

CANADIAN THESES ON MICROFICHE

THÈSES CANADIENNES SUR MICROFICHE



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Ottawa, Canada
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

Canada

Claude Morissette
263042

Pour une sociologie de l'imaginaire;
imaginaire social et utopie

Thèse de maîtrise présentée aux études
supérieures de l'Université d'Ottawa.



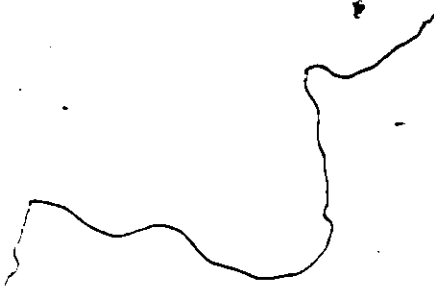
Claude Morissette, Ottawa, Canada, 1984.



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Table des matières.

Introduction,	1
<u>lère partie</u> ;"L'institution imaginaire de la société",ou,l'imaginaire comme concept socio- logique.	18
Chapître 1;Le mode d'être des significations imaginaires sociales	19
1.1 L'institution;le symbolique et l'immagi- naire	24
1.2 Les significations imaginaires sociales; l'institution de la nature et l'institution du monde	29
1.3 Les significations imaginaires sociales dans le langage	34
1.4 Les significations imaginaires sociales; une caractéristique fondamentale,leur indé- termination	37
1.5 L'imaginaire social et la rationalité du monde moderne	43
Chapître 2;Les institutions social-historiques de la société;le "legein" et le "teukhein"	46



2.1 L'institution sociale de la logique ensembliste-identitaire	51
2.2 L'institution du "legein";le langage comme code	54
2.3 L'institution du legein;le signe comme instance concrète	57
2.4 L'institution du "teukhein";le faire social	61
2.5 L'institution social-historique de l'individu	65

Chapitre 3;L'imaginaire radical et la société instituante;le social-historique	69
3.1 Le social-historique ou le temps comme création	73
3.2 Le social-historique;temps identitaire et temps imaginaire	76
3.3 Le social et l'historique	80
3.4 L'imaginaire radical et la société instituante	82
3.5 La dimension sociale de l'autonomie;le projet politique	87

<u>2ème Partie</u> ;L'utopie comme projection imaginaire de situations possibles ou,l'utopie comme concept sociologique	92
---	----

Chapître 4;L'imagination utopique et sa signifi- cation dans le monde;l'esprit de l'utopie	95
---	----

4.1 Le fondement philosophique de l'utopie; "l'obscurité de l'instant vécu".	98
---	----

4.2 L'être psychologique de l'utopie;le rêve éveillé comme"intention symbolique".	102
--	-----

4.3 L'art comme manifestation utopique	106
---	-----

4.4 L'utopie;les catégories de "Front" et de "Novum"	112
---	-----

Chapître 5;L'être espérant et la fonction utopique;le sujet de l'histoire	116
--	-----

5.1 Pulsions et sentiments sont historiques; l'être espérant	119
---	-----

5.2 La fonction utopique et la prospection des possibles	125
---	-----

5.3 Précisions sur la fonction utopique	129
--	-----

Chapitre 6;La catégorie du possible et le processus de la réalisation;l'utopie concrète	-132
6.1 La catégorie du possible	134
6.2 Le processus de la réalisation	139
Conclusion,	142
Bibliographie,	153

Table des abréviations,

I.I.S.;Cornélius Castoriadis,L'institution imaginaire de la société,Paris,Seuil,Coll,"Esprit",1975

"I.S.R.";Cornélius Castoriadis,"Institution de la société et religion",in Esprit,mai 1982,p,117-130.

C.S.;Cornélius Castoriadis,Le contenu du socialisme,Paris,Coll,10/18,1976.

P.E.;Ernst Bloch,Le principe-Espérance,Paris,Gallimard,1976.

E.U.;Ernst Bloch,L'esprit de l'utopie,Paris,Gallimard,1977.

Introduction,

Si l'on considère la société comme institution imaginaire, est-il possible de concevoir l'histoire comme création, ou plus précisément, les pratiques émancipatoires comme processus qui engendrent l'utopie.

Pour offrir une réponse à l'interrogation que soulève cette thèse, nous proposons l'analyse complémentaire de l'oeuvre de deux auteurs du 20^e siècle; Ernest Bloch et Cormélius Castoriadis. Nous nous intéressons à celui-ci particulièrement pour sa théorie de l'imaginaire social, c'est-à-dire, son analyse de la société comme institution imaginaire, et, nous nous intéressons aussi à Ernest Bloch, pour sa théorie de l'utopie, c'est-à-dire, son analyse de l'utopie comme projection imaginaire de situations possibles.

Dans cette thèse, nous présentons de façon complémentaire ces deux théories qui se rejoignent d'abord du fait qu'elles considèrent toutes deux

une dimension propre de la réalité qui est le social, et, plus particulièrement, elles ont en commun une approche fondamentale de la Société et de l'utopie qui considère ces réalités comme des dimensions qui relèvent de l'imaginaire. Ces réalités sont l'institution imaginaire de la Société comme magna de significations imaginaires sociales à l'intérieur duquel l'individu peut se repérer et se mouvoir selon son expérience, et, aussi, l'utopie comme projection imaginaire de situations possibles, comme "intentions symboliques" à l'intérieur desquelles le sujet projette ses désirs vers l'avant.

Nous entrevoyons, à partir de la présentation complémentaire de ces deux théories, l'élaboration d'une Sociologie de l'imaginaire qui unifie les concepts sociologiques d'imaginaire social et d'utopie. Nous pensons que la construction de ce schéma conceptuel offrira une réponse à l'interrogation primordiale de cette thèse et qu'elle permettra une meilleure compréhension des sociétés historiques.

L'élaboration d'une sociologie de l'imaginaire, en reconnaissant le caractère symbolique des sociétés et la capacité imaginaire des individus, déplace l'axe de la Sociologie traditionnelle sur la signification imaginaire sociale. Elle nous permet, en cela, une incursion dans le royaume des interrogations.

Peut-on concevoir la Société comme un "univers de significations" qui entoure le symbole d'une collectivité et qui la définit comme étant ce qu'elle est?

La nature, l'être humain, le monde sont-ils hissés au rang de réalité sociale par l'élaboration imaginaire de cette réalité? Sont-elles prises en compte par le magma de significations imaginaires sociales et, en cela, transformés en réalité sociale?

Si l'on considère le rapport des significations imaginaires sociales et de la production matérielle, est-il possible de concevoir l'institution imaginaire de la Société comme déterminée par la production matérielle?

L'être humain est-il réductible à l'institution sociale de l'individu ou, s'il a la capacité imaginaire de signifier autrement; de créer de nouvelles significations imaginaires?

La catégorie du possible est-elle assujettie à un matérialisme lourd ou si elle est projection dans une région de l'institution imaginaire de la société?

Les significations imaginaires sociales peuvent-elles exister de façon relativement autonomes? Peuvent-elles être condition à la symbolisation?

La Société émerge-t-elle comme création imaginaire?

Le mode d'être de l'institution imaginaire de la Société est-il déterminé ou, s'il se caractérise fondamentalement par son indétermination?

La Sociologie de l'imaginaire peut-elle accepter l'explication exclusivement fonctionnelle des institutions? Peut-elle accepter l'explication exclusivement rationnelle des institutions et du langage comme système cohérent?

D'orès et déjà, il semble nécessaire de présenter sommairement, en guise d'introduction à une compréhension générale, l'analyse que nous ferons dans cette thèse, plutôt que de spéculer davantage sur les interrogations relatives à l'élaboration d'une sociologie de l'imaginaire.

Cette thèse se divise en deux parties. La première partie est la présentation de l'analyse de la théorie de l'imaginaire social de Cornelius Castoriadis, - que l'on retrouve principalement dans son livre intitulé L'institution imaginaire de la Société -, tandis que la deuxième partie est la présentation de l'analyse de la théorie de l'utopie d'Ernst Bloch - que l'on retrouve dans le Principe d'Espérance et l'Esprit de l'Utopie.

Dans les trois premiers chapitres, nous présentons l'analyse de la société comme institution imaginaire, comme institution d'un magma de significations imaginaires sociales. Le concept central de sa théorie de l'imaginaire social est celui de significations imaginaires sociales, lesquelles, sous le mode d'être d'un magma, désignent la réalité

te fondamentale de l'institution de la Société:
Elles signifient la réalité et la transposent dans
l'univers des significations pour ainsi, constituer
la réalité sociale.

D'abord nous abordons le mode d'être des significations imaginaires sociales, qui selon Castoriadis est celui d'un magma, c'est-à-dire, un vaste ensemble qui n'a pas que les propriétés restreintes de ce que nous entendons habituellement par ensemble, - nous pensons qu'il s'apparente davantage à l'image d'un univers en expansion -. Enfin, le mode d'être des significations imaginaires sociales se caractérise par son aspect primordial, radical et fondamental et en cela, il est antécédent à une logique et, à fortiori, à l'imposition d'une logique.

Quant au travail de la signification sur la réalité, nous verrons que l'institution de la Société est étayage de la Société sur la nature et institution du monde, comme monde de la société. En ce sens, les significations imaginaires sociales prennent en compte la nature et le monde et les transposent dans l'univers de la Société en leur

attribuant des significations imaginaires sociales. Ainsi, la nature, l'être humain, le monde et la société elle-même sont définis et signifiés par les significations imaginaires sociales et, constituent ainsi ce que Castoriadis nomme "l'institution imaginaire de la Société".

Selon cette théorie, nous retrouvons aussi les significations imaginaires Sociales dans le langage, car les significations langagières, selon Castoriadis, ne renvoient pas nécessairement à un terme de repérage, mais à une signification imaginaire. En fait, nous retrouvons les significations imaginaires sociales à tous les niveaux de l'institution de la société, c'est-à-dire, que nous les retrouvons aussi dans les institutions social-historiques du "legein" et du "teukhein", que Castoriadis présente comme les piliers institutionnels de la société qui sont à la fois condition et création de la Société. "1" Cette analyse du "teukhein" et du "legein" comme piliers institutionnels, constituent l'analyse du chapitre deux, tandis que l'a-

analyse de la nature des significations imaginaires sociales constitue principalement le contenu du premier chapitre.

Cette analyse de la société comme institution imaginaire que fait Castoriadis, permet l'analyse de l'histoire comme création.² C'est dans le troisième chapitre que nous démontrons que Castoriadis ne peut concevoir l'histoire sans le recours à l'imaginaire, c'est-à-dire, aux créations imaginaires qui transforment la société et constituent l'histoire. Un des concepts fondamentaux qu'ajoute cette approche est celui de "social-historique"³ qui se comprend aussi comme imaginaire radical.

Quant à la deuxième partie, elle est constituée de l'analyse de la théorie de l'utopie d'Ernst Bloch. Il propose une théorie de l'utopie comprenant l'utopie comme un processus qui va de la création utopique à la réalisation concrète de l'utopie. Nous présentons d'abord l'utopie comme ébauche imaginaire de situations possibles, comme une "croisière imaginaire", comme une "expérience imaginaire" qui se projette vers l'avant.
(I. 2. chap. 17)

L'utopie est d'abord comprise comme un processus qui se déploie vers l'avant et, le concept clé de cette approche est l'imagination utopique conçue comme la projection d'intentions symboliques.

Pour Bloch, il y a d'abord en nous un être intérieur qui agit et nous met en mouvement. Cet "au-dedans", qu'il définit comme "l'enchevêtrement paradoxal des sentiments", c'est le mouvement primordial de l'être vivant en ce qu'il a d'humain. Et la prise de conscience de cet "au-dedans" nous incite à sa réalisation et se manifeste dans une projection imaginaire vers l'avant. C'est par la capacité imaginaire, par "l'imagination utopique", selon Bloch, que le sujet se projette des situations imaginaires". (P. 2. chap. 17)

C'est dans le quatrième chapitre que nous présentons l'analyse que fait Bloch du "rêve éveillé" et de l'œuvre d'art comme projection de l'être humain pour dépasser un état. "4" Selon Bloch, cette projection se comprend comme des intentions symboliques. Le rêve éveillé, en tant "qu'instrument de l'imagination dans l'avenir" anticipe sur la

réalité donnée. Il évoque des images, "s'élance dans l'air" et, tend à la réalisation de son désir. Aussi, dit-il, le rêveur éveillé qui a le "souffle utopique" tend non seulement à se réaliser dans des images - objets et des symboles, mais il s'intéresse à d'autres Moi qui sont sous "l'action tonifiante de l'utopie"; il donne une ampleur humaine à son rêve. (P. E. chap. 15)

Dans la théorie de l'utopie de Bloch, l'être de l'utopie se constitue d'abord dans le rêve éveillé et l'artiste y puise son inspiration. Comme le rêve éveillé, l'oeuvre d'art est une expérience imaginaire, un lieu d'anticipation qui se transforme pour apparaître dans les utopies Sociales.⁵ Bloch considère que les artistes "brodent consciemment sur ou à côté de la réalité" et ils "mettent leur imagination au service d'une fantaisie anticipante qui est axée sur le concret pour installer le rêve d'une chose dans la nature et dans l'histoire". (P. E. p. 126)

En d'autres mots, l'oeuvre d'art, est essentiellement "projection dans une région imaginaire"

et, en ce sens, elle porte les situations au-delà du donné. Il s'agit d'un "pré-apparaître" en tant que "signe avant-courreur" et en tant que création de ce qui n'était pas. Ainsi, l'oeuvre d'art se présente dans cette théorie de l'utopie comme "un laboratoire, comme une fête de possibilités exécutées ainsi que des alternatives expérimentées en elles..." (P. E. p. 263)

Finalement, au fil de l'analyse de la théorie de l'utopie de Bloch, nous arrivons à des catégories explicites de l'utopie comme projection imaginaire de situations possibles. Ce sont les catégories de "Front" et de "Novum", qui définissent l'utopie comme étant au front du processus de la société; comme manifestation du Nouveau.

Dans le contenu du cinquième chapitre, nous insistons davantage sur la dimension concrète "6" de la théorie de l'utopie de Bloch, car pour lui, l'utopie n'est pas que projection imaginaire, elle est médiation avec l'être concret, l'être historique.

Pour Bloch, cet être concret est un être de

pulsions et de sentiments de son époque et, pour s'introduire dans l'histoire, le sujet transforme les pulsions en sentiments pulsionnels, c'est-à-dire, en émotions, en affects. C'est en ces termes que Bloch définit l'être historique et, dans sa théorie de l'utopie, c'est l'espoir qui est l'affect le plus digne de l'être humain et le plus capable de précisions concrètes. C'est cet affect qui constitue essentiellement l'être historique de Bloch; l'être espérant. (P. E. chap. 13)

L'être espérant, l'être historique est chargé de médiatiser l'utopie comme projection imaginaire de situations possibles avec l'être concret et les possibilités de la matière; c'est l'utopie concrète. C'est par l'imagination utopique, affirme Bloch, que l'être espérant repère un espace ouvert et disponible à la réalisation de l'être utopique et en cela, il a une fonction, la fonction utopique de l'être espérant qui consiste à transposer le "non-encore-conscient" "7"-les sentiments pulsionnels - dans le lieu de la "conscience du nouveau". (P.E. chap. 15)

Aussi, pour Bloch, la matière "S" n'est pas une masse inerte, elle est un ensemble de conditions à l'intérieur desquelles sont inscrites des possibilités. Dans cette théorie de l'utopie, la matière est considérée comme inachevée, comme remplie de "propriétés porteuses d'avenir", comme disponibilité qui permet ou non la réalisation de l'utopie. C'est de la catégorie du possible qu'il s'agit et c'est elle qui constitue le contenu du sixième et dernier chapitre.

Enfin, ce que nous proposons, c'est l'analyse de deux théories sociales à la lumière d'un nouvel esprit sociologique afin d'entrevoir l'élaboration d'une sociologie de l'imaginaire. Aussi, ce que nous voulons mettre en évidence, c'est le potentiel d'imbrication de ces deux théories. Autrement dit, nous pensons que l'utopie peut être comprise comme une dimension particulière de l'imaginaire social, comme la dimension en changement, comme l'exploration dans les interstices de l'imaginaire social, aussi, comme une projection imaginaire qui se situe au front du processus historique de

la société:

Cependant, bien que ce travail désire entrer dans le détail des oeuvres en insistant sur la dimension sociologique, nous ne prétendons pas relever tous les éléments conceptuels de ces deux théories. Seulement, nous pensons présenter un schème conceptuel qui justifie l'élaboration d'une sociologie de l'imaginaire, et ne néglige pas d'ouvrir des barrières sur les dimensions philosophique , anthropologique , historique et psychologique.

Nous ne tenons pas non plus de soulever un quelconque esprit polémique entre différents auteurs, Nous proposons davantage l'analyse des principaux concepts de ces théories de façon à comprendre leurs articulations, et, faciliter la compréhension et la confrontation des autres théories.

Si nous négligeons ce qui a été écrit sur ces auteurs - sauf, pour quelques-uns -, ce n'est pas par dédain, mais plutôt par contrainte méthodologique. Nous avons choisi de présenter ces théories en vue de l'élaboration d'une Sociologie de l'imaginaire, et non en vue d'une polémique politi-

que, d'un débat épistémologique ou, encore, d'un engouement métaphysique. Nous souhaitons plutôt une sorte d'épure constamment orientée par un nouvel esprit sociologique.

NOTES:

- 1 - Voir à ce sujet, l'analyse de la théorie du social-historique que fait Diane Mouk-tar dans sa thèse de doctorat, intitulée Pour une nouvelle théorie critique du social-historique, chap. 7.
- 2 - 3 Ibidem, chap. 7. Voir à ce sujet toute l'importance que Diane Mouk tar accorde au concept clé de social-historique, au thème de l'histoire comme création qu'elle considère à juste titre, le Kakéidoscope du nouveau paradigme.
- 4 - 5 Voir à ce sujet les excellentes analyses de Guert Ueding (1976) et de Catherine Firon-Audard (1976)
- 6-7-8- Voir à ce sujet les analyses pertinentes de Eberhard Braün (1976) Burghart Schmidt (1976) Francine Markovits (1976) et Gérard Ravlet (1976).
- Voir aussi pour une excellente analyse de la conception de la matière dans la théorie de l'utopie de Bloch, Van Den Wijngaert (1972)

- Voir aussi l'analyse de la philosophie politique d'Ernst Bloch que Diane Moukhtar (1982) présente dans le 3^e chapitre.

lère Partie; "L'institution imaginaire de la société"
ou, l'imaginaire comme concept sociologique.

Chapitre 1: Le mode d'être des significations
imaginaires sociales; le magma.

Ce que Castoriadis propose, c'est une nouvelle conception de la société et de l'histoire et, cette nouvelle conception vise le mode d'être des significations imaginaires sociales, c'est à dire, "le mode d'être de ce qui se donne avant imposition de la logique identitaire où ensembliste" et, ce qui se donne ainsi dans ce mode d'être, Castoriadis le nomme un magma. (I.I.S. p, 461)

Dans sa théorie de l'imaginaire social, Castoriadis présente l'institution imaginaire de la société comme un ensemble de significations imaginaires sociales, qu'il nomme un magma. Cependant, ce magma ne se réduit pas à une organisation, à un ensemble, tel que nous les définissons habituellement, dit-il, il est ce dans quoi on peut "construire" ou "extraire" une infinitude "d'organisations ensemblistes" sans jamais l'épuiser ni le reconstituer.

En fait, dans cette théorie de l'imaginaire, "tout ce qui peut être donné effectivement-représentation, nature, signification-est selon le mode d'être du magma". (I.I.S. p, 462) En d'autres termes, l'institu-

tion social-historique du monde, des individus et des choses est nécessairement institution d'un magma de significations imaginaires sociales à l'intérieur duquel se définissent les institutions.

C'est ainsi, que Castoriadis pense le rapport entre les institutions et le magma de significations imaginaires sociales soit, autrement que par la logique ensembliste-identitaire car, pour lui, le mode d'être des significations imaginaires sociales se caractérise principalement par son aspect primordial, originaire, et, en cela, il est antécédent au mode d'être d'une logique ou, à l'imposition d'une logique; il sollicite une compréhension à partir de lui-même. (I.I.S.p, 457-462)

Le monde des significations imaginaires sociales, dit-il, ne doit pas être pensé comme un déroulement du monde réel, mais "comme position première, inaugurale, irréductible du social-historique et de l'imaginaire social tel qu'il se manifeste chaque fois dans une société donnée... comme institution du monde et de la société elle-même." (I.I.S.p, 492)
Enfin, c'est dans cet esprit que nous présentons la théorie de l'imaginaire social de Castoriadis, en ce

qui concerne les significations imaginaires sociales.

Dans ce premier chapitre, nous présentons l'analyse des significations imaginaires sociales, leur mode d'être, leur emprise sur la réalité et leurs caractéristiques. Pour cela, il s'agit d'abord d'entreprendre la compréhension du symbolique et de l'imaginaire.

D'abord, nous verrons que dans la théorie de l'imaginaire social de Castoriadis, il est dit aussi que la réalité est tissée dans le symbolique. Cependant, pour Castoriadis, le symbolique ne se caractérise pas fondamentalement par ses composantes fonctionnelles et "réelles-rationnelles", mais plutôt par sa composante imaginaire. En ce sens, pour Castoriadis, le symbolique suppose la capacité imaginaire des individus comme support, tandis que la capacité imaginaire nécessite le symbolique pour s'exprimer. Cela constitue le rapport fondamental entre le symbolique et l'imaginaire.

Aussi, nous aborderons un aspect fondamental

des significations imaginaires sociales soit, que les significations imaginaires s'étayent sur la nature et signifient le monde comme monde de la société. Autrement dit, les significations imaginaires sociales donnent une signification à la nature et au monde, comme composante de la société. En ce sens, la nature et le monde sont prises en compte par l'institution imaginaire de la société et sont ainsi transposées dans l'être social, dans la réalité sociale.

Aussi, nous verrons que l'on retrouve les significations imaginaires sociales dans le langage. Selon Castoriadis, le mode d'être des significations imaginaires sociales dans le langage ne renvoient pas seulement à un terme de repérage mais, à une signification imaginaire. Ainsi, pour Castoriadis, le référent est en lui-même ouvert parce qu'il baigne dans le magma inépuisable des significations imaginaires sociales.

Cette analyse du langage comme langue vivante débouche sur l'analyse plus vaste des relations de significations et nous conduit à une caractéristique fondamentale des significations imaginaires sociales; leur indétermination, laquelle constitue le propos d'une partie de ce chapitre.

Nous verrons finalement dans ce chapitre, que nous retrouvons aussi des significations imaginaires sociales dans le monde moderne, bien que celui-ci prétende à une rationalité exceptionnelle. Castoriadis pense que la fonctionnalité, les finalités et les idéaux de la société moderne relèvent autant des significations imaginaires sociales que les sociétés précédentes. Pensons à l'idée de progrès, de science, de bonheur et, aussi, au fétichisme de la marchandise.

Enfin, dans ce premier chapitre, nous voyons que les significations imaginaires sociales d'une société constituent "sa manière générale de voir, de penser, d'agir et de vivre le monde..." Et, pour Castoriadis, elles sont indispensables au "symbolique fonctionnel" et, en cela, elles ont un rôle fondamental, celui de constituer des relations entre individus et groupes, qui font que "le monde n'est pas un chaos" et, que l'on peut se "mouvoir dans la société et la transformer". (I.I.S. chap, 7 et "I.S.R.")

1.1 L'institution;le symbolique et l'imaginaire

Pour bien comprendre la théorie de l'imaginaire social de Castoriadis,il faut d'abord en expliquer le point de départ;le symbolique.

Pour Castoriadis,"tout ce qui se présente à nous dans le monde social-historique est indissociablement tissé au symbolique"(I.I.S.p,162) Nous le retrouvons,dit-il,non seulement dans le langage,mais aussi,et à un autre niveau,dans l'institution.Celle-ci existe dans et par le symbolique,dans et par un réseau de symboles qui se pose comme "systèmes symboliques sanctionnés"(I.I.S.p,162)

Cependant,dans cette perspective,le symbolique ne se réduit pas au fonctionnel,ni au rationnel,bien que la fonctionnalité et la rationalité tentent d'en conquérir toute la réalité.Pour Castoriadis,"un rituel n'est pas une affaire rationnelle"et,à ce niveau,le symbolique n'est pas absolument fonctionnel."L'idée,dit-il,que le symbolisme est parfaitement neutre ou bien totalement adéquat au fonctionnement des processus réels est inacceptable"(I.I.S.p,168)

Celà constitue chez Castoriadis,la négation

fondamentale sur laquelle il construit sa théorie de l'imaginaire. En d'autres termes, pour Castoriadis, lorsqu'une société se donne une institution, elle ne peut se donner d'emblée toutes les relations symboliques qu'elle engendre. Tout d'abord, parce que cette institution s'édifie sur des constructions symboliques antérieures et, cette connexion historique de par sa complexité, peut conduire à des relations de significations inattendues. C'est ainsi, selon Castoriadis, que dans les sociétés historiques -là où le symbolique est sujet à l'historicité-, le symbolique ouvre la possibilité au signifiant de dépasser l'attachement précis à un signifié et, en ce sens, la confrontation du réseau symbolique à l'historicité d'une société peut engendrer des relations de signification inattendues. (I.I.S.p, 175-176)

Ainsi, pour Castoriadis, les caractéristiques du symbolique qui expliquent l'institution comme un réseau symbolique qui se sanctionne lui-même, n'en épuisent pas la substance. Cette substance s'est la composante imaginaire de tout symbolisme. Elle se comprend par le rapport qu'entretiennent entre eux le symbolique et l'imaginaire, soit d'abord que le symbolique

présuppose la capacité imaginaire, tandis que l'imaginaire existe dans et par le symbolique. A ce niveau, l'imaginaire est la capacité radicale ou la "faculté originaire" de poser une relation entre deux termes -signifiant et signifié constituant une relation de signification- comme racine commune entre l'imaginaire et le symbolique. (I.I.S.p, 177-178)

Dans cette théorie de l'imaginaire, il est entendu que "le symbolisme présuppose l'imaginaire radical et s'y appuie".¹ Bien que pour Castoriadis, "le symbolique comporte presque toujours une composante "réelle-rationnelle", qui représente le réel ou qui est indispensable pour le penser ou pour l'agir... cette composante est tissée inextricablement avec la composante imaginaire effective,² et cela pose aussi bien à la théorie de l'histoire qu'à la politique, un problème essentiel". (I.I.S.p, 178)

Alors, la question que pose Castoriadis à titre d'exemple est, l'existence imaginaire du Seigneur est-elle rationnelle du fait qu'elle est investie de plus de réalité que le réel? Castoriadis semble répondre que bien qu'une certaine fonctionnalité soit puisée

dans l'imaginaire, celui-ci va au-delà des motifs fonctionnels et la preuve est son caractère contrariant et indépendant, c'est à dire, sa tendance à s'autonomiser par rapport aux institutions. (I.I.S.p, 179-180)

Bref, dans cette perspective, nous pouvons dire que la société se constitue de symboles comme éléments derniers à partir desquels se sanctionnent des règles, des rites, etc... qui baignent inséparablement dans une composante imaginaire. Ainsi, nous pouvons affirmer avec Castoriadis, qu'un symbole peut avoir différentes significations imaginaires sociales. Par exemple, mentionne-t-il, "un icône est un objet symbolique d'un imaginaire mais, il est investi d'une autre signification imaginaire quand les fidèles en grattent la peinture et la boivent comme médicament" (I.I.S.p, 183)

Enfin, dans cette théorie sociologique de l'imaginaire, l'imaginaire social d'une société s'entrecroise dans le symbolique et le réel-rationnel, de telle sorte que l'imaginaire semble dépasser la fonction d'une institution et, se cristalliser comme dimension fondamentale de l'institution de la société. C'est ce que Castoriadis entend par "institution imaginaire de la société".

Notes;

1-Par imaginaire radical,il faut entendre ici,la capacité imaginaire que chacun des individus possède potentiellement,comme propriété essentielle de son existence.

2-Par exemple,écrit Castoriadis,"Derrière la Loi,qui est réelle,qui est institution sociale effective,se tient le Seigneur imaginaire qui s'en présente comme la source et la sanction ultime".(I.I.S.p,179)

1.2 Les significations imaginaires sociales; l'institution de la nature et l'institution du monde

Nous avons vu précédemment que la réalité de l'institution est tissée dans le symbolique et, que l'on retrouve dans celui-ci une composante réelle-rationnelle et une composante imaginaire. C'est de la composante imaginaire qu'il s'agit maintenant. Ici, il s'agit d'expliquer deux aspects fondamentaux de l'institution imaginaire de la société, c'est à dire, l'éta-
yage de la société sur la nature et l'institution du monde comme monde de la société.

Pour Castoriadis, l'institution de la société est éta-
yage de la société sur la nature. Il ne s'agit pas de voir l'institution de la société comme déterminée par la nature, mais plutôt de voir la nature comme un support, comme "une série de conditions" plus ou moins disponibles, prises en compte par l'institution de la société.

Dans ce processus de l'institution de la société, la nature "est reprise dans et par le magma de significations que la société institue, il est par là

transsubstantié ou ontologiquement altéré. Il est altéré dans son mode d'être -en tant qu'il est et n'est que du fait de son investissement par la signification".

(I.I.S. p,321)

Dans cette perspective, la nature est prise en compte par un magma de significations imaginaires et, de ce fait, est instituée dans et par l'imaginaire social. En ce sens, la nature qui, jadis, induisait l'organisation de la société, est désormais partie intégrante de l'institution de la société; elle émerge comme création de l'imaginaire.

Selon Castoriadis, "l'institution du monde des significations comme monde social-historique est ipso facto "inscription" et "incarnation" dans le "monde sensible" à partir de quoi celui-ci est historiquement transformé dans son être-ainsi". (I.I.S. p,475)

Dans cette perspective nous ne pouvons plus parler d'un donné naturel lorsque l'on considère le rapport des significations imaginaires sociales et de l'institution de la société sous l'angle de la production matérielle, c'est à dire, "ce que la société fait être". Selon Castoriadis, il s'agit à ce niveau de la réalité sociale, c'est à dire, ce qui est fabriqué,

inventé dans et par la société.

A ce niveau, les significations imaginaires sociales instituées -ou, si l'on veut, l'institution de la société comme institution d'un monde de significations imaginaires sociales- sont représentées dans et par l'effectivité des objets qu'elles ont institué. Ici, l'institution de la société est ceci ou cela "en tant qu'elle matérialise un magma de significations imaginaires sociales," et cela, en référence à des individus et des choses qu'elle fait être. (I.I.S.p, 477)

Aussi, l'institution de la société est institution du monde. Elle institue "le monde comme son monde ou, son monde comme le monde", dit Castoriadis. (I.I.S. - p, 480) Ainsi, l'institution de la société comme institution d'un magma de significations imaginaires sociales est institution du monde, c'est à dire, institution d'un monde qui est pour cette société.

Autrement dit, la société institue le monde comme son monde à "l'intérieur d'un monde de significations" qui la constitue. Elle fait être le monde comme son monde de significations, à l'intérieur duquel elle est elle-même référée. Ainsi, la société est ce qu'elle

est que par référence à ce monde de significations institué comme son monde; comme le monde.

Dans l'élaboration de cette perspective, Castoriadis ajoute que c'est l'institution de ce monde de significations qui constitue le "tenir ensemble", "l'ecclésiété" d'une société. C'est ce qui permet de penser cette société "comme cette société-ci et pas une autre, c'est la particularité ou la spécificité de son monde de significations en tant qu'institution de ce magma de significations imaginaires sociales". (I.I.S. p, 481)

Enfin, selon Castoriadis, "...chaque société définit et élabore une image du monde naturel, de l'univers où elle vit, en essayant chaque fois d'en faire un ensemble signifiant, dans lequel doivent trouver leur place certainement les objets et les êtres naturels qui importent à la vie de la collectivité, mais aussi cette collectivité elle-même, et finalement un certain "ordre du monde". Cette image, cette vision plus ou moins structurée de l'ensemble de l'expérience humaine disponible, utilise chaque fois les nervures rationnelles du donné, mais les dispose selon et les subordonne à

des significations qui, comme telles ne relèvent pas du rationnel(...), mais de l'imaginaire." (I.I.S. p. 208)

Note;

À titre d'exemple de l'étayage de la société sur la nature, nous n'avons qu'à invoquer la multitude de divinités qui ont constitué l'univers cosmogonique et cosmologique des civilisations antiques, lesquelles étaient rattachées de près ou de loin à un élément naturel - un astre ou une planète - ou à un phénomène naturel - l'arc-en-ciel -.

Quant à l'institution d'un monde par la société, nous pouvons penser à l'institution de l'homme et de la femme. Bien que tous deux ne présentent que peu de différences en tant qu'êtres naturels, la transformation par les significations imaginaires sociales en "être-homme" et "être-femme" donne une ampleur à la différence qui ne peut relever que de l'imaginaire.

1.3 Les significations imaginaires sociales dans le langage

Nous savons que les significations imaginaires sociales existent dans et par un mode d'être particulier; celui d'un magma. Nous savons aussi que la nature et l'institution du monde comme monde de la société, sont prises en compte par les significations imaginaires sociales et qu'en cela, elles relèvent de leur mode d'être. Ici, il semble nécessaire d'aborder, dans cette perspective, la question des significations imaginaires dans le langage. Dans notre approche, la signification se comprend comme les relations possibles entre un terme et ce à quoi il renvoie. La signification est appréhendée comme "un faisceau de renvois à partir et autour d'un terme". (I.I.S. p, 463)

Pour Castoriadis, le référent est en lui-même ouvert, il est "essentiellement indéfini, indéterminable" (I.I.S. p, 464) et, c'est en cela qu'il engendre un faisceau de renvois ouvert. A ce niveau, les significations imaginaires sociales sont non seulement inséparables du référent, mais il est possible qu'elles ne s'en différencient pas. En ce sens, le langage est complètement envahi

par les significations imaginaires sociales, non seulement parce qu'elles sont dans le référent, mais parce qu'elles sont le référent (par exemple, Dieu). Cela ne veut pas dire pour autant que les "significations langagières" ne sont toujours que le référent.

Au fil de son analyse, Castoriadis arrive à expliquer les significations imaginaires sociales du langage sous le mode d'être du magma. Il affirme que les significations de la langue sont de même nature que les significations imaginaires de l'institution. Elles ne sont pas un ensemble soumis à la détermination, dit-il, parce "qu'une signification est indéfiniment déterminable", à partir de "son être mouvant et indéterminé". Cela ne veut pas dire que la signification est "quelconque", au contraire selon Castoriadis, c'est précisément "en tant que magma, que les significations sont tout autre chose qu'un chaos", parce que le magma est lui-même un référent, "référent dernier et fondamental".
(I.I.S.p, 464-466)

En fin, c'est à ce niveau que les significations dans le langage ne renvoient pas seulement à un "terme de repérage", mais à une signification qui renvoie elle-

même à une indéfinité de significations, qui se retrouve dans le magma des significations imaginaires sociales. Nous soulignons que cette perspective n'est compréhensible que dans la mesure où l'on considère le langage comme langue vivante. Un langage est vivant dans la mesure où il y'a émergence de nouvelles significations. Un langage vivant, une langue, offre au locuteur non seulement la possibilité de se repérer, selon Castoriadis, mais celle de se mouvoir à partir de son expérience.

Bref, bien que ce langage vivant soit un ensemble spécifique, codé, il se caractérise principalement par l'ouverture qu'il offre à de nouvelles significations, ouverture, selon Castoriadis, inépuisable et indéterminée. C'est en celà, que le mode d'être des significations imaginaires sociales dans le langage est aussi celui d'un magma.

1.4 Les significations imaginaires sociales; une caractéristique fondamentale, leur indétermination

Nous avons expliqué précédemment la réalité effective de la dimension imaginaire dans le symbolique. Cette dimension est à l'oeuvre dans l'institution imaginaire de la société, autant dans l'étayage de la société sur la nature et dans l'institution du monde comme monde de la société, que dans le langage comme langue vivante.

Nous savons aussi que cette perspective sur la dimension dimension imaginaire de la société ne peut accepter l'explication exclusivement fonctionnelle des institutions et, qu'elle n'accepte pas non plus de comprendre les institutions exclusivement comme un réseau symbolique rationnellement cohérent. D'abord, parce qu'un réseau symbolique se constitue dans un ensemble de relations de significations imaginaires, lesquelles se définissent dans une relation de signifiants à signifiés. Alors, nous avons affaire à quelque chose qui renvoie à quelque chose d'autre. Nous sommes donc en droit de poser la question, pourquoi tels signifiants renvoient

à tels signifiés et, de là, saisir une caractéristique fondamentale des significations imaginaires sociales, leur indétermination.

Selon Castoriadis, pour comprendre le symbolisme d'une société, il faut saisir les significations qu'il porte. Il accepte que ces significations soient véhiculées par des "structures signifiantes", mais il insiste sur le fait qu'elles ne s'y réduisent pas, parce que l'histoire crée son propre symbolisme et le transforme.

Par exemple, une nouvelle loi ou une nouvelle institution en tant que signifiant renvoie à une infinité de comportements humains, à une infinité de significations, du fait même qu'elle s'est édifiée sur un milieu symbolique antérieur. C'est en ce sens que, pour Castoriadis, "la caractéristique la plus profonde du phénomène symbolique est son indétermination relative". (I.I.S.p, 194) Autrement dit, le symbolisme d'une société historique offre la possibilité que plusieurs signifiés soient en relation avec un même signifiant.

À ce niveau de l'analyse, Castoriadis pose une autre thèse d'importance; "il y'a des significations relativement indépendantes des signifiants qui les

portent", bien qu'elles correspondent au perçu, au rationnel ou à l'imaginaire. (I.I.S. p, 196)

C'est à partir de l'exemple de Dieu considéré sous l'angle de ceux qui y croient, que Castoriadis avance cette thèse. Il ne s'agit pas ici d'un symbole d'autre chose, mais plutôt de quelque chose qui est référé par des symboles. Il n'est pas la somme des représentations individuelles, dit-il, il est plutôt ce qui fait être ces représentations; elle est une signification centrale. Elle est "organisation en système de signifiants et de signifiés...". "Et cette signification, ni d'un perçu (réel), ni d'un pensé (rationnel) est une signification imaginaire". (I.I.S. p, 197)

C'est plus qu'un glissement de sens, ajoute-t-il, qui, du point de vue du symbolisme apparaît comme la venue d'un autre signifié sous un signifiant. "C'est que dans le cas de l'imaginaire, le signifié auquel renvoie le signifiant est presque insaisissable comme tel, et par définition son mode d'être est un mode de non-être". (I.I.S. p, 198)

Si nous reprenons l'exemple de Dieu, en tant que signification imaginaire, on ne peut la saisir autrement

que par les manifestations qu'elle engendre. Et ces manifestations sont élaborées dans et par la capacité des individus, à l'intérieur de laquelle peut émerger des créations imaginaires. Ainsi, nous dirons que dans cette analyse de la société comme institution imaginaire, il est admis qu'il y'ait des significations imaginaires autonomes, des significations dernières ou premières qui ne renvoient pas à un symbole, mais qui sont la condition de la symbolisation.

Aussi, pour Castoriadis, la nature des significations imaginaires sociales n'a pas son équivalent dans l'expérience individuelle, elles sont beaucoup plus vastes et n'ont pas de "lieu d'existence précis de telle sorte qu'on ne peut les saisir qu'indirectement, ...". Bref, les significations imaginaires sociales "ne dénotent rien et elles connotent à peu près tout". (I.I.S. p, 200-201)

Enfin, nous pouvons relever ici l'importance fondamentale que Castoriadis accorde à l'imaginaire dans son analyse de la société en mentionnant cette affirmation que; "ce qui donne à la fonctionnalité de chaque système institutionnel son orientation spécifique, qui sur-

7

détermine les choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui, ce structurant originaire, ce signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté, support des articulations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine du surcroît d'être des objets d'investissement pratique, affectif et intellectuel, -individuels ou collectifs- cet élément n'est rien d'autre que l'imaginaire de la société ou de l'époque considérée." (I.I.S.p, 203)

Aussi, bien que cela semble paradoxal, Castoriadis accorde une importance singulière au rôle des significations imaginaires sociales. D'abord, il ne faut pas entendre par rôle, l'équivalent de fonctionnalité ou d'utilité, mais plutôt, celui d'un "tenir-ensemble" de la société par la constitution d'un "univers de significations". Dans cette perspective sur la société, les significations imaginaires sociales existent et, c'est par elles que nous pouvons comprendre le "monde social", c'est à dire, ce qui est constitué comme "monde de significations" répondant aux interrogations des individus d'une

société à un moment donné.

Pour Castoriadis, les significations imaginaires sociales constituent fondamentalement un "tenir-ensemble", un "univers de significations", un "être collectif". "Elles sont ce qui entourent le symbole d'une collectivité, elles sont ce qui posent une collectivité comme existante". (I.I.S.p, 207-208)

En d'autres termes, ce qui apparaît comme un besoin ou une nécessité sociale n'est arrivé à ce niveau qu'à partir de l'élaboration imaginaire de cette réalité. De plus, cette élaboration est un choix et, bien qu'il semble arbitraire, il ne l'est que dans l'orientation par un magma de significations imaginaires sociales.

1.5 L'imaginaire social et la rationalité du monde moderne

Nous avons vu précédemment que l'imaginaire est une dimension fondamentale de l'institution de la société et, qu'elle est aussi une dimension fondamentale dans le langage. Maintenant, il s'agit de voir si et comment on retrouve l'imaginaire social dans la société moderne, là où l'on prétend à une rationalité absolue.

Il n'est sans doute pas exagéré d'affirmer que le monde moderne est celui qui, de toute l'histoire occidentale, tend à pousser la rationalité ou la rationalisation à sa limite ultime. Cette conquête du monde, dans tous les sens du terme, par la technique est sans précédent et se présente comme une tentative de "rationalisation" de toutes les dimensions de l'existence.

Néanmoins, selon Castoriadis, la rationalité du monde moderne n'échappe pas à la dimension imaginaire de la société; elle est elle-même une des formes historiques de l'imaginaire. En d'autres termes, bien que la société moderne témoigne pratiquement d'une rationalité exceptionnelle, cela ne l'empêche pas, selon Castoriadis, de se poser elle-même - en tant que tentative de rationalisation et en

tant que course effrénée vers le progrès-, comme une fin à atteindre, comme un idéal de société. Ne serait-ce qu'à ce niveau selon lui, la société moderne -sa tentative de rationalisation et son idée de progrès- sont elles-mêmes constitutives d'un magma de significations imaginaires sociales. (I.I.S. p, 218-224)

Castoriadis soulève à juste titre, l'exemple de l'économie qui passe pour "l'expression par excellence" de la rationalité des sociétés modernes et, "par cette prétention, elle domine l'imaginaire des sociétés capitalistes". (I.I.S. p, 219)

Cependant, ajoute-t-il, l'économie des sociétés modernes ne se réduit pas aux modèles rationnels qu'elle a pu élaborer, elle signifie aussi une société de consommation de masse, dans laquelle l'accumulation superficielle de biens signifie un "standing" de vie remarquable en plus de suivre la vague.

Dans cette perspective, la création effrénée de nouveaux besoins correspond à une fonctionnalité qui relève de l'imaginaire, comme signification imaginaire sociale de notre époque. (I.I.S. p, 220) Il en est de même, ajoute Castoriadis, pour ce qu'on entend par "avancement de la science". Bien qu'il corresponde à rationalisation certaine, il

n'en relève pas moins de certaines significations imaginaires, telles le progrès, l'efficacité, etc...

De l'avis de Castoriadis, la rationalité moderne relève de l'imaginaire plus que jamais, de par sa superficialité. Selon lui, "cet imaginaire n'a pas de chair propre", et c'est ce qui semble "le trait le plus spécifique de l'imaginaire moderne". Le monde moderne "autonomise la rationalité" et "ignore les questions de fondement... et du rapport de la raison avec l'homme et avec le monde" et cela, engendre pour l'essentiel un univers de symboles de plus en plus autonome, qui ne représente pas le réel et de plus, n'est pas nécessaire pour le transformer. (I.I.S. p, 222-223)

Selon Castoriadis, c'est précisément pour cette raison que l'imaginaire social moderne "empreinte substance au rationnel", n'ayant pas de "chair propre", et qu'elle contient en fusion "la possibilité objective de ce qu'a été jusqu'ici le rôle de l'imaginaire dans l'histoire". (I.I.S. p, 224)

Chapitre 2; Les institutions social-historiques de la société; le "legein" et le "teukhein"

Nous avons vu dans le chapitre précédent que la dimension imaginaire est présente à tous les niveaux de la société, tant au niveau du langage que de l'institution. Elle entoure la fonctionnalité des institutions, elle pose la finalité du système symbolique bref, elle unifie la société.

Nous avons vu aussi que ce qui constitue les sociétés et ce qui donne du sens à ses manifestations, est de l'ordre des significations imaginaires sociales comme réalité fondamentale. Autrement dit, pour qu'il y ait société, un univers de significations imaginaires sociales doit être institué. Cet univers de significations imaginaires sociales définit l'être humain dans ses rapports avec la nature et avec lui-même, c'est à dire, son monde.

Dans ce chapitre, nous analysons l'univers des significations imaginaires sociales sous l'angle de sa construction à partir de deux appuis institutionnels fondamentaux, qui se posent comme les "conditions instrumentales" de la société. Ce sont le faire et le représenter social, que Castoriadis nomme le "teukhein" et le "legein".

Selon Castoriadis, "l'institution de la société est chaque fois institution d'un magma de significations, qui n'est possible que dans et par son instrumentation dans deux institutions fondamentales, qui font être une organisation ensembliste-identitaire de ce qui est pour la société. L'institution instrumentale du legein est institution des conditions ensemblistes-identitaires du représenter/dire social. L'institution du teukhein est institution des conditions identitaires-ensemblistes du faire social. Les deux s'impliquent réciproquement, sont intrinsèquement inhérentes l'une à l'autre, impossibles l'une sans l'autre." (I.I.S.p, 494)

Il s'agit dans ce deuxième chapitre, de présenter l'analyse que fait Castoriadis de l'institution social-historique du legein et du teukhein, comme étant à la fois condition et création de l'institution imaginaire de la société.

Pour Castoriadis, la pensée gréco-occidentale existe comme logique identitaire et ensembliste et cette même civilisation est pensée selon cette logique; sa propre logique. Les "piliers institutionnels" d'une société, selon Castoriadis, sont d'abord définis par une logique, et cette

logique relève des significations imaginaires sociales du fait qu'elle est institution sociale. Ici, c'est la logique ensembliste-identitaire qui est l'institution sociale à partir de laquelle se construisent les "piliers institutionnels" que sont le "legein; distinguer, choisir, poser rassembler, compter, dire" et le "teukhein; assembler, ajuster, fabriquer, construire". (I.I.S. p. 306 et 354)

Ainsi, l'institution du legein organise le langage comme code, c'est à dire, comme "systèmes d'ensemble" où les termes se présentent comme des éléments ensemblistes autour de relations pratiquement univoques. La même logique s'applique au signe comme instance concrète. C'est le schème de la désignation, c'est à dire, la co-appartenance entre deux termes comme la relation spécifique signe-objet.

De façon générale, le legein et le teukhein se présentent sous les mêmes schèmes selon Castoriadis, soient le "valoir comme" et le "valoir pour". Dans le cas du legein, le "valoir comme" se présente comme le schème de l'équivalence, c'est à dire, que si les instances d'un même objet valent pour le même signe, il y'a alors équivalence. Quant au "valoir pour", c'est le schème de la "substituabi-

lité" selon Castoriadis, le signe vaut pour son utilisation possible.

Nous retrouvons aussi ces schèmes dans le teukhein. Le schème du "valoir pour", c'est à dire, que "tel outil ou tel geste" est pris pour sa valeur de combinaison, tandis que dans le "valoir comme", tel outil ou produit est considéré sous la possibilité de répétition. Cependant, il y'a dans le teukhein un schème opérateur qui n'existe pas dans le legein, selon Castoriadis, c'est "la relation de finalité et d'instrumentalité, référant ce qui est à ce qui n'est pas et pourrait être", ce qui implique le schème du possible. (I.I.S. p, 357)

Aussi, l'institution social-historique de l'individu n'est pas étrangère à ses schèmes du valoir pour et du valoir comme, selon Castoriadis, du fait que les individus valent comme des classes d'équivalence; la famille, la classe sociale, etc... et de cette façon tel individu vaut pour tel autre. C'est une dimension de la fabrication sociale de l'individu, c'est l'emprise de la logique ensembliste-identitaire.

Enfin, ce sont les "conditions instrumentales" dans leur mode d'être que nous présentons dans ce chapitre, tout en sachant que l'individu et la société ne s'y réduisent

pas. Dans l'approche de Castoriadis, le legein et le teukhein sont compris comme étant à la fois condition et création de la société.

2.1 L'institution sociale de la logique ensembliste-identitaire

Pour Castoriadis, la pensée gréco-occidentale existe comme logique identitaire et ensembliste. Son élaboration la plus poussée, dit-il, se retrouve dans les mathématiques modernes, à l'intérieur desquelles nous avons vu s'élaborer une théorie des ensembles. (I.I.S. p, 303-305)

Quant à l'institution social-historique de la logique ensembliste-identitaire, il semble pour Castoriadis que; "pour pouvoir parler d'ensemble, ou penser un ensemble, il faut pouvoir distinguer-choisir-rassembler-posser, compter, dire des objets". Et c'est par "le legein, distinguer, rassembler, choisir, poser, compter, dire qu'une institution peut-être, que le langage peut établir un espace commun entre les individus, bref, que la société peut exister." (I.I.S. p, 306)

Dans cette perspective, l'existence d'une société comme faire/représenter collectif anonyme est impossible sans l'institution du legein. Bien que celui-ci soit lui-même fondamentalement une création d'un magma de significations imaginaires sociales qui sous-tend son organisation, il est une institution primordiale et indispensable

pour l'institution de la société.

Cependant, pour Castoriadis, bien que l'institution social-historique du "legein" qui structure, définit, identifie, distingue soit indispensable à l'institution de la société et que c'est par elle que s'articule la logique ensembliste-identitaire, il ne faut pas y réduire la société pour autant. Si nous considérons le langage, par exemple, nous constatons qu'il est impossible sans l'institution du legein mais, par ailleurs, comme langue vivante, il compte une dimension significative qui ne se réduit pas au code.

À ce niveau, selon Castoriadis, le legein se présente comme "fixations de termes de repérage", comme "ensemblisation de la société", sans quoi les significations imaginaires sociales n'auraient aucun point de référence. C'est en cela dit-il, que le "legein social" fixe nécessairement et de manière univoque, des points de repères qui permettent l'identification et l'ensemblisation du discours d'une société. C'est en cela, qu'une société se donne un "univers du discours" spécifique. (I.I.S. p. 315)

Selon Castoriadis, cette ensemblisation de la société se fait d'abord à partir de la nature et, plus particuliè-

rement, de la première strate naturelle qui est l'être humain comme vivant. L'être humain et la nature elle-même se donnent comme étant "ouverts à l'ensemblisation"; c'est à dire que l'être humain comme vivant "émerge en posant des ensembles", des points de repères, tandis que la nature est elle-même, dans une certaine mesure, ensemblisable. (I.I. S.p. 318 et 310)

2.2 L'institution du "legein"; le langage comme code

Nous savons déjà que l'institution de la société est institution de significations imaginaires sociales et qu'elle nécessite l'institution social-historique du legein, comme point de repères, comme support de l'imaginaire social. Ici, nous expliquerons que les significations imaginaires d'une société sont aussi instituées dans le langage comme code, c'est à dire, le legein en tant qu'il est "système d'ensemble".

Selon Castoriadis, "le langage est toujours aussi nécessairement code; il établit toujours des termes (éléments ensemblistes) et des relations pratiquement univoques (ensemblistes ou ensemblisables) entre termes; il comprend et il institue toujours une dimension d'univocité, ou identitaire. Il ne peut être qu'en instituant une dimension identitaire et en s'instituant dans une telle dimension. Le langage, en tant que code, s'institue aussi comme système d'ensembles et de relations ensemblistes ou ensemblisables." (I.I.S. p. 326)

Nous pouvons observer cette organisation selon Castoriadis, dans les "opérations de désignation" où "l'immense majorité des mots d'un langage représente un co-

2
dage,..."Il s'agit là selon lui, de "l'institution d'un ensemble d'éléments ou termes distincts et définis dans le percevable, soit l'instauration dans celui-ci d'entités ou de propriétés séparées, fixes et stables comme telles et, simultanément, l'institution d'un ensemble de termes de langage (mots ou phrases) et l'instauration d'une correspondance biunivoque entre ces deux ensembles". (I.I.S.p, 331)

Sous cet angle, l'institution de la société ou "l'ensemblisation du monde" se fait dans et par le "langage comme code de significations", opérant sous les règles de la logique identitaire-ensembliste. C'est ainsi que Castoriadis définit ses opérations logiques qui ne concernent pas, selon lui, que les significations "rationnelles -en rapport avec le réel et le rationnel-" mais aussi et dans une certaine mesure, les significations imaginaires.

Cependant, selon Castoriadis, il faut admettre que toutes les significations, si on les prend "pleinement", ne se laissent pas réduire à la logique ensembliste-identitaire. Ainsi, ce qu'on entend par code dans cette perspective, c'est un "lexique de signifiés identitaires-ensemblistes, susceptibles chacun d'une ou de quelques définitions suffisantes". (I.I.S.p, 332)

Par ailleurs, nous n'oublions pas qu'il n'en est pas de même pour la signification imaginaire sociale, laquelle selon Castoriadis, "n'est rien en soi", mais qui est un faisceau qui renvoie à propos d'un mot "tout ce qui peut être socialement dit, pensé, représenté, fait".

(I.I.S.p,333)

En ce sens, la signification imaginaire est un "faisceau de renvois" qui "échappe essentiellement à la logique ensembliste-identitaire", même si elle constitue un "faisceau de renvois" spécifique; qui n'est pas quelconque". (I.I.S.p,332-333)

2.3 L'institution du legein; le signe comme instance concrète

Nous avons vu précédemment que le legein opère sous le schème de la "désignation". Ici, il s'agit de le considérer là où il pose le signe comme identité et, dans son rapport à l'objet; la relation signitive. Celle-ci est comprise comme la co-appartenance de deux termes, comme la relation spécifique signe/objet.

Pour Castoriadis, "la relation signitive est chaque fois singulière en elle-même(...) ~~et~~ noyau universalisable". (I.I.S.p. 335) Dans cette perspective, aussi bien le ~~relation~~ signitive peut paraître arbitraire, aussi bien elle peut paraître flexible du fait qu'elle remplace telle chose par telle autre.

Le signe existe comme "figure sensible sans matière", affirme Castoriadis. Et, ce qui apparaît, selon lui, "comme multiplicité indéfinie d'instances concrètes (mots, etc...) n'est tenue ensemble que parce que la multiplicité indéfinie des figures sensibles sans matières, ... des représentations(...) sensibles génériques des individus(...) est à son tour tenue ensemble par la figure sensible sans matière, qu'est le signe et ce signe pour tous

dans une aire sociale donnée,...".(I.I.S.p,336) Il faut entendre par aire sociale donnée,non seulement un lieu commun qui permet la représentation des signes par les individus,mais qui en permet la reproduction.

Ainsi,la relation signitive se conçoit d'abord comme la relation objet-signe ou signe-objet,c'est à dire comme la co-appartenance entre deux termes.Ces termes sont précisément ensemble pour une relation signitive spécifique et,cette co-appartenance signitive l'est chaque fois pour chaque individu.Cependant,dans la perspective de Castoriadis,chaque individu en tant que "flux représentatif individuel",réalise de façon particulière la co-appartenance objet-signe,ce qui éventuellement,pourrait constituer une "suite interminable" de relations signitives.

Selon Castoriadis,nous ne pouvons pas nous représenter la co-appartenance en tant que telle,"ni la viser pour elle-même",nous ne pouvons que saisir le signe en tant que "figure instituée,forme-norme,création de l'imaginaire social".Bref,la co-appartenance signitive est constitutive de l'institution,elle est l'institution.(I.I.S. p,342-344)

Aussi, dans la théorie de Castoriadis, la relation signitive est concevable dans le schème de la valeur, c'est du "valoir pour" et du "valoir comme" qu'il s'agit. Dans cette analyse, le "valoir comme" se présente comme schème d'équivalence, en tant que "les occurrences du même signe sont équivalentes qu'elles que soient leurs différences concrètes (...); les instances du même objet sont équivalentes pour autant qu'elles correspondent au même signe". (I.I.S.p, 344) Quant au valoir pour, il se présente comme schème de "substituabilité" en tant qu'il "y'a système de signes à différents niveaux" et qu'à chaque niveau, "les signes fonctionnent moyennant les combinaisons". En ce sens, chaque signe est considéré par son utilisation possible". (I.I.S.p, 345)

Enfin, nous pouvons dire que du point de vue de la relation signitive, ces deux schèmes de valeur - le "valoir comme" et le "valoir pour" -, existent dans une "inhérence réciproque", parce que la relation signitive qui est posée dans et par le langage, est à la fois "une certaine équivalence du signe et de l'objet", et, "une certaine utilisation du signe et de l'objet". (I.I.S.p, 346)

Il nous a semblé indispensable de faire cette ana-

lyse, parce que ces explications donne les fondements nécessaires à la compréhension de la théorie de l'imaginaire de Castoriadis, en ce sens, que les schèmes opérateurs d'une relation signitive ne peuvent la faire exister en autant qu'ils relèvent eux-mêmes de l'institution imaginaire de la société, du magma de significations imaginaires sociales qui la constitue.

2.4 L'institution du teukhein; le faire social

Nous avons jusqu'ici principalement présenté le legein comme "condition instrumentale" de la société. Maintenant, nous présentons le teukhein comme étant un autre pilier institutionnel nécessaire et constitutif de l'institution de la société. Il ne s'agit pas ici d'analyser indéfiniment les caractéristiques du teukhein ou, plus précisément de la technique, il s'agit davantage de présenter le teukhein en tant que condition instrumentale de la société dont le mode d'être ^{relève} fondamentalement du magma de significations imaginaires sociales.

"Teukhein signifie: assembler, ajuster, fabriquer, construire." Le teukhein est comme institution social-historique en tant qu'il correspond au "faire" d'un imaginaire social particulier, en vue de construire une société particulière. Il est donc impliqué dans l'institution du monde par la société. (I.I.3.p.354)

Dans une société, selon Castoriadis, les schèmes par lesquels se donne le teukhein sont à une exception près, les mêmes que ceux du legein. "Le teukhein sépare des éléments, les fixe comme tels, les ordonne, les combi-

ne, les réunit en totalités et en hiérarchies organisées de totalités dans le champ du faire." (I.I.S.p, 354-355)

Si l'on considère le schème du valoir -valoir pour et valoir comme- nous constatons que la technique les utilise de la même façon que le discours. Dans le valoir pour, "tel outil ou tel geste" est pris pour sa valeur de combinaison, tandis que dans le valoir comme "tel outil ou produit" est considéré sous "l'équivalence, la possibilité de répétition." (I.I.S.p, 355)

Cependant, selon Castoriadis, il y'a dans le teukhein un "schème opérateur" qu'on ne retrouve pas dans le legein, c'est "la relation de finalité et d'instrumentalité, référant ce qui est à ce qui n'est pas et pourrait être." C'est l'existence de "quelque chose en vue de quelque chose d'autre". A ce niveau, l'outil est posé comme moyen, c'est à dire, comme "l'élément d'une relation de finalité". Il n'est qu'à partir "de ce qu'il peut faire être". (I.I.S. p. 357)

Dans cette perspective, le teukhein implique "le schème du possible", qui se présente socialement comme ce qui constitue le "réel" d'une société, c'est à dire, ce qui est faisable pour elle, en opposition à ce qui est impossible à faire. Plus précisément, c'est dans cette dimension

du teukhein -"le faisable et le non-faisable"- que telle réalité est instituée par une société comme étant sa réalité et pas une autre. Sous cet angle, "le possible lui-même est ainsi posé comme déterminé(...)de même que sont posés comme déterminés les moyens, instruments, procédures, façon de faire qui le transforment en actuel ou effectif." (I.I.S. p,358)

Par ailleurs, bien que le teukhein représente la dimension ensembliste-identitaire du faire social, il est inséparable des significations imaginaires sociales, selon Castoriadis, comme le langage en tant que code est inséparable de sa dimension significative. Ainsi, dit-il, le teukhein comme "faire social" ensembliste-identitaire est inséparable des significations imaginaires sociales qui l'ont fait être comme faire social. Donc, "la position de la technique comme fin en soi, n'est pas quelque chose que la technique pourrait, comme telle, poser, elle est une position imaginaire". (I.I.S. p,359-360)

Aussi pour Castoriadis, le teukhein est inséparable des significations imaginaires sociales, en ce sens, qu'il est constamment orienté par la position des "besoins sociaux", des "besoins socialement définis". Ainsi, nous disons

que le teukhein est institution social-historique et il
l'est dans et par les significations imaginaires sociales,
c'est à dire, qu'il est à la fois condition et création de
la société.

2.5 L'institution social-historique de l'individu

Nous avons vu précédemment que la société se donne des appuis institutionnels, des institutions social-historiques; celles du legein et du teukhein. Ces institutions social-historiques se donnent comme "systèmes d'ensemble", comme code et comme façon de faire. Elles se donnent selon des schèmes opérateurs communs. Ici, nous voulons démontrer comment l'institution social-historique de la société intègre la réalité de l'individu. Pour Castoriadis, l'institution social-historique de la société est aussi "fabrication" des individus par la société, organisation des individus selon les schèmes du legein et du teukhein.

"La fabrication des individus par la société, dit-il, l'imposition aux sujets somato-psychiques au cours de leur socialisation, du legein mais aussi de toutes les attitudes, postures, gestes, pratiques, comportements, savoir faire codifiables, est bien évidemment un teukhein, moyennant lequel la société fait être ces sujets comme individus sociaux, ... Par là, les individus sont faits, en tant que valant comme individus et valant pour tels "rôle", "fonction", "place" sociaux". (I.L.S. p. 356) Il ne s'agit pas ici

de restreindre l'individu aux modes d'organisation qui relèvent des conditions instrumentales de la société, mais de reconnaître qu'il est conditionné dans son existence sociale par les piliers institutionnels de la société.

Aussi, les schèmes opérateurs du legein sont valables pour les individus. Selon les schèmes du legein -du langage et du signe comme code- chaque individu est sujet aux "systèmes d'ensemble" de l'institution du legein comme "institution collective". Selon Castoriadis, "l'institution de l'individu comme individu social, implique que cette institution soit imposition de l'équivalence des signes et des combinaisons de signes pour tous les individus d'une aire donnée du legein." Ainsi, "pour qu'il y'ait communication sociale(...)dit-il. Il faut et il suffit qu'il y'ait équivalence quant au legein (et aussi quant au teukhein) de ce qui, chez chacun, correspond au signe social et que cette équivalence médiatise l'accès aux significations". (I.I.S. p, 348)

De plus, Castoriadis ajoute dans son analyse que les schèmes opérateurs du "valoir pour" et du "valoir comme", s'appliquent aussi aux individus en tant qu'ils forment des groupes, des "classes d'équivalence", telles la famille,

un clan, une classe sociale, etc... En fait, dit-il, c'est la "dimension identitaire" qui est à l'oeuvre dans cette organisation de la société par le legein et le teukhein "comme réseau institué d'entités singulières qui figurent-présentifient des significations imaginaires sociales."

(I.I.S.p, 361)

Enfin, l'analyse que fait Castoriadis du legein et du teukhein comme institution social-historique ou si l'on veut, comme conditions instrumentales de l'institution de la société, est particulièrement bien démontrée quand il met en relief leur imbrication réciproque et leur historicité.

"Comme le legein, dit-il, nous ne pouvons penser le teukhein autrement que comme une institution et avec tout ce que l'institution présuppose et entraîne; la fixation et la diffusion du "produit" et du mode d'opérer dans la collectivité, ... Tout cela implique immédiatement un mode d'être de cette collectivité qui ne peut plus être conçu comme naturel, qui doit être institué, donc implique déjà le legein et le teukhein comme indispensables pour l'institution de la société elle-même, puisque une telle institution ne peut être si "choses", "individus", "objets", "signes"

"outils", n'ont pas été séparés, réunis, désignés, assemblés, fabriqués, de façon appropriée à, et en vue de l'être de la société". (I.I.S. p, 365)

En ce sens, nous pouvons dire que le mode d'être du legein et du teukhein, baigne non seulement dans le magma de significations imaginaires sociales. L'institution social-historique du legein et du teukhein fournit ainsi les moyens et est dans une certaine mesure, selon Castoriadis, source d'altération de la société, en ce sens, qu'ils instrumentent ou "supportent" les créations de l'imaginaire radical. (I.I.S. p, 366-368)

Donc, le legein et le teukhein sont intrinsèquement liés à l'histoire de la société. Leur substance spécifique est inséparable du magma de significations imaginaires sociales. Bref, l'histoire de la société est aussi histoire du legein et du teukhein comme institutions social-historiques et, l'histoire de ces institutions est aussi l'histoire de la société.

Chapitre 3; L'imaginaire radical et la société institu-
ante; le social-historique.

Nous savons que l'institution de la société se con-
çoit dans et par des "conditions instrumentales" qui sont
le "legein" et le "teukhein". Nous savons aussi que l'ins-
titution de la société est institution d'un monde de si-
gnifications imaginaires sociales, comme étant son monde.
Maintenant, nous sommes amenés à analyser la notion de
social-historique, c'est à dire, l'auto-crédation de la so-
ciété instituée par la société instituante. La notion qui
nous permet de comprendre l'histoire comme création ou,
la société comme instituante, est celle de social-histori-
que que Castoriadis définit comme étant "l'union et la
tension de la société instituante et de la société insti-
tuée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant". (I.I.
S.p, 148)

Nous verrons dans ce chapitre que l'histoire est
inconcevable sans le recours à l'imaginaire, plus précisé-
ment, aux créations imaginaires qui transforment la socié-
té et constituent l'histoire. La réalité des significations
imaginaires sociales apparaît ici comme "l'élément qui
constitue l'histoire comme telle". (I.I.S.p, 225)

Dans cette perspective, l'histoire se comprend comme la création de nouvelles significations imaginaires sociales, laquelle se saisit sous deux aspects, selon Castoriadis, car "dans l'à être émerge l'imaginaire radical, comme altérité" et, "cet imaginaire radical est comme social-historique et comme psyché-soma. Comme social-historique il est le fleuve ouvert du collectif, comme psyché-soma, il est le flux représentatif-affectif-intentionnel". (I.I.S. p. 493).

4 Dans ce chapitre sur l'histoire comme création, nous présentons d'abord la temporalité du social-historique comme temps de création, comme temps de l'altérité. À ce niveau, le temps ne dépend pas de la temporalité de chaque institution du monde comme monde de la société; il est le temps d'émergence, le temps de l'imaginaire radical, bref, le temps de la création.

Il est nécessaire aussi de présenter la notion de temps imaginaire, car, chaque société, selon Castoriadis, est une manière de faire le temps et de le faire être. Ainsi, cette conception du temps -qui peut être indépendante du temps identitaire- relève des significations imaginai-

res sociales et peut ainsi être transformée. À titre d'exemple, de significations imaginaires sociales du temps, mentionnons le "temps du progrès", "le temps de la révolution", etc...

En fait, le temps comme création c'est la conjugaison du social et de l'historique, l'indistinction de l'un et de l'autre, car, selon Castoriadis, "le social se fait et ne peut se faire que comme histoire, ..." I.I.S. p. 296) En fait, cette première partie de l'analyse de l'histoire comme création, de la temporalité du social-historique, nous conduit à l'analyse de ce qui fait l'histoire; l'imaginaire radical.

Nous verrons aussi dans ce chapitre que l'imaginaire radical, selon Castoriadis, c'est d'abord ce qui émerge "comme psyché-soma ... flux représentatif/affectif/intentionnel". Nous savons déjà que l'individu est lui-même une institution sociale; il est fabriqué socialement et fabriqué comme celui qui fait ceci ou cela. Cependant, l'individu en lui-même est irréductible aux significations imaginaires sociales, mais il en est constitutif. En ce sens, l'imaginaire radical est le potentiel créateur que possède potentiellement l'individu en tant qu'être humain, en tant qu'être social. Ainsi, la société instituant se présente, selon

Castoriadis, "comme source perpétuelle, altération toujours imminente..." I.I.S. p, 296 à 302)

Aussi, dans ce chapitre sur le social-historique, nous voyons qu'à partir du potentiel créateur de l'individu et, conséquemment de la société instituante, nous pouvons aborder la création comme un processus qui désaliène l'individu. Selon Castoriadis, la création peut être le fruit d'une recherche de l'autonomie dans "l'hétéronomie instituée" qu'est la société. En ce sens, Castoriadis perçoit l'autonomie comme un phénomène social et il propose un projet politique qui serait une "société autonome", c'est à dire, une société où il y'aurait "reconnaissance explicite que l'institution de la société est auto-institution", c'est à dire, une société qui serait transparente aux individus qui la constituent. (C.S. p, 11 à 46)

3.1 Le social-historique ou le temps comme création

D'orès et déjà, nous savons que la société est institution de significations imaginaires sociales; qu'elle est institution de la nature et du monde comme étant son monde. Ici, nous analysons l'institution de la société comme étant l'institution de son mode d'être, de sa propre temporalité.

Pour Castoriadis, le temps est dans et par l'altérité. "Le temps, dit-il, est auto-altération de ce qui est, qui n'est que pour autant qu'il est à être(...) Et c'est, comme ce temps, temps de l'altération-altérité, que nous avons à penser l'histoire", (I.I.S.p, 263) Dans cette analyse, le temps est quand il y'a émergence de l'autre, le temps est donné par l'altérité.

Tout d'abord, il faut savoir que chaque institution du monde, comme monde de la société, a sa propre temporalité comme composante fondamentale de l'imaginaire social. Ainsi, mentionne Castoriadis, l'imaginaire des sociétés occidentales est fondé sur une conception du temps comme rapport à l'espace, comme, temps déterminé et déterminable. Dans sa théorie, Castoriadis lui oppose la temporalité du social-historique comme temps de création, temps de l'altérité.

A ce niveau, le temps est considéré comme une dimension de l'imaginaire radical; comme social-historique. Et "le temps comme dimension de l'imaginaire radical, dit-il, (donc, comme dimension aussi de l'imagination radicale du sujet en tant que sujet) est émergence de figures autres (... institution et significations imaginaires sociales). Il est altérité-altération des figures et n'est originairement que cela."

(I.I.S. p. 267-270)

Selon Castoriadis, cette création qui "est dans et par le faire social-historique" soulève une caractéristique de l'histoire qui fût occultée par l'institution philosophique de l'imaginaire social des sociétés occidentales; à savoir son indétermination essentielle. (I.I.S. p. 259-265)

Dans cette analyse faite sur le temps, il y'est principalement affirmé que le temps du social-historique ne se réduit pas au "temps de repérage" des institutions social-historiques du légein et du teukhein. Il est le temps de la création, de l'émergence, de la rupture. Il est le présent comme temps originaire.

Ainsi, pour Castoriadis, "le présent comme social-historique nous fournit l'illustration aveuglante et paroxistique toutes les fois où il y'a irruption de la société instituante dans la société instituée, auto-destruction de

la société instituée par la société instituant, c'est à
dire, auto-crédation d'une autre société instituée. (I.I.S.
p, 279)

3.2 Le social-historique; temps identitaire et temps imaginaire

Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'institution de la société comme monde de significations imaginaires sociales comprend sa propre temporalité; l'institution sociale du temps. Cette institution peut prendre appui sur des faits naturels -comme les saisons, par exemple-, ou sur ce que Castoriadis appelle "l'irréversibilité de la succession des événements ou phénomène", (I.I.S-p, 280) pour qu'il y'ait un point de repérage collectif du temps; une institution sociale du temps.

Nous savons aussi que "l'à être"-~~imaginaire~~ radical est le social-historique et qu'il a sa temporalité propre; le temps comme création. Cependant, bien que le social-historique soit un flux inépuisable d'altérité, il l'est aussi à partir d'une dimension plus stable, qui est l'institution social-historique d'une temporalité spécifique.

Selon Castoriadis, la temporalité de l'institution social-historique doit être une institution de repérage, une institution de l'identité, de l'identique. Une institution où "l'identité est instituée comme schème nucléaire du legein social". De plus, et comme toute institution,

"l'identité est instituée comme règle et norme de l'identité, comme première norme et forme sans quoi rien ne peut-être de la société, dans la société, pour la société."

"...seule l'institution social-historique fait être" (I.I.S. p, 233-234) Ce temps explicite de l'institution social-historique est un temps de repères, de mesures, que Castoriadis nomme le temps identitaire.

Mais avant d'en arriver à être une "institution explicite du temps", elle est "constitution d'un temps identitaire émergé dans un magma de significations imaginaires lui-même institué comme temps imaginaire", c'est à dire, que "chaque société est aussi une manière de faire le temps et de le faire être, ce qui veut dire une manière de se faire être comme société. Et ce faire être du temps social-historique, ..., n'est pas réductible à l'institution explicite du temps social-historique". (I.I.S. p, 234-235)

Autrement dit, nous retrouvons dans cette théorie sur l'histoire, deux dimensions du temps. L'institution social-historique du temps qui constitue la temporalité propre d'une société, et, le temps social-historique qui est la temporalité par laquelle une société se fait être. Ces deux dimensions du temps d'une société existent dans les significations imaginaires sociales, comme temps iden-

titaire et temps imaginaire.

Nous savons que l'institution du temps de chaque société se comprend en deux dimensions; la dimension identitaire et la dimension imaginaire. À ce niveau de l'analyse il est nécessaire de s'attarder à la notion de "temps imaginaire", comme "temps de la signification" ou "temps significatif". Pensons d'abord aux rythmes naturels du temps comme les saisons, le lever et le coucher du soleil, qui ne se réduisent pas à un temps systématique, identitaire, mais qui sont instituées comme temps imaginaire, comme temps significatif.

Ainsi, selon Castoriadis, sont posées dans l'imaginaire des notions du temps. Par exemple, la fin des temps, la Création du monde, l'Eternité, etc... Il en est de même, dit-il, pour la "périodisation du temps"; ère chrétienne, âge d'or, ... et pour la "qualité du temps"; c'est le temps de la Révolution le temps de l'Exil ou de l'Espoir. (I.I.S. p, 290) Aussi pour la quantité du temps, longtemps, de temps en temps, etc... Par exemple, mentionne Castoriadis, nous pouvons comprendre le temps imaginaire quand nous évoquons le temps de l'Eternité, qui était une création de significations imaginaires sociales qui semblait directement liée à la mort; l'impasse, dit-il, de la vie terrestre.

Ainsi, ces conceptions du temps illustrent l'institution du temps comme temps imaginaire, comme dimension fondamentale du magma des significations imaginaires sociales de chaque société. Cette dimension du temps institué se caractérise du fait qu'elle ne se réduit pas au temps identitaire, mais plutôt qu'elle le baigne et le transcende dans certaines situations.

Cependant, pour Castoriadis, le temps institué comme temps imaginaire, est en relation d'imbrication avec le temps identitaire comme points de repère. Aussi, le temps identitaire prend une signification comme temps de repère du fait qu'il est référé dans et par le temps imaginaire, dans et par les significations imaginaires sociales de l'institution du temps d'une société. En fait, l'institution sociale du temps où le temps comme institution de l'imaginaire social, est le temps pour et par le "legein" et, le temps pour et par le "teukhein". (I.I.S.p, 291)

Enfin, la théorie de l'histoire de Castoriadis révèle que toutes ces conceptions du temps sont des exemples de la société comme ayant sa propre temporalité, c'est à dire, de la société comme institution de ce qui est et de la société comme institution de ce qui est à être, bref, de son mode d'être. La société est ainsi institution du social et de l'historique.

3.3 Le social et l'historique

Dans son analyse de l'historicité, Castoriadis met l'accent sur l'imbrication du social et de l'historique. Pour lui, "l'historique se fait et ne peut se faire que comme social; l'historique est par excellence l'émergence de l'institution et l'émergence de l'autre". Ainsi, dit-il, "le social est cela même, auto-altération, e n'est rien s'il n'est pas cela. Le social se fait et ne peut se faire que comme histoire,..." (I.I.S.p, 296)

Dans cette perspective, il n'y a pas de distinction entre le social et l'historique, et c'est cette réalité qui est désignée par la notion de social-historique. Pour Castoriadis, l'institution du langage dans son rapport à la signification, c'est à dire la langue, est un exemple de cette indistinction du social et de l'historique, c'est à dire que le langage comme langue est toujours ouvert à de nouvelles significations; il rend possible l'émergence de ce qui n'y était pas.

Nous savons que le langage ne se réduit pas à un système de signifiants, à un code, mais il est dans une société une langue vivante, en tant qu'il se réfère aux significations imaginaires sociales. C'est en ce sens que,

pour Castoriadis, "la possibilité d'émergence d'autres significations est immanente à la langue, et permanente aussi longtemps que la langue est vivante." (I.I.S. p. 299)

En d'autres termes, si nous acceptons que la société se donne dans et par un magma de significations imaginaires sociales, nous sommes conduits à accepter que "la société instituyente est toujours à l'oeuvre", et que les institutions d'une société sont à la fois sociales et historiques, qu'elles sont des institutions social-historiques.

3.4 L'imaginaire radical et la société instituante

Pour Castoriadis, l'Humanité émerge du Chaos, de l'Abîme, du Sans Fond. Elle en émerge comme psyché... flux représentatif/affectif/intentionnel... "Ainsi, pour survivre, l'espèce humaine crée la société, crée l'institution, dit-il, la "forme sociale de l'individu". ("I.S.R." p, 118)

"L'institution, ajoute-t-il, permet à la psyché de survivre en lui imposant la forme sociale de l'individu, en lui proposant et imposant une autre source et une autre modalité du sens; la signification imaginaire sociale". Par contre, dit-il, le caractère fondamentalement chaotique de la psyché ne peut être absolument recouvert par l'institution de la société et par le magma de significations imaginaires sociales. ("I.S.R." p, 118)

Nous savons déjà que l'institution de la société est institution des significations imaginaires sociales. Ce que nous voulons démontrer ici, c'est que l'institution de la société, du fait qu'elle est institution sociale de l'individu, est perpétuellement menacée par l'être de la psyché. C'est ce que Castoriadis entend par société instituante, par auto-crédation de la société et par "surgissement de la signification", c'est à dire, de "l'être comme

à être".

Aussi, il ajoute que bien que le mode d'être de la signification soit indubitable, son emprise sur le monde n'est pas absolu, parce que le monde lui-même est chaos. En ce sens, la signification imaginaire sociale doit non seulement faire face au chaos, mais elle doit le signifier. C'est en cela qu'elle pose des significations imaginaires sociales des origines et des causes. (I.S.R.p, 119-120)

^{fo} Nous retrouvons, dans cette perspective sur l'émergence du chaos dans la société, deux aspects; le caractère chaotique de "l'imagination radicale de la psyché" et l'Abîme que constitue le monde en regard de la signification imaginaire sociale.

Selon Castoriadis, il est nécessaire pour l'institution de la société de recouvrir cette réalité par les significations imaginaires sociales. Ainsi, "la "solution" a été de lier ensemble origine du monde et origine de la société, signification de l'être et être de la signification". Par exemple, dit-il, dans le monde moderne -la société capitaliste- origine du monde et origine de la société "sont liées ensemble par la "rationalité", les "lois de la nature" et les "lois de l'histoire" ". (I.S.R.p, 121-122)

A ce niveau, ce lien ensemble de l'origine du monde et de l'origine de la société doit, bien entendu, toujours reconnaître la spécificité sans rompre l'homogénéité du monde". Ainsi, les significations imaginaires sociales qui signifient la société et le monde recouvrent simultanément leur origine comme auto-institution de la société. De cette façon, le recouvrement par les significations imaginaires sociales de l'histoire comme création, pose "l'origine de la société comme extra-sociale", comme exempte de l'action à l'intérieur de la société. (I.S.R.p, 122-123)

En ce sens, les significations imaginaires sociales qui signifient la société et le monde doivent être cohérentes et donner la même signification à l'être du monde et de la société. Autrement dit, la signification du monde et de la société doit s'instituer ou s'organiser dans le même magma de significations imaginaires sociales.

Quant à la société instituant, Castoriadis la définit. "comme source perpétuelle, altération toujours imminente, origine qui n'est pas reléguée hors temps, ..., mais constamment présente dans et par le temps. ... le temps qui est création/destruction, le temps comme altérité/altération." "le temps est l'excès de l'être sur lui-même, dit-il, ce par

quoi l'être est toujours essentiellement à être".(I.S.R. p,124)

Dans cette théorie sur l'historicité des sociétés, l'histoire se comprend comme le rapport de la société instituant à la société instituée. La Société instituant, comme source perpétuelle de créations, est comprise à deux niveaux par Castoriadis, soit "l'Abîme en nous-mêmes, flux représentatif/affectif/intentionnel indéterminée et immaîtrisable,...et le social-historique, création...de la signification et de l'institution". Bref, selon Castoriadis, ces deux dimensions constituent "l'Abîme comme imaginaire social ou société ~~instituant~~, origine de la création comme histoire, de la création/destruction des significations et des institutions particulières".(I.S.R.p,125)

Autrement dit, bien que l'institution de la société soit-elle même fabrication sociale de l'individu, et qu'elle fournisse une source d'existence commune dans le magma des significations imaginaires sociales, elle n'absorbe pas le caractère chaotique du sujet humain ou de la psyché, elle ne peut que lui donner une signification. Ce "chaos" transgresse l'institution de la société comme existence "de normes et de valeurs" en créant perpétuellement de nouvel-

les significations. C'est ainsi pour Castoriadis; l'Abîme est toujours là et toujours ailleurs, partout et nulle part, le non-lieu dans quoi tout lieu se découpe". (I.S.R. p. 126-127)

En ce sens, nous pouvons dire que la réponse de la question de l'origine et de la cause de la société instituée dans le magma des significations imaginaires sociales, est une tentative "d'occultation" de la société comme auto-institution, de l'imaginaire radical, par la création d'une signification imaginaire particulière. Car, pour Castoriadis, "l'origine, la cause, le fondement de la société est la société elle-même, comme société instituante" (I.S.R. p. 128)

Finalement, Castoriadis pense que l'institution sociale de l'individu est, en un sens, intrinsèque à la survie de la psyché et à l'institution de la société, ce "qui fait de l'individu quelque chose de socialement déterminé, qui lui permet de fonctionner comme individu social" et, qui "l'astreint à la reproduction en principe, indéfinie de la même forme de société que ce qu'il l'a fait être ce qu'il est". Il pense aussi que son occultation - la signification "d'une origine hors lui" d'une origine extérieure à la société" n'est pas nécessaire bien qu'il n'en fût pas autrement jusqu'ici. (I.S.R. p. 128-129)

3.5 La dimension sociale de l'autonomie; le projet politique

Il eût été injuste et incomplet de ne pas aborder dans la présentation du cadre théorique de Castoriadis, un aspect important: l'aliénation comme phénomène social et son corrélat, l'autonomie. Castoriadis présente l'aliénation comme un phénomène social, c'est à dire, comme une modalité du rapport de l'imaginaire à ses institutions. Pour saisir cette réalité - l'aliénation comme phénomène social -, il s'interroge sur la notion d'autonomie, d'abord au niveau de l'individu et par la suite au niveau de la société, ce qui l'amène à présenter une notion ambiguë, celle de "société autonome". Autrement dit, il essaie de comprendre ce qu'est un "individu autonome" et ce qu'est une "société autonome ou non-aliénée". (C.S.p, 11 à 46)

D'abord, pour Castoriadis, "l'aliénation, c'est l'autonomisation et la dominance du moment imaginaire dans l'institution, qui entraîne l'autonomisation et la dominance de l'institution relativement à la société". En d'autres termes, la société "ne reconnaît pas dans l'imaginaire des institutions, son propre produit". À ce niveau, l'imaginaire social

"est à la racine aussi bien de l'aliénation que de la création dans l'histoire". (I.I.S.p, 184-186)

Dans cette perspective, Castoriadis présente l'imaginaire comme l'ensemble des "significations dont l'individu est objet". Les significations imaginaires sociales se présentent ici, dans le rapport à l'individu, comme un inconscient, comme le "discours de l'Autre". (I.I.S.p, 139)

Alors, la quête de l'autonomie consisterait à remplacer le discours de l'Autre par son discours, et de ce point de vue, le discours de l'Autre est considéré comme étant constitutif du magma de significations imaginaires d'une société.

Ainsi, dit Castoriadis, la quête de l'autonomie est confronté au magma de significations imaginaires sociales qui se présente comme "hétéronomie instituée", étant elle-même "la domination par un imaginaire autonomisé qui s'est arrogé la fonction de définir pour le sujet, et la réalité et son désir". Cette perspective nous indique autant que l'autonomie est incompréhensible sans référence à la dimension sociale du phénomène qu'elle nous propose de situer le conflit également au niveau de "l'élaboration imaginaire au sein du sujet". (I.I.S.p, 141)

Ainsi, l'individu se trouve dans une situation paradoxale, celle du sujet aliéné dans l'hétéronomie instituée,

d'une part, celle de sujet potentiellement autonome, d'autre part. Pour Castoriadis, il existe une solution, une "prise de conscience", "un autre rapport entre conscient et inconscient, ..., une autre attitude du sujet à l'égard de soi-même". Cependant, "l'autonomie, dit-il, n'est pas élucidation sans résidu et élimination totale du discours de l'autre non su comme tel. Elle est instauration d'un autre rapport entre le discours de l'Autre et le discours du sujet. L'élimination totale du discours de l'Autre, étant pour Castoriadis, un état non-historique". (I.I.S. p. 143)

De plus, cette prise de conscience du sujet a un support, ajoute-t-il, et comme sujet "il est activité et corps agissant". Aussi, dit-il, "le support de cette union du sujet et du non-sujet, dans le sujet, la charnière de cette articulation de soi et de l'autre, c'est le corps, ... Le corps qui n'est pas aliénation..., mais participation, au monde..., pré-constitution d'un univers de significations avant toute pensée réfléchie". (I.I.S. p. 144-145)

Cependant, ce qui nous intéresse le plus ici, c'est le problème de l'autonomie que le sujet rencontre quand il subit en lui ce qui n'est pas lui. Cette dimension du problème, est le rapport du sujet à l'autre social, et ce rapport lui-même, selon Castoriadis, se situe dans le social. Consé-

quement, dit-il, "l'autonomie n'est concevable que comme un problème et un rapport social." C'est la dimension sociale de l'autonomie. (I.I.S. p, 147)

Alors, nous savons que l'autonomie ou son corrélat, l'aliénation, trouve sa condition dans le monde social. Cependant, pour Castoriadis, et c'est là la dimension essentielle du problème, l'autonomie est elle-même au sein de "l'existence sociale et historique." (I.I.S. p, 148) En ce sens, la quête de l'autonomie pour l'individu se fait dans l'ensemble social-historique qu'est la société; cette quête est historique.

Nous savons que dans cette perspective, l'autre est le monde social, le "collectif anonyme". Donc, l'aliénation se présente comme un aspect intrinsèque à la constitution d'une société. Ainsi, nous dirons que l'autonomie de l'individu s'inscrit dans un monde social et, souscrit aux exigences de ce monde social, qui est condition de l'histoire et création de l'histoire. Ainsi, propose Castoriadis, si la quête de l'autonomie est intrinsèque au monde social-historique d'une société, elle est en cela un faire social-historique, un faire qui peut s'ouvrir potentiellement sur un projet politique. (I.I.S. p, 103-109)

Dans cette dimension de son analyse, Castoriadis présente une notion ambiguë, celle de "société autonome". Pour lui, une société autonome c'est "la reconnaissance explicite que l'institution de la société est auto-institution", c'est à dire, "la reconnaissance par la société d'elle-même comme source et origine". Il s'agirait "d'une société qui n'aurait plus besoin de cacher l'Abîme du monde, tant sur le plan collectif qu'individuel". (I.S.R. p, 130)

En d'autres termes, Castoriadis définit une société autonome comme étant "l'origine des significations qu'elle crée de son institution et elle se sait comme telle. Une société autonome est une société qui s'auto-institue explicitement....elle sait que les significations dans et par lesquelles elle vit, ..., sont son oeuvre, ...". (I.S.R. p, 130-131)

2ème Partie; l'utopie comme projection imaginaire de
situations possibles ou, l'utopie comme concept socio-
logique.

Nous avons vu dans la première partie de ce texte, que Castoriadis propose une théorie de la société comme institution imaginaire. C'est à partir de l'élaboration du concept de signification imaginaire sociale, qu'il entrevoit la société comme un "univers de significations" à l'intérieur duquel l'individu peut non seulement se repérer, mais se mouvoir selon son expérience. Ainsi, dans cette théorie de l'imaginaire social, l'histoire est expliquée comme étant la création de nouvelles significations imaginaires sociales, comme étant constituée par des créations imaginaires. Il est indéniable que Castoriadis accorde aux individus un potentiel créateur qui investit la société de nouvelles significations imaginaires et, en celà, en occasionne la transformation.

Ici, nous présentons la théorie de l'utopie d'Ernst Bloch, qui perçoit l'utopie comme ébauche de situations possibles, comme projection dans une région imaginaire. Nous pensons que la théorie de l'utopie de Bloch, insiste non seulement sur la même dimension de la réalité que l'on retrouve chez Castoriadis -la dimension imaginaire-, mais qu'il a présenté une ontologie de l'être humain qui reconnaît fondamentalement la subjectivité des êtres humains et

leur potentiel créateur. .

En celà,nous pensons que la théorie de l'utopie de Bloch est de même nature que la théorie de "l'institution imaginaire de la société" de Castoriadis.C'est la raison pour laquelle nous présentons la notion de l'utopie comme étant complémentaire de la notion d'institution imaginaire de la société.Bloch analyse l'utopie comme une projection dans une région imaginaire avant d'être médiatisée par la réalité concrète.Nous pensons que l'utopie peut être perçue comme étant la région en changement de l'institution imaginaire de la société,comme étant la région où se constitue l'histoire,comme étant la région la plus avancée de l'imaginaire social.

Chapitre 4; L'imagination utopique et sa signification dans le monde; l'esprit de l'utopie.

Dans ce chapitre, nous présentons le premier volet de la théorie de l'utopie; l'utopie comme ébauche imaginaire de situations possibles.

L'utopie est d'abord, selon Bloch, une "expérience imaginaire", une "croisière imaginaire" qui se présente comme une projection vers l'avant de certains désirs, de certaines significations. En d'autres mots, l'utopie avant d'être médiatisée avec la réalité concrète, avant de devenir utopie concrète, est d'abord une projection imaginaire de situations possibles. Ces manifestations sont particulièrement reconnaissables, selon Bloch, dans les oeuvres d'art qui comportent presque toujours des éléments nouveaux qui se situent au front du processus de l'utopie, dans le Novum.

Dans ce premier volet de l'analyse de l'utopie de Bloch, il s'agit de comprendre l'utopie comme un processus qui se déploie vers l'avant, comme ébauche de situations possibles, et cela, à partir d'un concept-clé de cette approche, celui d'imagination utopique.

Mais auparavant, il s'agit de définir l'ontologie sur laquelle repose l'imagination utopique, c'est-à-dire, le fondement philosophique de l'utopie. Pour Bloch, le fondement philosophique de l'utopie se situe dans "l'obscurité de l'instant vécu" et dans sa prise de conscience. C'est ce qui "agit en nous et nous met en mouvement", dit-il, c'est ce qui nous définit non seulement comme des êtres vivants, mais surtout comme des êtres humains. Il s'agit ici d'un "au-dedans", d'un être intérieur qui sent la réalité avant même d'en prendre conscience et de se déployer vers l'avant; c'est l'être philosophique de l'utopie.

Cependant, pour qu'il existe une réalité de l'utopie, il faut que cet être intérieur se déploie, se projette. Alors, il s'agit ici de l'être phénoménologique ou, si l'on veut, de l'être psychologique et social. Cet être de la société se manifeste par ce que Bloch nomme "l'imagination utopique". Nous la retrouvons d'abord dans les "rêves éveillés" sous forme "d'intentions symboliques", nous la retrouvons aussi et surtout, dans les œuvres d'art, comme porteuse de "signes avant-coureurs" au front du processus de la société, au front de l'utopie.

Ce sont là les premières manifestations de l'utopie - comme ébauche imaginaire de situations possibles - avant qu'elle dépende de l'être historique, avant qu'elle entre en contact avec la matière, perspectives que nous abordons dans les chapitres ultérieurs.

4.1. Le fondement philosophique de l'utopie: "l'obscurité de l'instant vécu".

Il semble nécessaire ici de présenter l'être philosophique, l'être ontologique qui est à la base de la théorie de l'utopie de Bloch. L'interrogation que Bloch soulève dès le départ est; "Mais qui donc agit en nous et nous met en mouvement?" "Quelqu'un qui n'a pas encore pris possession de soi", répond-il. (P.E. p. 345)

Bloch semble viser un "au-dedans", qui tantôt sommeille, tantôt bouillonne. Il fonde l'esprit de l'utopie sur un être philosophique intérieur, un être qui sent la réalité, qui la découvre. En cela, nous pensons que la réalité de l'utopie, qui se comprend comme la transformation de l'être philosophique en être social, est inexplicable sans la compréhension de l'être fondamental, c'est-à-dire, de l'être philosophique. C'est le point de départ qui nous semble le plus vraisemblable pour orienter la théorie de Bloch - sa conception de l'utopie- avant même d'aborder l'être psychologique et social de l'utopie.

Pour Bloch, c'est "l'obscurité de l'instant vécu", qui est en nous à la base du mouvement. Ainsi, dit-il, "je ne peux moi-même m'éprouver et me posséder. Pas même ce peu de chose; moi en ce moment, qui suis en train d'écrire et de fumer". (E.U 229)

Dans cette approche, l'esprit de l'utopie réside non seulement dans "l'obscurité de l'instant vécu", mais surtout dans sa prise de conscience qui est à la base du mouvement qui est en nous.

C'est "l'instant vécu", dit-il, qui est le plus obscur et c'est en lui que nous nous trouvons à chaque instant, c'est le propre de l'être humain. Ainsi, ajout-t-il, "c'est dans ce maintenant que réside le foyer immédiat de toute expérience", "l'instant vécu est le plus immédiat" bien qu'il ne peut être vécu, que "lorsqu'il vient d'avoir eu lieu ou tant qu'il est attendu". "Seuls l'advenant imminent ou le passé le plus proche, dit-il, sont à distance nécessaire pour que le rayon de la prise de conscience puisse les éclairer" et, de là, "constituer l'être en mouvement". (P.E. 345 - 346)

D'ores et déjà, nous savons que dans cette philosophie, "l'instant vécu" est ce qui est à la base du mouvement, et c'est, selon Bloch, ce qui nous "précipite sans cesse vers l'avant". "Tout aussi inexprimé que soit son au-dedans, dit-il, il se manifeste en cela qu'il n'a pas ce qui est, à lui, mais le cherche en-dehors de lui, espère le trouver à l'extérieur". "Et cet "en-dehors" dans lequel pénètre le subjectif, doit être tel qu'il se laisse pénétrer".
(P.E. 346)

En d'autres mots, la philosophie de Bloch est une philosophie de l'être en devenir, car pour lui, un "espace ouvert" existe en l'homme et "la même ouverture se retrouve dans les choses, elle se situe à leur extrémité la plus avancée, là où le devenir est encore possible". En ce sens, le déroulement de la vie contient de l'avenir, "de l'avenir authentique qui ne renferme rien qui ait déjà été tel". Ainsi, dira-t-on, que le "mouvement dynamisant" tend pour se réaliser, à se manifester de plus en plus, et en rapport avec les "choses non closes". (P.E. 346 - 347)

C'est en ce sens, que s'établit une relation

qui attend "le possible qui émerge" au-delà de ce qui était. C'est ce qui constitue le mouvement primordial et fondamental de l'être humain.

Plus précisément, dans la philosophie de Bloch, nous retrouvons dans l'être en relation qui fait émerger du nouveau, deux moments constitutifs qu'il nomme la source et l'embouchure. "La source, dit-il, se situe dans l'obscurité du maintenant, au sein de laquelle jaillit le processus de la réalisation, et l'embouchure dans l'ouverture de l'arrière-plan de l'objet vers laquelle s'oriente l'espérance". (P.E.p.347)

C'est dans cette relation que se construisent les situations historico-sociales. C'est-à-dire que dans l'objet "se trouve une ouverture, un possible réel encore indéterminé, de l'utopie en tant que présence certaine d'un front dans les objets eux-mêmes". Bref, "la source et l'embouchure sont les pôles de la conscience anticipante et de ce qui lui fait pendant dans l'objet". (P.E. p. 347 et 246)

Enfin, c'est dans cette perspective que s'élabore une "tendance" qui nous conduit vers un "état final utopique". C'est aussi, selon Bloch, au sein de la prise de conscience, qui constitue la tendance, que se découvrent des "intentions symboliques", qui se présentent dans les rêves éveillés et les oeuvres d'art, comme création de l'imagination utopique.

4.2 L'être psychologique de l'utopie; le rêve éveillé comme "intention symbolique".

Nous avons vu précédemment que le mouvement fondamental qui est à la base de l'être humain en tant qu'être philosophique - en tant qu'être mouvant-, prend sa source dans la prise de conscience de l'instant vécu, dans une prise de conscience de soi. Du point de vue ontologique, Bloch définit cette situation comme "l'enchevêtrement paradoxal des sentiments, dans ce qui nous touche au plus profond de nous-mêmes et nous ébranle,..." (P.E. p. 109)

Après avoir présenté l'ontologie de Bloch, il s'agit dorénavant d'aborder l'être-phénoménologique, ou si l'on veut, l'être de la société. Plus précisément, il s'agit d'abord de présenter l'être psychologique de l'utopie, c'est-à-dire, le rêve éveillé comme projection de l'être humain pour dépasser un état. Dans la perspective de Bloch, les rêves éveillés se comprennent comme des "intentions symboliques", car pour lui, "l'homme ne rêve pas que la nuit", "les promenades solitaires, les dialogues passionnés entre jeunes gens ou la pénombre du soir tombant, sont les occasions les plus propices à la rêverie". (P.E. p. 110)

Le rêve éveillé selon Bloch, est "un instrument de l'imagination dans l'avenir". Il est anticipatif, c'est-à-dire, "qu'il anticipe une réalité située au front même du monde existant". Dans le rêve éveillé ajout-il, c'est d'abord le Moi qui "s'élance dans l'azur" en invoquant des images significatives qui nourrissent son imaginaire ambiant. C'est

en celà, que le rêve éveillé, comme intention symbolique, mérite une attention particulière, car, selon Bloch, son auteur s'engage dans la réalité et par une énergie singulière, il tend vers la réalisation de son imagination. (P.E. p. 111 - 112)

Ainsi, Bloch accorde une importance certaine aux rêves éveillés, parce que, dit-il, "l'auteur des rêves éveillés est animé de la volonté d'une vie meilleure", et la prise de conscience de cette volonté; "ce sentiment arrivé à maturité", constitue le "souffle utopique qui incite cet égo à se surpasser" et par la représentation à symboliser son désir. (P.E. p. 114)

De ce fait, le rêve éveillé ne tient à aucune règle de conduite déjà établie dans son contact avec le monde extérieur et, la possibilité de telles manifestations, ajoute Bloch, est due "à l'intégrité préservée de l'égo dans le rêve éveillé; ou plutôt, grâce à l'action tonifiante exercée par l'utopie sur ce Moi du rêve éveillé". Cette action tonifiante, dit-il, peut s'épanouir jusqu'à la "peinture d'un monde

meilleur". (P.E. p. 115)

Il semble ici que la caractéristique la plus importante du rêve éveillé serait son ampleur, c'est-à-dire, là, où le rêveur éveillé s'intéresse à d'autres "Moi", pour donner une "ampleur humaine" à son rêve. En ce sens, bien que le rêve éveillé jaillisse des profondeurs intérieures, il ne semble pas s'y limiter, au contraire, il semble vouloir améliorer le monde en communauté avec d'autres. C'est dans cette perspective, que Bloch parle de "l'ambition spécifique du rêve éveillé" comme étant "les chemins du monde capables de rendre extérieur l'intérieur et l'extérieur semblable à l'intérieur". (E. V. p. 277 et P. E. p. 116 - 118)

Aussi, c'est dans le rêve éveillé que nous retrouvons des "images-objets" de souhaits "qui sont orientés vers un monde meilleur", et en cela constituent ce que Bloch appelle la "créativité utopique". De plus, ses images-objets du rêve éveillé sont, selon Bloch, d'un intérêt général et se caractérisent

par une certaine généralité, "qui s'étend non seulement en largeur mais aussi dans un lointain profond..., celui des dimensions utopiques". (P. E. p. 119)

A ce niveau, le rêve éveillé est proche de l'art du fait qu'il offre des "images parfaites" d'un monde meilleur, telles qu'il n'en existe pas dans la réalité, et en celà, il découvre, selon Bloch, "un horizon vaste et lumineux", comme "aspiration saine et réelle". Ainsi, dans l'être psychologique de l'utopie que propose Bloch, le rêve éveillé est un "prélude de l'art". "C'est du rêve éveillé, dit-il, que l'art tient le souffle utopique qui l'anime"; et c'est "la part d'utopie dans l'art" qui l'incite à combler certains vides ou à souligner certains faits. (P. E. p. 119)

Donc, dans la théorie de l'utopie de Bloch, l'être de l'utopie se constitue d'abord dans le rêve éveillé. Il se constitue comme un élan dans le monde de l'imagination utopique, en ce sens, qu'il cherche à atteindre ou à réaliser quelque chose par les figures qu'il engendre. C'est un "signe avant-coureur".

Pour Bloch, "... le desiderium diurne peut, contrairement à celui de la nuit être le sujet et non seulement l'objet de la science". (P. E. p. 125)

4.3 L'art comme manifestation utopique.

Nous savons déjà que le rêve éveillé est une expérience imaginaire et qu'il est un lieu d'anticipation. Maintenant, nous pourrions ajouter que l'imagination utopique en est la caractéristique principale et, qu'elle déploie son univers dans les oeuvres d'art. C'est ainsi que les rêves éveillés se transforment, comme lieu d'anticipation, pour apparaître dans les utopies sociales.

Pour Bloch, "l'art développe les hommes et les situations jusqu'à leurs limites extrêmes" et les artistes "mettent leur imagination au service d'une fantaisie anticipante et axée sur le concret pour installer le rêve d'une chose dans la nature et dans l'histoire". (P.E. p. 120) Ainsi Bloch présente l'art; comme une manifestation de l'imagination utopique, comme une "expérience imaginaire".

Ici, la thèse fondamentale que propose Bloch,

est que l'art ne se réduit pas à sa dimension
esthétique; il est essentiellement "projection dans
une région imaginaire"; l'oeuvre d'art, dit-il, se
caractérise surtout par la puissance qui "la porte
au-delà des limites de sa situation donnée". Aussi,
ajoute-t-il, les oeuvres d'art "brodent consciemment
sur ou à côté de la réalité" et, celà, c'est "l'habi-
leté artistique à créer un tout en comblant par l'i-
magination les failles observées dans la réalité",
qui en est la source. (P. E. p. 258)

Selon l'approche sociologique de l'art que
Bloch développe, il y a une certaine vérité à puis-
ser et à exprimer dans l'oeuvre d'art, car, selon lui,
"l'illusion artistique n'est pas qu'une simple illu-
sion, c'est aussi une signification drapée dans
l'image..., de ce qui est poussée plus loin, jusqu'en
ce lieu où l'exagération et la fabulation représente
un pré-apparaître de la réalité". Et ce "pré-appa-
raître", en tant que signe avant-coureur et en tant
que création de ce qui n'était pas, est engendré se-
lon Bloch, du fait que "l'art pousse ses sujets jus-
qu'à leurs limites extrêmes". (P. E. p. 259)

Alors, dans cette perspective, nous pouvons dire que l'art représente et exprime de façon exceptionnelle ce qui peut être moins visible dans les manifestations immédiates de l'histoire. Quant à la catégorie désignée dans laquelle nous retrouvons l'expression la plus totale de l'oeuvre d'art, le "pré-apparaître", elle a comme caractéristique principale, selon Bloch, de prolonger "la nature sans pour autant en sortir" et, ce pré-apparaître "que les sujets renferment pourtant à l'état d'ébauche" est l'oeuvre d'art comme manifestation utopique. (P. E. p. 259 -260)

Enfin, pour Bloch, "l'art est un laboratoire, mais aussi une fête de possibilité exécutées, ainsi que des alternatives expérimentées en elles,...., comme pré-apparaître d'un monde accompli". Ainsi bien qu'une oeuvre d'art soit esthétiquement achevée, il n'en reste pas moins une ouverture ultérieure quant à la signification qu'elle révèle. Bloch nomme cette ouverture, le "fragment ultérieur" de l'oeuvre d'art et, en ce sens, il ajoute que "les figures que ce processus produit, les chiffres, les allégories et les

symboles, ne sont encore tous que des fragments,..."
bien que l'oeuvre d'art soit elle-même une réalité
achevée. (P. E. p. 263 -267)

L'oeuvre d'art comme manifestation utopique
se trouve ainsi au front du processus de l'utopie,
comme manifestation du nouveau. Ce sont les catégo-
ries de "Front" et de "Novum" qui nous permettront
de cerner cette réalité de l'utopie.

4.4 L'utopie; les catégories de "Front" et de "Novum".

Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'être humain et le monde ne sont pas clos. D'une part, il y a dans l'humain un grand espace réservé à une vie intérieure ouverte et "encore indéterminée". D'autre part, le monde n'est pas clos parce que le réel est toujours en devenir et inscrit en son sein des possibilités. L'imagination utopique trouve ainsi ses corrélats, d'abord intérieur, dans un "espace vide et nouveau" qui s'ouvre "dans la sphère du possible". C'est par les catégories de "Front" et de "Novum" que nous présenterons cette perspective de Bloch sur un "espace vide et nouveau", l'utopie.

Pour Bloch, "le réel est processus", il est "médiation aux ramifications profondes entre le présent, le passé non liquidé et surtout, le futur possible, Tout réel passe, dit-il, au front de son processus, dans la sphère du possible..." (P. E. p. 238)

et c'est en cela qu'il constitue le corrélat concret de l'imagination utopique.

Bloch définit d'abord la catégorie de Front, comme étant "la partie la plus avancée de l'histoire", comme "l'avenir recelé par le passé et non encore acquitté". Elle se situe, dit-il "au front du processus du monde, autrement dit, dans la tranche la plus avancée de l'être de la matière en mouvement et ouverte par l'utopie". (P. E. p. 242)

Donc, la catégorie de Front se présente comme le corrélat par excellence de l'utopie; elle l'est à son point le plus avancé. Mais dans la perspective de Bloch, il y a une aide à définir la réalité de l'utopie, il s'agit de la catégorie, le corrélat de l'utopie qui présente le "Nouveau", le "Neuf", l'"autre vers l'avant". Dans cette catégorie, selon Bloch, nous retrouvons deux qualités essentielles; la possibilité et la finalité.

En ce sens le Novum est défini comme "la pour-

suite soutenue d'un but par la volonté humaine,
qui ne recherche précisément son "vers quoi" et son
"pour quoi" que dans les possibilités ouvertes de
l'avenir" (P.E. p. 244)

Donc, le Novum repose sur la volonté humaine
et ouvre un certain "horizon de l'utopie". En fait,
le Novum, s'il est authentique, devrait selon Bloch,
correspondre "au contenu final lui-même". Et ce con-
tenu final lui-même peut être désigné, ajoute-t-il,
par la catégorie d'"Ultimatum", qu'il entend comme
"suprême nouveauté". Cet Ultimatum, dit-il, met un
point final, mais il est avant tout "cette origine
elle-même qui est enfin explicitée par le Novum de
la fin et c'est l'Ultimatum seulement qui lui permet
d'entrer enfin dans la réalité;..." (P.E. p. 245 -247)

Enfin, ce sont les trois catégories que Bloch
propose pour cerner la réalité finale de l'utopie,
en tant qu'ébauche imaginaire de situations possibles.
C'est de cette façon qu'il démontre la réalité pro-
pre de l'utopie, en tant que "lieu de la réalisation
de leur Novum, de leur Ultimatum", lequel "se trouve

encore uniquement au front du processus historique et n'a principalement en face de lui que la possibilité, qui n'est pas encore que médiatisé avec la réalité". (P. E. p. 247)

Cette approche de l'utopie comme ébauche imaginaire de situations possibles débouche sur la réalisation, sur "l'utopie concrète". Nous entreprendrons cette dimension de ~~l'~~utopie dans le sixième chapitre, en présentant la catégorie du possible. Mais auparavant, il est nécessaire de définir ce que Bloch entend par être espérant, c'est-à-dire, l'être historique de l'utopie en tant que "non-encore devenu".

Chapitre 5: L'être espérant et la fonction utopique; le sujet de l'histoire.

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, la dimension de l'utopie comme projection imaginaire de situations possibles. Nous savons qu'à partir de l'être intérieur qui constitue le mouvement en nous, l'être humain se projette vers l'avant pour réaliser ses désirs. C'est par l'imagination utopique, que l'on retrouve dans les rêves éveillés et les oeuvres d'art, que l'être de l'utopie déploie son potentiel anticipatif, créateur.. Il inscrit ainsi des possibilités qui n'étaient pas encore, il inscrit du nouveau au front du processus de l'utopie. Cette dimension imaginaire de l'utopie jouit ainsi d'une certaine indépendance par rapport à l'être concret de l'histoire, bien qu'elle en soit constitutive, et elle se caractérise principalement par son caractère anticipatif, créateur.

Cependant, pour Bloch, l'utopie ne doit pas
* être indépendante de l'être concret, elle est liée à

l'être concret, à l'être historique. Cet être historique, selon Bloch, est un être de pulsions et de sentiments, c'est-à-dire, que le sujet de l'histoire est un être de pulsions et de sentiments et il se transforme autant que les pulsions elles-mêmes, car les pulsions sont historiques.

En fait, l'être historique est un être changeant parce qu'il repose sur des pulsions, elles-mêmes changeantes. L'être est historique en ce sens que les pulsions pour être introduites dans l'histoire peuvent se changer en sentiments pulsionnels, ou si l'on veut, en émotion ou en affect. Pour Bloch, les affects se divisent en deux catégories; les affects remplis et les affects d'attente, et selon lui, l'espoir est l'affect d'attente le plus humain et le plus digne de l'histoire de l'humanité. Ainsi, il parle de l'humanité, ainsi, il parle de l'être espérant, essentiellement constitué d'espoir, comme le fil conducteur de l'imagination utopique, c'est-à-dire, que c'est par elle que l'être espérant trouve un espace ouvert à un moment donné. En celà, l'être

espérant à une fonction; c'est la fonction utopique.

La fonction utopique, selon Bloch, est d'abord la fonction du non-encore-conscient, c'est-à-dire, des sentiments pulsionnels, tel l'espoir. Nous la présentons comme l'éclaireur qui facilite le passage du non-encore-conscient au lieu de la "conscience du nouveau". En ce sens, elle anticipe des possibles réels parce qu'elle est capable de saisir la tendance du réel. Elle a ainsi pour fonction principale la prospection des possibles.

5.1 Pulsions et sentiments sont historiques;
l'être espérant.

Dans sa conception de l'histoire, Bloch voit le sujet comme un être de pulsions et de sentiments et, comme être historique, le sujet est aussi changeant que le sont les pulsions et les sentiments. Pour Bloch, "si la pulsion est changeante, il en va de même du sujet qui la porte. Rien n'est ici fixé une bonne fois pour toutes et dès le départ", et "si de nouvelles passions surgissent en même temps que des objectifs nouveaux, le foyer sur lequel elles bouillonnent toutes, le sujet, se transforme lui aussi". (P. E. p. 87 - 88)

Il n'y a donc pas, pour Bloch, de pulsion primitive, indépendante de l'être historique; les pulsions telles que la faim et la sexualité évoluent dans l'histoire et sont changées en besoin social. Selon Bloch, les pulsions se transforment et elles sont historiques, et il ajoute que la recherche d'une pulsion fondamentale est elle-même historique.

Bloch conçoit l'histoire, "cette voie pouvant conduire l'homme à sa propre conquête", comme une métamorphose "au niveau du noyau humain..." C'est ainsi ce qui pousse l'être humain "à aménager des conditions toujours mieux adaptées et plus appropriées à son développement". (P. E. p. 90)

Cependant, dans cette perspective, ce ne sont pas les pulsions en tant que telles qui s'inscrivent dans l'histoire, ce sont les "sentiments pulsionnels". Autrement dit, pour s'introduire dans l'histoire, les pulsions "peuvent se traduire dans le sentiment et devenir des sentiments pulsionnels". (P. E. p. 92). Ici, Bloch souligne un point d'importance majeure, c'est-à-dire qu'il désigne un fondement radical et original de l'être historique. Il insiste sur la réalité des pulsions senties, conscientes, qu'il nomme aussi des émotions ou des affects. Pour lui, l'affect se distingue de la sensation et de la représentation, "il a une température intérieure" qui "se perçoit elle-même". (P.E. p92)

Bloch divise les affects en deux séries, les "affects d'attente" et les "affects remplis". Contrairement, aux effets remplis qui sont de courte durée et "dont l'objet est disponible", dit-il, "les "affects d'attente" sont ceux dont l'intention pulsionnelle est de longue portée, et dont l'objet est non seulement inaccessible à l'individu, mais ne s'est même pas encore manifesté dans le monde accessible, plongeant le sujet dans l'incertitude de l'issue ou de l'avènement". En ce sens, les affects d'attente se distinguent par "le degré incomprable-ment plus élevé... du caractère anticipant de leur intention..." (P. E. p. 96)

Dans sa conception de l'être historique, Bloch présente la nature des affects comme pulsions historiques pour en arriver à "l'affect le plus important, celui qui suppose le sentiment d'un manque le plus authentique,..., l'espoir" (P. E. p. 97)

Alors, l'être historique est d'abord et avant tout un être d'espoir; un être espérant. Selon

Bloch, l'espoir "est la plus humaine de toutes les émotions" et, "il n'est accessible qu'aux hommes". La caractéristique principale de l'espoir ou plutôt, du sujet en tant qu'il en est essentiellement constitué, "est son ouverture sur un horizon plus vaste, sur ce qui n'a encore jamais été conscient par le passé, ce qui n'a encore jamais existé; c'est une aube vers l'avant, projetant ses rayons sur le Nouveau". (P. E. p. 97 - 99)

Enfin, l'originalité de cette conception de l'histoire, repose sur le fait que Bloch accorde de l'importance aux émotions en tant que sentiments historiques. Aussi, ces affects se caractérisent par une façon d'être qui leur est particulière, mais ils ne sont pas pour autant coupés de la représentation ou de l'imagination utopique. Au contraire, dit-il, c'est par l'imagination utopique que "l'intention avant tout anticipante" des affects d'attente "repère son objet dans l'espace" et trouve dans "cet espace un lieu temporel franc". (P. E. p. 137)

En fait, l'être utopique de Bloch repose fondamentalement sur l'espoir comme "l'un des affects les plus exacts", un "affect pratique" qui est capable de mise au point et de précisions logiques et concrètes". (P. E. p. 140-141). Ainsi, l'espoir se présente dans cette perspective comme le fil conducteur de l'imagination utopique et, en ce sens, il a une fonction; la fonction utopique.

5.2 La fonction utopique et la prospection des possibles.

Nous savons que l'Etre historique est un être de pulsion et de sentiments et que pour s'introduire dans l'histoire les pulsions peuvent se changer en sentiments pulsionnels. Nous savons aussi que le sentiment pulsionnel le plus important pour Bloch est l'espoir en tant qu'affect pratique, en tant qu'affect capable de précisions concrètes. Ici, il s'agit de présenter l'être espérant dans son rapport à l'imagination utopique, c'est-à-dire, que l'être espérant est le fil conducteur de l'imagination utopique et, en cela il a une fonction; la fonction utopique.

Dans la théorie de l'histoire de Bloch, la fonction utopique est d'une importance capitale et elle est définie comme le "regard tourné" vers l'avant", comme "l'activité consciente et vue dans le "non-encore-conscient", c'est-à-dire, dans les sentiments pulsionnels. Autrement dit, elle est d'abord fonction du non-encore-conscient, c'est-à-

dire, de la réalité sentie et, elle est chargée d'amener cette réalité fondamentale à un niveau de conscience, à "un conscient futur qui émerge", qui "n'était pas conscient jusqu'ici". (P. E. p. 145 -146)

Ainsi, la fonction utopique se comprend comme l'éclaireur dans le passage du "non-encore-conscient" au lieu de la "conscience du nouveau". Dans cette approche, il faut considérer l'espoir, non pas comme une émotion indépendante, mais comme un "authentique affect d'attente" qui se transforme en une fonction utopique, consciente d'elle-même.

Il s'agit ici d'une conscience consciente d'elle-même. Nous savons déjà que les contenus de la fonction utopique se manifestent par l'imagination utopique, c'est-à-dire, que l'espoir prospecte un espace qui lui convient à un moment donné par l'imagination utopique. Donc, la fonction utopique serait aussi la capacité de discerner entre ce qui est l'imagination utopique et ce qui ne l'est pas.

Pour Bloch, la fonction utopique doit retenir les représentations de l'imagination qui se caractérisent par leurs capacités de prolonger " le Donné dans les possibilités futures de son être transformé, de son être amélioré". Autrement dit, l'imagination propre à la fonction utopique est celle qui "anticipe psychiquement un possible réel". Et, à cet égard, ce qui est important pour Bloch, "c'est que le regard chargé d'espérance et d'imagination qu'est celui de la fonction utopique", soit orienté "uniquement en fonction de la réalité de l'anticipation elle-même; ... capable de saisir la tendance du réel". (P. E. p. 170 à 178).

Enfin, la fonction la plus importante qui caractérise la fonction utopique comme éclaireur, comme prospecteur, c'est le "point de contact" qu'elle établit "entre le rêve et la vie", lequel permet de "dépasser le Donné non seulement dans notre nature propre, mais aussi dans celle du monde extérieur..." C'est ainsi que la fonction utopique occupe une tâche essentielle dans la théorie de l'utopie de Bloch,

celle de la prospection des possibles. (P. E. p. 178)

5.3 Précisions sur la fonction utopique.

Nous avons situé jusqu'ici la fonction utopique comme prospection des possibles. Cependant, il semble nécessaire avant d'aborder la catégorie du possible, de soulever les différences que la notion de fonction utopique établit, par son originalité, concernant les notions contemporaines d'idéologie, d'archétypes et d'idéaux. Bloch en fait l'analyse et il précise ce qu'il entend par fonction utopique.

Le point de départ de Bloch, est que "sans la fonction utopique, aucun dépassement spirituel de l'acquis et du Donné n'est concevable, ... C'est pourquoi toute anticipation doit se légitimer devant la fonction utopique". (P. E. p. 183)

D'abord, l'idéologie se différencie de la fonction utopique, selon Bloch, parce qu'elle n'a comme fonction que l'embellissement du donné. "Ses idéologies, dit-il, justifient l'ordre social existant" et, en ce sens "l'idéologie n'est autre que la somme des

représentations par lesquelles toute société s'est, avec l'aide de la fausse conscience, justifiée et transfigurée..." (P. E. p. 187 - 188)

Cependant, la fonction utopique a plutôt tendance à découvrir plu tôt qu'à recourir, selon Bloch, et c'est en cela qu'on lui attribue une puissance exceptionnelle, sa "puissance anticipante"... En d'autres mots, cette puissance anticipante et son "objet tourné vers l'avant" ouvre un espace, que Bloch nomme l'utopie concrète et, c'est pas la fonction utopique que l'utopie concrète est différenciée de l'idéologie. Autrement dit, la fonction utopique indique progressivement une voie tandis que l'idéologie la définit à l'avance.

Quant aux archétypes, ils se différencient principalement de l'utopie, selon Bloch, parce qu'ils sont des "régressions archaïques" plutôt que des images poussées vers l'avant. Bien que l'archétype puisse contenir du potentiel utopique du fait "qu'il chemine à travers l'histoire", dit-il, il se caractérise surtout par sa réalité passée. Ainsi, il se différencie foncièrement de la fonction utopique qui

est conscience du nouveau. (P. E. p. 197 - 199)

Aussi, l'utopie se différencie des idéaux. Elle est davantage prospection des possibles à partir de tendances concrètes, selon Bloch, tandis que l'idéal est un "discours abstrait" qui se présente comme une fin à atteindre. En d'autres mots, l'idéal se présente comme une "perfection en soi" déjà toute faite et achevée, tandis que l'utopie est une réalité historique en devenir. En fait, la fonction utopique "est doublée de sa tendance matérielle", ce qui constitue la réalité de l'utopie concrète, ce qui relie l'imagination utopique à la réalité concrète. (P. E. p. 209 - 210)

Enfin, la fonction utopique semble avoir une puissance exceptionnelle et transcendante, qui lui permet de différencier par les idéologies, les archétypes et les idéaux, ce qui relève de l'imagination utopique, comme l'élaboration d'une situation possible et réelle.

Chapitre 6: La catégorie du possible et le processus de la réalisation; l'utopie concrète.

Nous avons vu que la fonction utopique n'est pas une faculté abstraite ou une lumière spirituelle mais plutôt, elle est reliée au processus concret de l'histoire, et c'est ainsi qu'elle oriente l'utopie concrète. Dans cette perspective, la fonction utopique est étroitement liée à la réalité concrète de l'être utopique. Elle permet ainsi au sujet qui est en elle, dans sa dimension profonde, sinon de s'opposer au donné, du moins d'y voir des éléments anticipatifs qui émergent.

À ce niveau de l'exposé sur l'utopie, il est nécessaire de présenter la "catégorie de la possibilité" qui est entendue ici comme un "pouvoir-être" ou, "l'être-en-possibilité". Cette catégorie désigne les possibilités inscrites dans la matière et dans l'être humain, qui rendent possible la réalisation de l'être espérant, de l'être utopique.

Dans son approche de la catégorie de la possibilité et du processus de la réalisation, Bloch accorde une importance toute particulière à la matière, qu'il considère comme inachevée, comme remplie de "propriétés porteuses d'avenir". Il semble ici considérer la matière comme sujet, c'est à dire, que l'homme est lui-même matière et qu'il en est la formation la plus achevée. C'est dire que la réalisation de la matière, de l'être humain, est elle-même un possible objectif réel. Il s'agit de la réalisation du réalisant; là où l'histoire serait transparence.

C'est ce que nous présentons dans ce chapitre à travers les trois catégories du possible, afin de retenir le possible objectif-réel. Cette approche de la réalisation et de la catégorie de la possibilité termine, de façon complexe, le processus de l'utopie, c'est à dire, le processus qui va de l'imagination à la réalisation.

6.1 La catégorie du possible,

Pour Bloch, c'est l'être humain qui "s'engage dans le possible et le trouve devant lui, il sait aussi que tout n'y est pas vague et que ce qui s'ouvre à lui ne dépend pas de son bon plaisir". (P.E.p, 270) C'est dire, que le possible est une catégorie qui se développe à la fois dans l'être humain et dans la matière.

Présentons d'abord les trois principaux types de possible que nous retrouvons dans la théorie de Bloch; le possible objectif factuel, le possible objectif conforme à la structure de l'objet et le possible objectif-réel. Celui qui nous intéresse davantage ici et sur lequel Bloch insiste particulièrement, est le possible objectif-réel. Cependant, pour mieux en saisir la particularité, il semble nécessaire d'établir les caractéristiques des autres notions du "possible objectif".

Mais auparavant, il faut définir ce qui est

possible pour Bloch. "Ce qui est possible, dit-il, est partiellement conditionné et n'est possible que parce qu'il est tel". En ce sens, il "représente une ouverture qui n'existe qu'en vertu d'un fondement conditionnel qui existe plus ou moins partiellement". De façon générale, Bloch définit le possible objectif comme "tout ce qui n'est pas simplement possible en pensée, mais l'est aussi en dehors de la pensée". (P.E.p, 272)

Il y'a d'abord le possible factuel que l'on rencontre au niveau de la connaissance de l'objet. Selon Bloch, le possible factuel est énonçable à partir "de la connaissance que l'on a des conditions" et il n'est que l'expression d'un certain niveau de connaissance et non "de la maturation intérieure des conditions de l'objet de connaissance". En ce sens, dit-il, il est "conforme à la chose telle qu'elle se présente à la connaissance". En ce sens, dit-il, il est "conforme à la chose telle qu'elle se présente à la connaissance". Donc, bien que le possible factuel soit "connaissance objectivement par-

tielle du conditionnement", il est restreint à "l'information scientifique des conditions existant au niveau des faits" et, en celà, constitue un "jugement porté sur un jugement". (P.E.p, 272-274)

Il y'a aussi une deuxième catégorie d'importance du possible, c'est le "possible conforme à la structure de l'objet". Il se différencie du possible factuel du fait qu'il ne concerne pas la connaissance que nous avons d'une chose, mais la chose elle-même.

Selon Bloch, cette catégorie du possible "n'est donc pas le fait d'une connaissance incomplète mais de leur manifestation incomplète", car elle "se révèle être la manière de se comporter, déterminée par la structure de l'objet de connaissance", ce qui est différent des fondements réels de la possibilité, c'est à dire, "les objets réels proprement dits et leur comportement réel..." Bref, pour Bloch, "la possibilité purement structurelle de la disposition à quelque chose n'est pas encore la même chose que cette disposition réelle elle-même." (P.E.p, 277-279)

Ainsi, pour Bloch, le possible présumable selon un état de la connaissance et le possible conforme à la structure de l'objet ne sont pas exacts, même s'ils sont porteurs d'un conditionnement partiel de l'objet lui-même. Il s'intéresse à l'objet lui-même en tant que possibilité en action; il s'intéresse au possible objectif-réel.

En fait, Bloch vise "une matière inachevée en processus" qui s'ouvre sur des possibilités concrètes, parce que pour lui la matière n'est pas une masse inerte étrangère à l'histoire. Il s'agit d'un possible fondé sur une ontologie non pas faite de l'être, mais une ontologie de ce qui n'est pas encore, "qui découvre de l'avenir jusque dans le passé et dans la nature toute entière". (P.E.p, 236)

À ce niveau de son approche, Bloch semble désigner un sujet dans la matière ou, si l'on veut, "des propriétés porteuses d'avenir", qu'il nomme "disposition" ou "potentia possibilitas". Ainsi, il retient la catégorie du possible "objectif-réel",

comme catégorie de l'espace qui s'ouvre devant le mouvement de la matière en tant que processus".

(P.E.p,287)

Nous constatons que Bloch attache une importance toute particulière à la matière et pour lui, "il est vraisemblable que tous les organismes avec leur appareil de réflexes et de réactions soient branchés sur le mode objectivement réel de la possibilité; depuis les réflexes de l'anémone de mer jusqu'au flair du gibier et, à la vision large de l'Homo Sapiens". (P.E.p,292)

6.2 Le processus de la réalisation

Nous avons vu comment Bloch divise et définit la catégorie de la possibilité pour retenir finalement la catégorie du possible objectif-réel. Elle semble se caractériser par son imbrication dans la matière, qui serait elle-même sujet ouvert, tendance disponible vers une possibilité. Ici, il s'agit de relever ce que Bloch entend par processus de la réalisation et quel objectif il y voit.

Dans le processus de la réalisation, selon Bloch, la transformation est possible "aussi longtemps que la réalité n'est pas complètement déterminée, aussi longtemps qu'elle découvre dans les germes tout comme dans les espaces nouveaux de son expression, des possibilités non-encore accomplies,..." Car, selon lui, "tout élément anticipatif est un composant de la réalité elle-même". (F.E.p, 238-239)

Dans le processus de la réalisation, dit-il, c'est l'être humain qui "assure la médiation la plus

précise avec les conditions données..." "Il tient compte de ce qui est possible à tel ou tel moment dans le champ de l'être possible tout entier de l'histoire et du monde non mené à terme". (P.E.p, 298)

Alors, dans cette approche, il est incontestable que le facteur subjectif représente une puissance de changer le cours des choses et cette puissance inépuisable coïncide avec ce qui fait changer le monde de direction. Cependant, pour Bloch, "le processus qui entre dans cet avenir est uniquement le développement de la matière, qui se saisit elle-même à travers l'homme, son plus haut épanouissement, et achève sa formation". En ce sens, "hommes et choses sont unis dans cette vie". (P.E.p, 298)

Ainsi, on pourrait dire que la puissance subjective, dans la théorie de Bloch, est elle-même dans les possibilités réelles-objectives et que la subjectivité dans l'histoire est elle-même une possibilité qui est inscrite dans la matière. En ce sens, "la réalisation du réalisant est elle-même une possibilité

objective-réelle", peut-être, "la plus éloignée et la plus profonde, dans les conditions actuelles". Pour Bloch, la réalisation du réalisant représente une "ultime possibilité réelle".

Enfin, en soulevant ce point complexe, nous terminons la présentation de la théorie de l'utopie de Bloch, qui semble ici se refermer sur elle-même. C'est sans doute la tentative d'expliquer l'histoire comme la réalisation d'un tout, comme la réalisation du réalisant où l'histoire apparaîtrait de façon transparente au sujet de l'histoire, qui le conduit à une telle perspective.

Conclusion,

Enfin, nous avons présenté les principaux concepts de ces deux théories en ce qui concerne l'élaboration d'une sociologie de l'imaginaire. Nous pensons ainsi avoir répondu tout au long de cette thèse à notre interrogation du départ; si l'on considère la société comme institution imaginaire, est-il possible de concevoir l'histoire comme création, ou, plus précisément, les pratiques émancipatoires comme processus qui engendrent l'utopie?

Nous ne voulons pas insister en détail sur les concepts que nous avons déjà présenté, mais soulignons que par le concept de signification imaginaire sociale, Castoriadis explique l'institution imaginaire de la société, et, que par les concepts d'imaginaire radical et de social-historique, il explique l'histoire comme création. Quant à Bloch, il présente l'utopie comme le fruit de projections "d'intentions symboliques" dans une région de l'imaginaire et, c'est par le concept d'imagination utopique qu'il signifie l'ampleur des pratiques émanci-

patoires. Aussi, nous savons que Bloch conçoit l'être humain comme un être de sentiments, un être de subjectivité qui a le potentiel de se créer, de se réaliser dans l'histoire.

Somme toute, nous avons relevé un schème conceptuel qui s'est édifié autour des concepts d'imaginaire social et d'utopie. Nous avons insisté tout au long de ce travail sur la dimension imaginaire de la réalité. Bref, nous avons présenté l'élaboration d'une sociologie de l'imaginaire, afin d'offrir des réponses aux interrogations que nous avons soulevé dès le départ. Nous en précisons ici les quelques réponses que nous inspire une sociologie de l'imaginaire.

L'élaboration d'une sociologie de l'imaginaire nous conduit à percevoir la société - la nature, l'être humain et le monde - comme un "univers de significations" qui entoure le symbole d'une collectivité et qui la définit comme étant ce qu'elle est. Aussi, la nature, l'être humain, le monde deviennent des composantes de l'insti-

tution imaginaire de la société qu'à partir de l'élaboration imaginaire de cette réalité, c'est à dire, que la nature, l'être humain, le monde et, la société elle-même, sont prises en compte par le magma des significations imaginaires sociales, et, sont ainsi hissés au rang de réalité sociale.

Ainsi, nous pensons que nous ne pouvons plus parler d'un donné naturel lorsque l'on considère le rapport de l'institution imaginaire de la société sous l'angle de la production matérielle. Il s'agit à ce niveau de la réalité sociale, de ce que "la société fait être" à partir du magma de significations imaginaires sociales, fabriqué et inventé dans et par la société.

L'institution imaginaire de la société n'est pas déterminée par la nature, ni par la réalité matérielle. Nous pensons que celle-ci est plutôt prise en compte par les significations imaginaires sociales et qu'elle est ainsi signifié comme réalité sociale. Il en est ainsi dans le processus d'émergence de la société comme création imaginaire. En ce sens, nous pensons que la réalité matérielle n'est pas déterminante - dans le sens traditionnel - mais qu'elle est plutôt une condition, un sup-

port, qui n'est pas indispensable, pour la signification imaginaire sociale.

Aussi, nous pensons qu'en déplaçant l'axe de la sociologie traditionnelle sur la signification imaginaire sociale, la sociologie de l'imaginaire accorde une place singulière à l'imaginaire radical. Ainsi, nous pensons que c'est l'imaginaire qui a le pouvoir sur la réalité et non le contraire.

Aussi, dans cette sociologie de l'imaginaire, il est proposé que l'institution de la société est aussi fabrication sociale de l'individu, c'est à dire, que l'individu est lui aussi pris en compte par le magma de significations imaginaires sociales. Nous pensons que la réalité de l'être humain ne se réduit pas à la fabrication sociale de l'individu, et, qu'il a non seulement la capacité imaginaire de se repérer, mais il a aussi la capacité imaginaire de se mouvoir, de créer d'autres significations imaginaires sociales.

En ce sens, l'individu ne se réduit pas à ce qu'il est, à ce qu'il peut être et à ce qu'il doit être selon l'institution sociale de l'individu. Il est imaginaire radical et, en cela, il a le pouvoir de créer des significations imaginaires sociales, et, ces créations imaginaires

surgissent à des moments imprévisibles et leur contenu est indéterminé;elles sont des créations.

En fait,dans cette sociologie de l'imaginaire, nous expliquons l'histoire comme la création de significations imaginaires sociales,et,ces créations imaginaires nous apparaissent comme "l'élément qui constitue l'histoire comme tel".

Aussi,dans cette sociologie de l'imaginaire,nous recourons au mode d'être de la signification imaginaire sociale.Une signification imaginaire sociale ne peut être saisie autrement que par les manifestations qu'elle engendre,lesquelles sont élaborées dans et par la capacité imaginaire des individus à l'intérieur de laquelle peut émerger d'autres significations.

Ainsi,nous pensons qu'il existe des significations imaginaires sociales relativement autonomes des signifiants qui les portent,c'est à dire,qu'elles ne sont pas référées par quelque chose d'autre,mais qu'elles sont plutôt condition de la symbolisation.En ce sens,la signification imaginaire sociale offre la possibilité que plusieurs signifiés soient en relation avec un même signifiant.

Conséquemment, nous pensons que cette sociologie de l'imaginaire ne peut accepter l'explication exclusivement fonctionnelle des institutions, et, qu'elle ne peut, non plus, accepter l'explication exclusivement rationnelle des institutions et du langage comme système cohérent.

Aussi, nous pensons que la société n'est pas un objet sur lequel des actions se heurtent et/ou se transforment, nous pensons tout au moins, que la société est elle-même objet et action. Autrement dit, la société n'est pas une entité figée et neutre, elle est un processus. Ainsi, élaborer une sociologie de l'imaginaire, c'est admettre de ne pas dissocier objet et action, comme l'a fait conventionnellement la science occidentale. Il faut non seulement confondre objet et action de telle sorte que nous percevions la société comme un processus, mais, il faut comprendre la société comme un magma de subjectivités, comme une réalité qui s'auto-institue.

Concrètement, nous savons que la nature propre de la société ou de l'institution imaginaire de la société est d'être faite d'abstractions, c'est à dire, de signes

et de symboles qui réduisent les objets et les phénomènes à des généralités. C'est aussi notre point de départ, mais nous ajoutons l'action des sujets, la particularité de leur imaginaire, et, nous ne réduisons pas l'expérience individuelle aux significations générales, au contraire, nous leur attribuons un potentiel de création.

Nous admettons aussi que les symboles sont des constructions abstraites et générales de nos expériences et, qu'en cela, ils permettent la communication sociale, mais nous ne réduisons pas le mode d'être des significations imaginaires sociales à ces structures.

Aussi, nous pensons que le magma de significations imaginaires sociales ne peut être abordé ou compris de façon positive, il faut le suggérer en précisant ce qu'il n'est pas. Il en est de même pour les manifestations de l'imaginaire social; les pratiques émancipatoires. Elles émergent comme des créations qui s'édifient par la négation des significations antérieures et, en cela, elles ne peuvent souvent qu'être abordées qu'indirectement et, comme étant la négation de l'ordre établi. L'attitude du

positivisme ne permet pas de saisir la dimension critique de ces manifestations, nous pensons qu'il faut adopter une attitude critique dans notre approche de la société, comme désordre fondamental.

Aussi, nous aimerions insister davantage sur l'importance de la subjectivité dans l'élaboration d'une sociologie de l'imaginaire. Nous savons que Bloch conçoit l'histoire comme un laboratoire d'expériences nu par des fonctions subjectives, elles-mêmes historiques. Nous savons aussi que Castoriadis accorde une place prépondérante au sujet créateur; l'imaginaire radical et le social-historique. Ainsi, nous pensons que de concevoir la société comme institution imaginaire et l'histoire comme création signifie au sein de la sociologie, l'émergence de la subjectivité.

Conséquemment, nous aurions tendance à comparer cette évolution au développement qu'a connu la plupart des sciences au 20^e siècle, mais il en est autrement. Contrairement, à la biologie, à la physique et à la psychanalyse, la sociologie va plus loin que d'admettre que son objet d'analyse, à un certain point, n'est saisissable

que dans l'action -équation; objet-action -elle ajoute que son "objet d'analyse" -la signification imaginaire- n'existe pas en tant que tel, qu'il n'est saisissable que par ses manifestations. En cela, nous pensons que dans le sillonnement des autres sciences, la sociologie se situe non seulement au front de leur développement, mais que par la différence de son "objet d'étude", elle s'en détache de telle sorte qu'elle devient une discipline autonome et, qu'elle ne leur est redevable en rien.

Par ailleurs, la sociologie de l'imaginaire, en insistant sur la dimension imaginaire de la société, en axant son approche sur la signification imaginaire sociale, propose un terrain d'entente entre les "disciplines anthropologiques", telles la sociologie, l'histoire, la psychologie, l'ethnologie, etc... Nous pensons que la plupart des penseurs qui avaient tendance à découper la réalité en des dimensions systémiques, telles, l'économique, le politique, le culturel, le psychologique, etc... auraient avantage à inclure dans leur approche, la dimension imaginaire de la société, et en cela prendre conscience d'elle-même en tant que "science" de cette société, et

prendre conscience de son origine commune avec les autres "sciences" de la société. Nous pensons que cela permettrait d'abaisser les cloisons qui se sont édifiées entre chacune de ces disciplines.

Quant à la sociologie, nous pensons que l'inclusion de la dimension imaginaire dans son élaboration, projette l'envergure de son analyse sur les manifestations antérieures de l'imaginaire social de la civilisation occidentale et, en cela, permet une compréhension plus indépendante et plus globale des manifestations de l'imaginaire social de la société moderne. Nous pensons ainsi, que la sociologie en déstabilisant ce qu'on entend traditionnellement par anthropologie, se taille une place de première importance au sein des sciences sociales

Enfin, nous ne prétendons pas bouleverser le champ des études sociales, mais nous sommes conscients d'apporter des éléments conceptuels qui justifient une certaine réflexion. Aussi, nous pensons que ce travail n'épuise pas la substance des théories que nous avons présenté, mais qu'il n'est qu'une synthèse élémentaire, une ébauche de ce que pourrait être une élaboration plus appro-

fondie et plus autonome d'une sociologie de l'imagi-
naire.

.....

Bibliographie.

Bloch Ernst, Le principe Espérance, tome 1, Paris, Gallimard, 1976.

Bloch Ernst, Le principe Espérance, tome 2, Paris, Gallimard, 1982.

Bloch, Ernst, L'Esprit de l'utopie, Paris, Gallimard, 1977.

Bloch, Ernst, Traces, Paris, Gallimard, 1978.

Bloch, Ernst, Philosophie de la Renaissance, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1966.

Bloch Ernst, Héritage de ce temps, Paris, Payot, Coll. Politique, 1979.

Braun, Eberhard, "Possibilité et non-encore être, l'ontologie traditionnelle et l'ontologie du non-encore-être de Bloch", in Raulet, 1976, p. 155-171.

Castoriadis, Cornélius, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, Coll. "Esprit", 1975.

Castoriadis, Cornélius, Les carrefours du labyrinthe, Paris, Seuil, Coll. "Esprit", 1978.

Castoriadis, Cornélius, "Institution de la société et religion", in Esprit, mai 1982, p. 117-130.

Castoriadis, Cornélius, "Illusion du système, illusion de la spécialisation" et "La barbarie c'est l'absence de productivité économique" et "Une interrogation sans

fin", in Esprit, no 10, pp, 29-33, 131-133, 242-249.

Coudray, J.M., Lefort, C., Morin, E. Mai 68; la Brèche, Paris, Fayard, 1968.

Furter, Pierre, "Utopie et marxisme selon Ernst Bloch", in Archives de sociologie des religions, no 21, 1966, p, 3-21.

Furter, Pierre, "L'espérance selon Ernst Bloch", in Revue de théologie et de philosophie, tome 5, 1965, p, 286-302.

Habermas, Jurgens, "Un Schelling marxiste", in Profilis philosophiques et politiques, Paris, Gallimard, 1974, p, 174 et suiv.

Habermas, Jurgens, Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975, tome 2, chap. 6.

Howard, Dick, The marxian legacy, New-York, Macmillan, 1977.

Howard, Dick, "Introduction to Castoriadis", in Telos, no 23, 1975, p, 131-156.

Howard, Dick, "Marxisme et philosophie concrète", in Raulet, 1976, p, 36-47.

Hurbon, Laenec, Ernst Bloch -Utopie et espérance-, Paris, Cerf, 1974.

Ivernel, Philippe, "Ernst Bloch, Actualités de l'utopie", in Allemagne d'aujourd'hui, 1968, sept-oct, p, 61-72.

Lyotard, Jean-François, "Puissances des traces ou contribution de Bloch à une histoire païenne", in Raulet, 1976, p, 57-67.

Markovits, Francine, "un matérialisme ambigu" in Raulet, 1976, p, 123-136.

Mouk tar, Diane, Pour une nouvelle théorie critique du social-historique, Université de Montréal, thèse de doctorat, 1982.

Mouk tar, Diane, Archibald, T., Les manifestations concrètes de l'imaginaire: utopie et nouvelles forces émancipatoires, Université d'Ottawa, 1982.

Mouk tar, Diane, Racine, Luc, "Nouvelle culture, utopie et non-pouvoir" in Les transformations du pouvoir au Québec, A.C.S.A.L.F., 1979, p, 267-297.

Palmier, Jean-michel, "Entretien avec le penseur marxiste Ernst Bloch", in Le Monde, 30 oct, 1970.

Piron-Audard Catherine, "Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch", in Raulet, 1976, p, 110-120.

Raulet, Gérard, Utopie-marxisme selon Ernst Bloch, Paris, Payot, Coll "Politique", 1976.

Schmidt, Burghart, "Une téléologie qualitative naturelle", in Raulet, 1976, p, 137-152.

Singer, Brian, "The later Castoriadis, Institution under interrogation", in Canadian Journal of political and social theory, Vol 4, no 1, p, 75-101.

Ueding, Gert, "L'art comme utopie, remarques sur l'esthétique du pré-apparaître chez Ernst Bloch", in Raulet, 1976, p. 67-78.

Van den Wijngaert, "Ernst Bloch; une philosophie de l'espérance", in Etude, mai 72, p. 531-545.