre tournant et que la société cesse de s'endormir sur un immense entassement de gadgets de toutes sortes.⁴⁴

Puisque l'essence de la politique révolutionnaire consiste en l'élucidation des processus sociaux inconscients, on doit penser que c'est aussi la pratique sociale essentielle qui peut aider à commencer les changements. Toutes les autres pratiques sociales en sont la suite. C'est pourquoi il nous semble indispensable de questionner le rôle des sciences sociales parce que nous sommes convaincus que Castoriadis a posé, sinon à la place de, au moins avant la révolution appelant aux mouvements de masse traditionnels, le travail théorique d'élucidation à force révolutionnaire. J'appelle force révolutionnaire la force transformative qui a comme effet le renversement, le déplacement, le dévoilement, la déconstruction des valeurs dominantes et l'introduction de nouvelles valeurs dans l'espace social discursif et non-discursif qui entraîne la restructuration plus ou moins radicale.

On doit ainsi redéfinir les tâches, les fins et les méthodes des sciences sociales mobilisées au service du projet d'autonomie et de la réduction de l'aliénation. Pour cela, nous rejetons l'alternative bien connue mais fautive de Marx, à savoir que la philosophie (la spéculation théorique) n'est capable que d'interpréter la réalité et seule la pratique révolutionnaire peut la changer. Et nous acceptons la proposition de Castoriadis selon laquelle „notre tentative [est] d'interpréter le monde *pour* le transformer (...) en établissant explicitement l'unité entre élucidation et activité, entre théorie et pratique, pour donner sa pleine réalité à notre vie en tant que faire autonome, à savoir créatrice lucide”. Ainsi la théorie et la pratique ne s'opposent-elles plus l'une à l'autre. Mais nous devons aussi intégrer dans notre travail théorique les évidences gagnées de la sphère social-historique et une façon de penser

⁴⁴ Castoriadis: La crise du processus identificatoire. In: *La montée de l'insignifiance*. Débat, 138.

vraiment historique „en donnant ainsi un autre sens à notre projet de l'élucidation théorique du monde". Ainsi, „ce qui apparaît comme une antinomie insurmontable à la raison spéculative change de sens" et le travail théorique peut devenir une pratique révolutionnaire.⁴⁵ Mais non pas un travail théorique ordinaire, car cette réflexion critique et déconstructrice doit se donner ses conditions de possibilité et surtout de crédibilité étant donné qu'elle critique les mêmes valeurs et institutions qui pourraient lui assurer une garantie.

Le travail à la fois théorique et pratique de Castoriadis ne vise en aucun sens une théorie descriptive de l'histoire ou de la société. Il se comprend comme une activité scientifique *et* politique: „cette élucidation (...) est indissociable d'une visée et d'un projet politiques".⁴⁶ Et en tant qu'il se crée ses propres conditions de possibilité – comme on l'a vu, jusqu'au nouveau fondement ontologique – il s'intègre dans la tradition des sciences sociales marquée par le tournant performatif. C'est en le reconnaissant que Hans Jonas peut dire: „Castoriadis fait réapparaître, pour ainsi dire derrière le dos du structuralisme, les performances fondatrices de sens de la subjectivité."⁴⁷ Nous pouvons donner raison à Hans Jonas déclarant que Castoriadis n'est pas sociologue et reste sceptique avec toute tentative d'élaboration de la sociologie comme science qui fonctionnera d'après le modèle des sciences positives et devra ainsi remplacer la philosophie politique en s'offrant à des applications techniques. Mais nous pensons en même temps que ses analyses menées dans le but d'élucider le social-historique sont toutes des pratiques qui veulent avoir des effets transformatifs dans la société, de leur nature (performative), elles interviennent dans des processus sociaux, bien qu'elles ne préscrivent pas de pratiques sociales concrètes.

En mettant l'accent sur les traits spécifiques, sur l'originalité et l'autonomie du social-historique et sur l'efficacité de la pensée en général, de la raison scientifique ou plus spécifiquement du savoir des sciences sociales, Castoriadis a élaboré les fondements d'une science sociale performative. Ce n'est pas simplement pour causes méthodologiques mais pour s'assurer la force transformative de la réalité qu'il rompt avec l'attitude ontologique basée sur la distinction entre objectivité et subjectivité, et il prend son point de départ dans l'idée que la réalité se crée via l'imagination radicale individuelle et collective, et est à élucider dans et par la pensée. „L'histoire est essentiellement *poièsis*, et non pas poésie imitative, mais création et

⁴⁵ „Pourtant, ce qui apparaît comme une antinomie insurmontable à la raison spéculative change de sens lorsqu'on réintègre la considération de l'histoire dans *notre* projet d'élucidation théorique du monde, et en particulier du monde humain, lorsqu'on y voit une partie de notre tentative d'interpréter le monde *pour* le transformer (...) en établissant explicitement l'unité entre élucidation et activité, entre théorie et pratique, pour donner sa pleine réalité à notre vie en tant que faire autonome, savoir créatrice lucide." Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 247–248

⁴⁶ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 8.

⁴⁷ Hans Jonas: *L'institutionnalisation comme processus créateur*. 181.

genèse ontologique dans et par le faire et le représenter/dire de l'homme."⁴⁸ Mise en œuvre, l'élucidation comme tâche théorique et pratique du philosophe de la société a ou devrait avoir la force créatrice et transformative de la réalité. La formulation essentielle de toute cette problématique se trouve dans ce passage:

[...] toute élucidation que nous entreprenons est finalement *intéressée*, elle est *pour nous* au sens fort, car nous ne sommes pas là pour dire ce qui est, mais pour faire être ce qui n'est pas (à quoi le dire de ce qui est appartient comme moment).⁴⁹

Les sciences sociales doivent pratiquer une activité déconstructive qui les rend aptes à ouvrir un espace dans la sphère toujours close ou se closant du social-historique et à y accomplir des changements en assumant un rôle inventif dans les processus performatifs (rituels) de l'institutionnalisation. Vu les moments les plus réussis de la philosophies sociales, en ce qui concerne leurs effets sociaux (de Foucault à Butler via Turner et Derrida), on voit que leurs analyses théoriques ont bien dépassé (transgressé aussi, ce qui est très important) les limites des discours académiques. Et, soit par la volonté de leur auteur, soit par leur propre force discursive immaîtrisable, ils sont intervenus dans le monde de la *polis*, ils ont fait des irruptions moyennant des gestes performatifs dans la sphère *de la* et *du* politique et ils ont cherché aussi à changer les cadres de la vie sociale en les mettant en questions, en les discutant et les critiquant. Au lieu de la description d'une réalité prétendue objective, ils ont assumé le rôle de comprendre *pour* transformer notre monde. Ils se sont donc engagés, et ont engagé leur discours scientifique aussi à la création libre de la réalité sociale.

Dans ce rôle, les sciences sociales ne s'acquièrent pas seulement la *chance* de créer de nouveaux sens mais leur entreprise s'expose aussi à des *risques* graves. Elles doivent endurer l'état de sans-fondement (n'est-ce pas cela l'épreuve de toutes les sciences de l'esprit?), elles doivent aussi s'assurer par des actes performatifs réussis (par des événements de parole et d'écriture mais aussi par des pratiques sociales) les conditions de possibilité et les garanties de leur activité. Une tâche bien complexe attend les sciences sociales: puisqu'elles veulent - même **moyennant** des affirmations descriptives - changer des choses, la valeur de leurs propositions se mesure, au-delà du concept de vérité comme adéquation, au succès de leurs effets perlocutoires. Pour estimer ces effets, on doit poser des questions comme p. ex.:

⁴⁸ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 8.

⁴⁹ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 248.

- a) Leurs affirmations aident-elles à faire l'expérience, (puis à la partager (aux) avec les autres,) de phénomènes sociaux inconscients, à les faire vivre d'une manière réfléchie par l'élucidation, en incitant ainsi l'autocompréhension de ceux qui sont touchés par ces phénomènes et en les encourageant, tout en les rendent visibles et audibles, à des actes autonomes?
- b) Sont-elles aptes à obtenir un feedback, une évaluation et attestation confirmantes (le témoignage) de la part des participants et des agents du phénomène en question, en créant pour eux avant tout l'espace public où ce feedback serait possible, où ils pourraient apparaître en se rendant visibles et audibles.
- c) En s'appuyant sur leurs effets réussis, deviennent-elles capables de changer une situation sociale, par la critique déconstructive des conditions institutionnelles de phénomènes sociaux injustes; et deviennent-elles capables de dévaloriser les valeurs existantes et de les réévaluer en créant de nouvelles significations et institutions qui pourront les défier?

Le politique et la politique

Dans quel sens s'agit-il ici de politique, si ce mot veut nommer la tâche et l'attitude scientifiques et intellectuelles impliquées par l'élucidation? Non pas dans le sens où les intellectuels devraient participer directement à des jeux de pouvoir, „à des intrigues de cour, des rivalités de groupes, des machinations, des compétitions déclarées, des jeux complexes pour parvenir au pouvoir”.⁵⁰ L'élucidation ne se déroule pas et ne fait pas ses effets dans le monde *du* politique présent dans chaque société. De ce politique et des ces formes du politique Castoriadis distingue le monde de *la* politique dont l'existence, l'ouverture et la constitution, contrairement au politique, ne caractérisent que les sociétés touchées par le projet d'autonomie. La politique est née au moment où on avait mis en question les institutions existantes, et entrepris, puis accompli l'instauration et l'inauguration de nouvelles institutions, car elle est l'espace ouvert à *l'intérieur* du politique, des cadres institutionnels actuels pour laisser arriver *l'autre*. C'est dans cet espace que se déroulent les débats publics autours des valeurs, que naissent les prises de position compromises.⁵¹

⁵⁰ Castoriadis: Héritage et révolution. In: *Figures du pensable*. 130.

⁵¹ Voir: Castoriadis: Héritage et révolution. In: *Figures du pensable*. 130. „La singularité historique de l'Europe occidentale et, avant elle, de la Grèce du VIII^e au V^e siècle réside dans le fait que ce sont les *seules* sociétés qui

La vraie politique signifie d'ouvrir et de garder ouvert l'espace qui permet de débattre les *rei publici* et d'arranger les débats de valeurs et d'idées. Cette formulation peut paraître banale, mais elle ne l'est pas du tout si nous pensons que l'action politique est ordinairement conçue d'une part comme une démarche technique de pouvoir, d'autre part comme une activité de pur arrangement et de simple administration des affaires actuelles. Mais ce ne sont que des conséquences ultérieures à ce qui se passe vraiment dans la politique. La construction des causes, la résistance aux différents pouvoirs parfois élevée jusqu'à l'opposition ouverte et même à la prise du pouvoir exigent des idées imaginaires bien déterminées, claires, communicables, s'attirant des énergies d'agir. Sinon, l'acte politique reste inefficace. On ne peut pas entrer en scène des actions sans formuler des idées d'intention évidente qui donnent réponses aux défis actuels et qui sont assez attirantes pour être des objets de l'investissement des individus. Il est important d'accentuer qu'il ne s'agit pas ici de programme et d'algorithmes formulés en des concepts fonctionnels ou rationnels. Ce sont secondaires par rapport à leur contenu imaginaire.

Seule la création d'idées imaginaires, se déroulant dans l'espace de la politique permet aux membres de la société de constituer leur identité, de projeter des fins. Ce qui justifie nos idées imaginaires, c'est leur force attirante qui intensifie leur investissement de la part des membres de la société, leur capacité d'inciter cet investissement et leur promesse d'en assurer un milieu favorable par l'utilisation rentable des énergies accumulées dans l'espoir d'un profit important. Elles doivent créer de nouvelles possibilités d'agir et donner en même temps un *sens* bien saisissable aux actes libres. L'économie politique est avant tout l'économie efficace des énergies psychiques investissables dans les domaines de productions et de reproductions de la société.

Les pensées du „projet d'autonomie”, de la „création libre” de l'imagination radicale individuelle et de l'imaginaire social, la „poiésis de nouvelles signification” suggèrent que rien n'est plus simple et plus naturel que l'invention d'un autre monde et un autre mode de vie. Tandis que la création ex nihilo du neuf est non seulement fondée mais aussi limitée par le fait qu'elle ne se déroule pas cum nihilo et in nihilo. Ce fait limite avant tout l'inscription du neuf, son incarnation et surtout son introduction dans le monde empirique. Cette introduction est dirigée par les champs discursifs de la communication sociale. Castoriadis fait très peu d'attention au fait que les idées ne s'inscrivent pas simplement dans la relation de signification, mais, par là, elles se dispersent tout de suite dans des média et des discours de toute sorte. La réflexion sur

aient *créé la politique* dans le sens d'une activité collective visant explicitement l'institution globale de la société, s'efforçant ouvertement de la changer et y parvenant dans une large mesure.”

les pratiques sociales devrait commencer par la question de savoir où, comment, dans quels médias et dans quels discours peuvent s'introduire les significations inscrites et incarnées dans les champs de la communication sociale? Cette question est d'autant plus importante que notre époque se caractérise non seulement par la montée de l'insignifiance mais aussi par celle des médias et des discours, par la multiplication des champs discursifs. Le combat des significations et des idées politiques est précédé par le combat que les champs discursif doivent mener pour se prévaloir.

L'introduction des significations imaginaires sociales dans la publicité ne peut se faire que par les canaux communicationnels publics. L'assurance de la possibilité et du forum de la communication publique est l'intérêt propre de chaque société, si celle-ci ne veut pas se priver de la possibilité de renouvellement et d'autoaltération. Par contre, pour soutenir l'état actuel, le pouvoir régnant cherche plutôt à limiter la création libre de nouvelles idées ainsi que la communication publique, ce qui peut se passer non seulement par des mesures prohibitives et répressives, mais aussi par l'expropriation des canaux communicationnels et par la thématization dirigées et censurée du discours public. Or, pour changer l'état actuel, la pensée critique doit surgir au même milieu que le marketing politique, c'est la seule chance de restructurer le discours public ou d'offrir d'autres publicités alternatives.

Cela doit être pris en considération dans les combats politiques.

Les nouvelles significations imaginaires ne prennent sens que dans des situations déterminées par les relations sociales, par le champ communicationnel public tissé de relations de pouvoir. En fait, par les actes politiques on fait l'effort de composer des énoncés dénudés de sens dans les cadres de la situation actuelle afin d'essayer de les rendre sensés par le renversement des cadres institutionnels et des rapports de pouvoir. Un acte politique comprend toujours des gestes déconstructeurs, sans cette invention déconstructrice ou déconstruction inventive, il devient la simple répétition mécanique du même, l'affirmation des conditions qui lui ont permis d'exister, le renforcement des relations de pouvoir sociales-communicationnelles dominantes. Il n'est pas par hasard que la propagande politique d'un régime se caractérise par la répétition exagérante de messages simplifiant les phénomènes sociaux.

Aujourd'hui l'œuvre de Castoriadis suscite notre intérêt avant tout par ce que ses pensées nous offrent une alternative non bornée d'idéologies politiques dans la compréhension de notre existence social-historique. Une alternative de la tradition dominante des philosophies et des sciences sociales et même des interprétations récentes qui les déplacent. Tout en se rendant

compte des déterminations naturelles et culturelles de l'existence humaine, et en les reconnaissant comme indépassables, Castoriadis ne nous y livre quand même pas (qu'elles apparaissent sous la forme de l'être, de la nature, de l'histoire, de la société ou d'autres forces, d'ailleurs, vraiment irrésistibles). Et il ne nous condamne pas non plus à la passivité dans notre rapport à l'existence factuelle. Tandis qu'il accentue le rôle essentiel de facteurs afunctionnels et irrationnels dans la constitution et dans l'altération du monde social-historique, il dévoile et garde les facteurs imaginaires, tout au long de ses méditations, comme des sujets de discussions rationnelles et il nous montre aussi la réalité qu'ils constituent comme une réalité qui s'offre à des expériences, des réflexions et des élucidations de rigueur scientifique. Ces deux moments apparemment contradictoires, ou plutôt aporétiques font bon ménage dans le fondement du projet d'autonomie et dans son élucidation théorique. C'est l'endurance de cette aporie qui permet à „l'humanité européenne” husserlienne de saisir la possibilité et la chance créées d'elle-même pour elle-même, de mettre en question et de changer de temps en temps, par des critiques rationnelles, ses propres institutions, de les changer *justement* en les mettant en question *par cette critique même*.