



PAR-DELÀ L'IRRATIONNEL ET LE RATIONNEL : PENSER LE SOCIAL À PARTIR DU CONCEPT D'IMAGINAIRE CHEZ CORNELIUS CASTORIADIS

Jonathan DAUDEY

Université de Strasbourg – France

Résumé

À partir de la pensée de Cornelius Castoriadis selon laquelle les sociétés ne reposent pas uniquement sur des besoins naturels, des structures rationnelles ou des fonctions économiques, mais sur des « significations imaginaires sociales » produites par la société elle-même, une critique de la notion d'irrationnel est possible. L'imaginaire n'est pas une simple illusion ou un phénomène psychique individuel, mais une force collective qui structure les institutions, les valeurs et les formes de vie sociale. Castoriadis critique les approches structuralistes et rationalistes (Lacan, Lévi-Strauss) qui réduisent la société à des systèmes symboliques ou fonctionnels. Il montre que les sciences sociales du XXe siècle ont progressivement reconnu l'importance des imaginaires sociaux, comme on le voit chez Benedict Anderson, Florence Giust-Desprairies ou Marshall Sahlins. Il s'agira de montrer que la notion d'imaginaire est centrale pour comprendre le social au-delà de l'utilité et de la rationalité, et que les concepts castoriadiens d'« imaginaire social », de « significations imaginaires sociales » et de « magma » offrent une base épistémologique décisive pour repenser les sciences sociales et la société elle-même, en s'économisant le passage souvent confus par la notion d'irrationnel.

Mots-clés

Imaginaire – Symbolique – Société – Significations – Sciences sociales.

Abstract

Starting from Cornelius Castoriadis's thought, according to which societies do not rest solely on natural needs, rational structures, or economic functions, this article argues that a critique of the notion of irrationality becomes possible. The imaginary is therefore not a mere illusion or an individual psychic phenomenon, but a collective force that structures institutions, values, and forms of social

life. Castoriadis criticizes structuralist and rationalist approaches (Lacan, Lévi-Strauss) that reduce society to symbolic or functional systems. He shows that the social sciences of the twentieth century progressively recognized the importance of social imaginaries, as can be seen in the works of Benedict Anderson, Florence Giust-Desprairies, and Marshall Sahlins. The aim is to demonstrate that the notion of the imaginary is central to understanding the social beyond utility and rationality, and that Castoriadis's concepts of the "social imaginary," "social imaginary significations," and "magma" provide a decisive epistemological foundation for rethinking the social sciences and society itself, while avoiding the often confusing detour through the notion of irrationality.

Keywords

Imaginary – Symbol – Society – Significations – Social Sciences.

Introduction

En 1975, Cornelius Castoriadis publie un ouvrage intitulé *L'institution imaginaire de la société* dans lequel il va, entre autres, révolutionner l'usage qui est fait, aussi bien dans les sciences sociales, naturelles ou historiques que dans les usages politiques de la notion d'*imaginaire*. En effet, Castoriadis observe que la notion d'imaginaire n'apparaît que très rarement dans les textes philosophiques, psychanalytiques et sociologiques classiques et qu'elle est souvent négligée pour les notions de *symbolique* ou de *magique* ou d'*inconscient*, en bref d'*irrationnel*. La notion d'imaginaire, selon Castoriadis, serait recouverte, étouffée par le paradigme du *logos* ou de la raison, culminant jusque dans le capitalisme, dans ce qu'il appelle l'« imaginaire de la (pseudo) maîtrise (pseudo) rationnelle », ou encore, ce que la Théorie Critique de l'École de Francfort visera derrière l'appellation de « raison instrumentale ». Dans son œuvre maîtresse, sans doute trop peu lue aujourd'hui, Castoriadis tente de poser les bases d'une notion d'imaginaire qui traverse aussi bien le champ de la psyché que celui du social, en montrant que ces deux versants de l'humain sont les deux faces d'une même pièce. L'opération de Castoriadis est la suivante : relire la pensée philosophique, héritière de ce recouvrement de la notion d'imaginaire, à l'exception d'Aristote et de Freud, débusquer l'inconsistance de la notion d'irrationnel tout en levant les fondements imaginaires de la raison instrumentale ou fonctionnelle avec pour objectif de montrer que l'imaginaire ne se limite pas, aussi bien dans le psychisme que dans la société, à ce qui est institué, mais qu'il est aussi, et peut-être même avant tout, une force créatrice et institutante. Or, une fois que ce projet est mené à bien, il semble nécessaire de montrer les faiblesses de la notion d'irrationnel, afin de faire en sorte que l'usage de la notion d'imaginaire en philosophie, en histoire, en sociologie, en sciences politiques ou encore en psychanalyse, soit absolument rigoureux et ne tombe pas, ou ne reproduise pas, les mêmes travers que ce concept traditionnel de l'irrationnel. Il serait, qui plus est, peu judicieux d'attribuer des « bons points » et de hiérarchiser ces deux notions, indépendamment de leur histoire propre et de leur utilité pour penser le monde social tel que les humains le créent de manière incessante. La notion d'imaginaire permet-elle de saisir et d'explicitier plus rigoureusement la strate immatérielle de nos psychés et de nos sociétés ? À quelles conditions pouvons-nous penser un « imaginaire social » qui ne soit ni le jumeau strict de la mémoire collective ni de l'inconscient collectif, mais qui puisse être compris comme une puissance de création et d'institution de la société ? Comment comprendre les divers usages de la notion d'imaginaire, à travers sa généalogie conceptuelle

propre et sa critique en négatif de l'irrationnel ? Il s'agira pour nous de dresser un état des lieux de la critique de la notion d'irrationnel par les « penseurs de l'imaginaire », afin de mieux justifier la légitimité épistémologique de notre concentration autour de cette notion qui dépasse la seule œuvre de Castoriadis. À partir de là, nous pourrions élaborer une saisie théorique et pratique de la notion d'imaginaire, comme étant de l'ordre de l'institué, mais aussi, et c'est en cela sans doute l'une des grandes découvertes de Castoriadis, de l'ordre de l'instituant.

1. Les fondements imaginaires de l'individu : Castoriadis et la notion d'irrationnel

L'usage de la notion d'irrationnel rencontre différentes difficultés qui semblent se constituer comme des limites ou des obstacles dans les tentatives d'explication du monde dont elle relèverait. En effet, cette notion est porteuse malgré elle, d'une connotation péjorative qui délégitime les objets ou les individus étudiés en les privant de rationalité, de logique, voire de raison d'être. Désigner une pratique ou un comportement comme étant « irrationnel » revient en règle générale à les considérer comme infondés ou insensés. Penser l'humain, ses pratiques et les sociétés à la lumière de l'irrationalité reviendrait à négliger les significations sociales que créent les sociétés et que les individus investissent dans leur vie.

De plus, la notion d'irrationnel continuerait de prendre comme référence centrale de la compréhension du monde social la raison ou la rationalité, en occultant les fondements imaginaires de la raison, dans la mesure où les actions humaines individuelles et collectives ne sont pas motivées par des catégorisations rationnelles – l'idée de *l'homo economicus* en fut le point culminant – mais sans doute par des représentations symboliques ou imaginaires. Marshall Sahlins le remarque à juste titre : « Un “fondement économique” est un schéma symbolique d'activité pratique, et non pas seulement le schéma pratique de l'activité symbolique » (Sahlins, 1980, p. 50). En réalité, cette notion de *symbolique* peut être revalorisée, notamment d'un point de vue épistémologique, par le concept d'imaginaire, notamment tel que Castoriadis l'a mis au centre de sa réflexion et en tant qu'il participe de la critique de ce que la pensée héritée a négligé ou recouvert. S'extrayant du structuralisme et d'un certain fonctionnalisme rationaliste, Castoriadis dessine dans ses travaux, aussi bien pendant la période de Socialisme ou Barbarie qu'à partir de 1975 et la publication de *L'institution imaginaire de la société*, une critique de la « pensée héritée ». Castoriadis désigne par « pensée héritée » l'ensemble de la philosophie gréco-occidentale, de

Platon à Marx, dont les représentants contemporains sont encore vecteurs ou porteurs (à l'image de Sartre par exemple). L'un des versants de la critique de la pensée héritée peut se résumer ainsi : considération limitée pour la question de l'imagination, malgré un dégagement puissant de cette question par Aristote dans son traité *De l'âme*. En effet, dès Platon jusqu'à Lacan, l'imagination serait réduite à du spéculaire c'est-à-dire à être « image de », où l'imagination ne serait que recomposition à partir du déjà-existant et non pas pure création, ou création absolue, ou création radicale.

1.1. Un retour à Aristote

Castoriadis va opérer un « retour » à la conception aristotélicienne de l'imagination et forger son concept d'imaginaire qui met au jour et permet de comprendre la question de l'institution et de la création. Ne se contentant pas de tourner autour de ce que disait Aristote et de le répéter, il prend la pensée d'Aristote comme un « germe » dont il s'agit de récolter *l'imagination comme puissance de création*. Castoriadis considère que la pensée héritée se caractérise par l'occultation de la question de l'imagination, de Platon à Heidegger, en réduisant tout à la logique ensembliste-identitaire ou ensidique (Castoriadis, 1999[1975], p. 327-335) à la *Zweckrationalität*, la raison instrumentale, au fonctionnalisme, qui est un finalisme et/ou un causalisme (Castoriadis, 1999[1975], p. 254-264). Castoriadis s'étonne de cela dans un article intitulé « Imagination, imaginaire, réflexion » (Castoriadis, 1997) tout en considérant aussi que l'usage contemporain d'imaginaire est abusif, déformé voire limitatif, ne désignant au mieux que l'imaginaire institué, et non pas radical et instituant. L'imagination ne serait donc pas « image de », c'est-à-dire spéculaire, mais création (au niveau de la psyché) et institution (au niveau du social), comme le note Florence Giust-Despairies :

Ainsi l'imaginaire fait-il l'objet d'une dévalorisation constante dans la pensée occidentale, dévalorisation à laquelle vont s'opposer d'autres courants culturels comme le surréalisme, l'expressionnisme ou des pensées comme la phénoménologie, l'ethnologie ou la psychanalyse qui restituent à l'imaginaire sa valeur créative et structurante. (Giust-Despairies, 2009[2004], p. 20)

Contre la filiation philosophique de Platon, qui, dans le livre VI de *La République* considère l'imagination comme la forme de connaissance la plus basse, Castoriadis affirme que les philosophes qui ont succédé à Aristote ont « étouffé le scandale de l'imagination » (Castoriadis, 1986, p. 454). Pour catégoriser cette liste, Castoriadis considère que la pensée héritée a, soit circonscrit l'imagination

à l'*infrapensable* (c'est-à-dire aux objets indéterminés), soit au *suprapensable* (c'est-à-dire des objets indéterminables).

Castoriadis se réfère au livre III du traité *De l'âme*, dans lequel Aristote pense l'imagination comme puissance de création. Comme un leitmotiv, Castoriadis reprend cette phrase d'Aristote : « Jamais l'âme ne pense sans phantasme » (Castoriadis, 1986, p. 454) (phantasme/fantasme), c'est-à-dire sans image, sans création d'image, sans imagination. L'imagination se dit *phantasia*, loin des extensions et déformations courantes vers la fantaisie, le fantastique, la rêverie, etc. L'imagination, qui est un mixte de sensibilité et d'intelligibilité, est créatrice d'images, qui fonde la mémoire et les images de la mémoire notamment. Aristote distingue deux modes de l'imagination : *première* et *seconde*, qui, chez Castoriadis, deviennent respectivement « imaginaire radical » ou « imaginaire social instituant », et, l'imaginaire au sens de cela convention, de la production, de la reproduction, du spéculaire, c'est-à-dire la stricte représentation combinatoire. Castoriadis écrit : « Une pleine reconnaissance de l'imagination radicale n'est possible que si elle va de pair avec la découverte de l'autre dimension de l'imaginaire radical, l'imaginaire social-historique, la société instituante comme source de création ontologique qui se déploie comme histoire » (Castoriadis, 1986, p. 453). Comment comprendre cette originalité de la pensée dans l'imaginaire-imagination ? Quels rôles entretiennent les deux types d'imaginaires premiers, à savoir radical et social instituant ? Avant de rentrer dans les détails de chaque imaginaire, il est nécessaire de préciser ce point : au sein de l'imaginaire premier il y a un aspect individuel ou psychique que Castoriadis appelle « imaginaire radical » et un aspect social ou collectif que Castoriadis appelle « imaginaire social instituant ». Même si on ne peut réduire un aspect à l'autre, ces deux faces de l'imagination sont indissociables et possèdent une implication réciproque : « L'imagination première, qu'elle soit radicale ou sociale instituante, fournit à l'âme du "sensible sans matière" » (Poirier, 2004, p. 99). Pour le dire autrement : « Le siège de cette *vis formandi* chez l'être humain singulier est l'imagination radicale, c'est-à-dire la dimension déterminante de son âme. Le signe de cette *vis* en tant qu'imaginaire social instituant est le collectif anonyme et, plus généralement, le champ social-historique » (Castoriadis, 1997, p. 228).

1.2. Une relecture psychanalytique du freudisme

Freud est aussi une inspiration fondamentale pour Castoriadis (Castoriadis, 1999[1975], p. 400-492), qui va appuyer sa conception de l'imagination radicale sur les conceptions freudiennes de l'inconscient. En effet, Castoriadis rappelle que

l'inconscient, dans la mesure où il échappe à l'analysé, ne peut être saisi que par l'interprétation des représentations. L'inconscient échappe, comme le dit Freud, au temps et à la contradiction. C'est ici le mode d'être de l'inconscient, à savoir de ne connaître ni contradiction ni temporalité, mais d'être un mixte intime, un flux indissociable de représentations, d'affects et d'intentions. Ainsi, l'inconscient échappe à la détermination c'est-à-dire à la logique ensembliste-identitaire : en somme, l'inconscient existe sur le mode du « *magma* » (Castoriadis, 1999[1975], p. 493-499), qui ne peut jamais être réduit à des explications ou des analyses purement rationnelles, mais est peuplé de représentations dont il est le lieu et qu'on ne peut en réalité qu'élucider, et jamais expliquer de manière absolument rationnelle.

Castoriadis montre ainsi que Freud est à l'origine de la découverte de l'élément imaginaire de la psyché, c'est-à-dire de ce qu'il appelle l'imagination radicale. Que ce soit, en ce qui concerne les ouvrages centrés sur l'analyse des sujets ou sur sa psychologie des masses, Freud reconnaît un rôle essentiel à l'imagination et montre que *la phantasmatisation est une composante inéliminable de la vie psychique profonde*. La difficulté se trouve, notamment dans l'origine de la représentation, ce qui fait surgir un certain nombre de paradoxes sur le rapport entre représentation, pulsion et contenu irrationnel de l'inconscient. Castoriadis observe que l'origine de la représentation ne se trouve pas uniquement dans la pulsion, mais se trouve en réalité dans cette imagination radicale, qui n'est pas simplement l'origine de ces représentations, mais qui est aussi le mode d'existence de la représentation. Ici nous pouvons dire que la représentation serait à la psyché ce que l'institution serait au domaine du social, à savoir une fabrication qui n'est pas nécessairement explicite ou consciente qui est en réalité création en tant que telle. Il y a donc une réalité psychique qui est faite essentiellement de représentation dans la mesure où rien ne peut exister pour la psyché, si ce n'est sous le mode de la représentation. Pour saisir ce que Castoriadis restitue la pensée de Freud, il faut s'intéresser à ce qu'il appelle le « noyau monadique du sujet originaire » (Castoriadis, 1999 [1975], p. 429). Castoriadis emprunte cette notion à Leibniz qui décrit la conscience comme un noyau totalement fermé sans porte ni fenêtre. En somme, Castoriadis se réfère à la notion d'« autisme » qui, à l'époque de Freud, ne désignait pas fondamentalement ce qui est entendu aujourd'hui en psychologie. En parlant d'autisme originaire, Castoriadis pense que la première phase de l'individu, avant sa socialisation, est une phase de monade, c'est-à-dire une phase de fermeture au monde dans lequel l'individu au sens de ce qui est indivisible en l'individu, crée son propre monde avec ses

propres fantasmes originaires, que l'on pourrait rapidement « irrationaliser ». En ce sens, la première position du sujet est une position radicalement imaginaire. L'intégration de l'individu dans la société se fait par la rupture ou la brisure de cette monade psychique, c'est-à-dire par la confrontation entre des fantasmes originaires et ce qu'on pourrait appeler rapidement la réalité ou le social. Autrement dit, l'individu devient social par la rencontre de la monade psychique et le monde commun. C'est à cet égard que Castoriadis écrit que

l'homme n'est pas un animal raisonnable comme l'affirme le vieux lieu commun. Il n'est pas non plus un animal malade. L'homme est un animal fou entre parenthèses qui commence par être fou, et qui, aussi pour cela, devient ou peut devenir raisonnable. [...] on ne situe pas comme il faut la raison, et, encore plus grave : on n'atteint pas une attitude raisonnable à l'égard de la raison, on ne lui est pas finalement fidèle, mais plutôt on l'a trahi, si on refuse de voir en elle, autre chose aussi, certes, mais aussi un avatar de la folie unificatrice (Castoriadis, 1999[1975], p. 436)

En effet, si « Il y a toujours représentation » (Castoriadis, 1999 [1975], p. 470) et que « la représentation est imaginaire radical » (Castoriadis, 1999 [1975], p. 478), il est néanmoins nécessaire de bien concevoir que « L'imaginaire n'est pas à comprendre comme représentation mais comme présentation, création, production. Il y a le choc du monde et chaque fois, pour la société comme pour l'individu, un théâtre qui s'ouvre » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 91).

2. L'imaginaire social et ses significations

Ce théâtre ou ces « scènes », c'est dans l'imaginaire social, qui est le versant social de l'imaginaire radicale qui en est le versant psychique, que nous pouvons trouver des voies d'élucidation. Même s'il y a quelque chose qui n'est pas tout à fait absurde sur ce point, ce serait prendre toutefois le risque de croire que le social dérive causalement, nécessairement, fatalement de la psyché alors que les rapports ne sont pas des rapports de dérivation ou de variation mais une stratification qui s'étaye sur la première strate naturelle (Castoriadis, 1999 [1975], p. 338-350). Mais présupposer une dérivation de l'imaginaire social depuis l'imaginaire radical donne l'impression que l'imagination radicale est fondamentale et nécessaire, tandis que l'imaginaire social serait superficiel et contingent. Or, si les créations de formes et de figures, les « eïdè » ont pour source l'inconscient, c'est-à-dire l'imaginaire radicale, les créations au niveau du social nécessitent de penser un imaginaire social qui est instituant, c'est-à-dire qui crée et pose de « l'institué ». L'imaginaire social crée des significations qui se trouvent d'abord dans le langage et dans lesquelles la société va (s')investir

et créer du sens ; ce sont les « significations imaginaires sociales » (Castoriadis, 1999 [1975], p. 493-538).

Afin d'élucider les enjeux de notre réflexion autour de la notion d'irrationnel, le recours à la notion d'« imaginaire social » chez Castoriadis ne doit pas faire de ce terme, un équivalent des notions classiques de « mentalité », de « mémoire collective » ou de « symbole », car cela reviendrait à dénier la spécificité de la question fondamentale ou radicale de l'imagination. En effet, selon Castoriadis, l'histoire est « auto-crétation » et non pas production causale qui émanerait d'un passé, terreau du présent et de l'avenir. Sans voir l'histoire comme séries causales dont les événements seraient « en décrochage ou en rupture avec les causalités », Castoriadis réfute l'idée kanto-hégélo-marxiste d'une histoire en progression, où les faits passés tendent téléologiquement vers un horizon où l'histoire trouverait sa fin. En somme, ce que Castoriadis nomme l'« imaginaire radical » n'est pas « image *de* » puisqu'il ne s'agit pas de l'imaginaire comme reflet d'un *eidos* déjà donné » (Castoriadis, 1999 [1975], p. 85-86) mais d'une « création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de* "quelque chose" » (Castoriadis, 1999 [1975], p. 8). La société et l'histoire ne sont pensables que comme les deux dimensions de la création originaire qu'à partir de l'imaginaire compris comme « radical » ou comme « premier », c'est-à-dire création au sens strict, *quasi ex nihilo*, ou plutôt *in et cum nihilo*, ce que Castoriadis décrit notamment comme le « Chaos ». Castoriadis définit *social-historique* et *imaginaire social* ainsi :

L'institution social-historique est ce dans et par quoi se manifeste et est l'imaginaire social. Cette institution est institution d'un magma de significations, les significations imaginaires sociales. [...] L'imaginaire social est, primordialement, création de significations et création des images ou figures qui en sont le support. La relation entre la signification et ses supports (images ou figures) est le sens précis que l'on puisse attribuer au terme de symbolique ; c'est avec ce sens que ce terme est utilisé ici. (Castoriadis, 1999 [1975], p. 351)

La notion de « création » est significative par elle-même car l'imaginaire social ni ne « produit » ni ne reproduit sous d'autres formes/figures/images ou de représentations ce qui existe déjà, ce qui est de l'ordre du toujours-déjà-là ; nous n'aurions ici, dans la perspective de Castoriadis affaire qu'à l'imagination *seconde*, c'est-à-dire le sens courant que nous donnons à l'imagination qui ne serait qu'une puissance mentale de représentation à partir du donné. Nous devons parler de « création » car l'imaginaire social » crée des *eidè* et les institue

au sein du réel, il est ce qui donne une forme au monde et non pas strictement ce qui donne une forme à partir du monde, qui découle du monde, une image *issue du monde*. En d'autres termes, Castoriadis considère que

l'histoire est impossible et inconcevable en dehors de l'*imagination productive ou créatrice*, de ce que nous avons appelé l'*imagination radicale* tel qu'elle se manifeste à la fois et indissolublement dans le *faire* historique, et dans la constitution, avant toute rationalité explicite, d'un univers de *significations*. (Castoriadis, 1999 [1975], p. 220).

Ce *faire* (ou cette *praxis*) est constitutive de l'imaginaire social dans la mesure où c'est cet imaginaire social qui crée le langage, qui crée les institutions, qui crée la forme même de l'institution – laquelle n'a pas de sens dans la perspective de la psyché singulière – nous ne pouvons le penser que comme la capacité créatrice du collectif anonyme [le « social-historique »] qui se réalise chaque fois que des humains sont assemblés, et se donne chaque fois une figure singulière, s'institue, pour exister » (Castoriadis, 1996, p. 113)

Maintenant que ces différents points sont définis, il est important de comprendre que l'imaginaire social se déploie à travers le couple instituant/institué. L'*imaginaire institué* désigne le produit de la création, à savoir les institutions créées et les significations incarnées par ces institutions qui ne se réduisent pas aux édifices étatiques mais à tout ce que l'imaginaire social institue matériellement et immatériellement. L'*imaginaire instituant*, dès lors, désigne « l'œuvre d'un collectif humain créateur de significations nouvelles qui vient bouleverser les formes historiques existantes » (Poirier, 2004, p. 86). Ce couple instituant/institué est constitutif de la société car la société s'institue à partir de l'instituant dont l'imaginaire social est créateur : « Il y a le social institué, mais celui-ci présuppose toujours le social instituant » (Castoriadis, 1999 [1975], p. 167) – le participe passé marquant l'acte, le participe présent marquant la puissance. L'imaginaire social institue la signification non pas à partir de la réalité, comme si le langage était adéquation fidèle à la réalité, c'est-à-dire stricte vérité, mais des significations qui donnent accès à la réalité (qui ne trouve jamais de sens propre dans le langage mais seulement du figuré).

3. Psychosociographie des imaginaires sociaux

Comment passer, dès lors, à une application concrète dans les sciences sociales de cette notion d'imaginaire social ? En quoi ses fondements psychiques ou individuels nous permettraient d'élucider les sociétés et leur histoire ? La pensée de Castoriadis, bien qu'elle puise sa réflexion dans la lecture d'ouvrages scientifiques, ne s'embarrasse pas de la démonstration d'une application

matérielle dans la compréhension du social. Quand Castoriadis parle d'« institution imaginaire de la société », ce n'est pas au sens d'une institution fantaisiste, irréaliste ou merveilleuse (comme on parlerait d'un « ami imaginaire » ou d'un « pays imaginaire »). Il montre ainsi qu'une institution

consiste en images ou figures, au sens le plus large du terme : phonèmes, mots, billets de banque, djinns, statues, églises, outils, uniformes, peintures corporelles, chiffres, postes-frontière, centaures, soutanes, licteurs, partitions musicales – mais aussi : la totalité du perçu naturel, nommé ou nommable par la société considérée. Les compositions d'images ou figures peuvent être, et sont souvent, images ou figures à leur tour, et donc aussi supports de signification » (Castoriadis, 1999 [1975], p. 351)

Pour le dire autrement, les institutions sont des créations de « significations imaginaires sociales », prenant des formes particulières et spécifiques dans le social-historique. Il nous faut nous pencher vers la psychologie, la sociologie, l'anthropologie, la science politique ou encore l'histoire pour en saisir les usages épistémologiques et la plus grande légitimité que la notion d'imaginaire social porte, à l'inverse de l'irrationalité ou de l'irrationalisme des pratiques culturelles humaines.

3.1. Éclaircir les imaginaires microsociaux : « l'imaginaire collectif »

S'appuyant sur les travaux de Castoriadis mais aussi sur une extension hors du cadre strictement psychanalytique de la notion d'« imaginaire groupal » (Anzieu, 1999) Florence Giust-Desprairies, dès 1986, va proposer « la notion d'imaginaire collectif pour rendre compte de la construction d'un système d'interprétation conjuguant les nécessités affectives des individus aux logiques sociales des organisations dans des groupes restreints institués » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 92). Comment comprendre la différence posée entre imaginaire social et imaginaire collectif ? En réalité, c'est avant tout une question de méthode et de pratiques sur le terrain : la notion d'imaginaire social se destine davantage à une application macrosociale, Castoriadis développant notamment une conception plutôt holiste de la société, tandis que parler d'imaginaire collectif permet à F. Giust-Desprairies de porter ses analyses et ses interventions sociales dans des groupes ou des milieux plus restreints (avec des enseignants par exemple) :

j'utilise ce terme pour un groupe restreint et non pour le grand groupe ou la foule, comme il est souvent employé. Si cette restriction est acceptée, elle pourrait permettre fructueusement de distinguer les deux concepts d'imaginaire collectif et d'imaginaire social, utilisés indifféremment l'un pour l'autre. (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 137).

Considérant à son tour que « la notion d'imaginaire est centrale » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 23), la psychosociologue définit la notion d'*imaginaire collectif* en ces termes limpides :

L'imaginaire collectif désigne un ensemble d'éléments qui s'organisent en une unité significative pour un groupe, à son insu. Signification imaginaire centrale qui constitue une force liante, un principe d'ordonnement pour le groupe dans le rapport que ses membres entretiennent à leur objet d'investissement commun, en situation sociale. (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 20)

La mobilisation théorique et pratique de l'imaginaire collectif donne à la psychologie et la sociologie la possibilité de dénouer et de renouer ce que F. Giust-Desprairies nomme le « nœud imaginaire qui organise les représentations collectives d'un groupe » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 144). En bref : rendre explicite l'intrication de la « scène sociale » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 22) avec les « scénarios individuels » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 22), pour mieux les élucider et les comprendre, étant donné que le travail de psychosociologue réclame « une attention particulière est portée aux effets de rencontre entre l'imaginaire individuel comme économie psychique et l'imaginaire social comme significations collectives historiquement instituées » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 31). Nous retrouvons bien la terminologie castoriadienne dans cette application pratique de la notion d'imaginaire au sens social du terme, d'autant plus que « chaque histoire, individuelle ou collective, restituée, comme création chaque fois singulière, le social-historique qui la traverse » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 67). Dès lors, pourquoi l'usage de ce terme de collectif ? À partir de son sens étymologique et du participe passé *collectus* du verbe latin *colligere*, F. Giust-Desprairies considère « l'imaginaire collectif comme ce qui est partagé par plusieurs personnes dans un cadre précis ou une structure donnée. J'opte pour le mot collectif parce qu'il me semble mieux adapté à une définition du groupe considéré dans sa pluralité » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 137).

L'imaginaire collectif n'est pas qu'une notion supplémentaire pour fragmenter ou épaissir artificiellement la réalité sociale d'un groupe, mais c'est « un système d'interprétations destiné à produire du sens » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 121-122), puisque l'imaginaire est à comprendre, comme chez Castoriadis « comme création de lien, du sens » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p. 27), là où la notion d'irrationnel constate un apparent non-sens ou une absurdité substantielle aux pratiques humaines et sociales. Au contraire, l'imaginaire

collectif vise à faire émerger les significations imaginaires qui prennent leur « source dans la capacité humaine à faire surgir des représentations » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p.121-122) imaginaires, et non irrationnelles. En d'autres termes le

sens que le groupe donne à la réalité pour, en même temps, se signifier lui-même dans la mesure où la perception de la réalité est simultanément une perception d'existence. Il garantit aussi une certaine stabilité de l'objet collectif d'investissement groupal, et, ce faisant, il acquiert un statut d'objectivité. (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p.121-122)

Il est juste d'ajouter que si « l'imaginaire supporte le sens en tant qu'il est récit d'une histoire » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p.142) c'est justement en cela que « l'imaginaire collectif s'origine au lieu de rencontre des signifiants individuels et des significations institutionnelles » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p.121-122), et dont « cette rencontre peut être considérée comme l'événement inconscient et dynamique du lien groupal comme lien social » (Giust-Desprairies, 2009 [2004], p.121-122). Cette approche de l'imaginaire permet d'observer comment se forgent des significations et des représentations au niveau microsocial, comme dans un laboratoire que l'on peut analyser méticuleusement. Néanmoins, la notion d'imaginaire social ne se réduit pas à cet aspect collectif et connaît une filiation dont l'explicitation des grandes aires sociales et historiques.

3.2. Saisir les imaginaires macrosociaux : culture, idéologie, nation

L'usage qui est fait dans les sciences sociales et historiques de l'imaginaire social peut apparaître comme un usage oblique, pouvant donner l'impression d'un dévoiement des intentions premières de Castoriadis. C'est notamment ce qui se passe, selon ce dernier, avec l'approche imaginaire du Moyen Âge de Georges Duby et Jacques Le Goff, ou encore de Nicole Loraux concernant l'Athènes antique. S'il est difficile d'envisager une culture du Moyen Âge en raison du peu de cohérence et d'homogénéité du Moyen Âge européen, il faut aussi rappeler qu'il n'y aurait effectivement que très peu de sens à désigner ce moment du social-historique comme un moment irrationnel, comme l'imagerie cinématographique s'est parfois laissée à le présenter ainsi. Toutefois, c'est davantage *l'imaginaire institué* qui est visé dans les analyses sur « l'imaginaire médiéval » ou « l'imaginaire grec », que véritablement une force instituante, c'est-à-dire de création, et de conservation de l'institution. Castoriadis trouvait lui-même que l'usage qui était fait de l'imaginaire social sortait du cadre souple qu'il avait élaboré et s'en est expliqué (Castoriadis, 1997, p. 265-269 ; Castoriadis, 2011, « séminaire du 20 mars 1985 », p. 225-241).

Or, y voir un usage dévoyé de l'imaginaire social c'est sans doute céder à l'argument d'autorité auquel il ne faudrait pas toucher pour s'y conformer avec rigidité et surtout omettre que toute la richesse conceptuelle de la notion d'imaginaire social vient justement de son ouverture et de sa plasticité. C'est le cas de la science politique qui a souvent privilégié la notion d'*idéologie* pour désigner cette dimension « irrationnelle » qui anime un groupe social, une communauté d'idées ou une partie entière. Mais l'idéologie a pour fonction « de reconstituer sur un plan imaginaire un discours relativement cohérent qui serve d'horizon au vécu des agents en façonnant leurs représentations » (Poulantzas, 1968, p. 224), et de ce fait, d'émerger à travers des significations imaginaires sociales qui sont souples, marquées par la création par l'instituant et leur altération dans l'institué. C'est ce que comprend Benedict Anderson lorsqu'il propose de parler de « l'imaginaire national » comme d'une « signification culturelle » (Anderson, [1983] 2006, p. 24) traversé par « l'imaginaire nationaliste » (Anderson, 2006 [1983], p. 24) et vécu à la manière de « l'imaginaire religieux » (Anderson, 2006 [1983], p. 24), avec ses rites, ses pratiques, ses traditions et ses figures à vénérer et à célébrer, comme ensemble de significations propres aux « imaginations occidentales » (Anderson, 2006 [1983], p. 195). B. Anderson écrit que

pour comprendre le nationalisme, il faut l'aligner non sur des idéologies politiques que l'on embrasse en connaissance de cause, mais sur les systèmes culturels [c'est-à-dire imaginaire] qui l'ont précédé, au sein desquels – ou contre lesquels – il est apparu. (Anderson, 2006 [1983], p. 19).

Ceci donne alors à définir la nation en dehors des habitudes de l'anthropologie structurale, qui opère, aussi dans le symbole que dans les faits sociaux, un *réductionnisme fonctionnaliste* :

Dans un esprit anthropologique, je proposerai donc de la nation la définition suivante : une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine. Elle est *imaginaire (imagined)* parce que même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens : jamais ils ne les croiseront ni n'entendront parler d'eux, bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion. (Anderson, 2006 [1983], p. 19).

Nous retrouvons ce couple institué/instituant qui travaille toute société dans l'histoire, à partir de ce que Benedict Anderson désigne comme étant de l'ordre de « l'imagination populaire » (Anderson, 2006 [1983], p. 178), tout en insistant sur le caractère étonnant et même énigmatique de cette imagination à l'œuvre,

dont « il est difficile aujourd'hui de recréer en imagination les conditions de vie dans lesquelles la nation apparut comme quelque chose d'entièrement nouveau » (Anderson, 2006 [1983], p. 194). Les sociétés ne font pas que *donner* des significations imaginaires aux choses, aux relations, à la nature, à l'idée de société, à l'image des signifiés groupe, tribu, nation, patrie, elles les *créent* :

Il peut sembler paradoxal que les objets de tous ces attachements soient « imaginés » : anonymes, frères tagalogs sans visage, tribus exterminées, Mère Russie, ou tanah air. Mais, à cet égard, *l'amor patriae* ne diffère pas des autres affections, où entre toujours une part d'affectueuse imagination. C'est bien pourquoi feuilleter l'album de mariages d'inconnus, c'est un peu épouser la démarche de l'archéologue qui étudie le plan des jardins suspendus de Babylone. L'œil est à l'amant – cet œil ordinaire avec lequel il est né – ce que la langue – celle dont l'histoire a fait sa langue maternelle – est au patriote. A travers cette langue, découverte dès le sein maternel, mais dont on ne se sépare qu'à la tombe, des passés sont restaurés, des camaraderies imaginées, des futurs rêvés. (Anderson, 2006 [1983], p. 158).

Dès lors, l'imagination est bien au cœur de la création social-historique, comme l'atteste à nouveau B. Anderson en construisant la notion d'imaginaire national (dont nous repérons un air de famille avec la conceptualité castoriadienne).

De plus, il est sans doute nécessaire et judicieux, pour entamer l'épilogue de cet examen de la généalogie et de la trajectoire de la notion d'imaginaire social comme critique de celui d'irrationnel, de nous pencher sur la tâche de l'anthropologie vis-à-vis de ce que Marshall Sahlins désigne lui aussi comme des « significations culturelles » (Sahlins, 1980, p. 265). À l'aide d'une terminologie quelque peu différente, M. Sahlins pose dos à dos, l'analyse des sociétés sous l'angle de la rationalité instrumentale propre aux sociétés capitalistes et industrielles et l'idée d'une irrationalité totale des pratiques sociales et humaines. Les pratiques sont de l'ordre d'un *magma*, marqué par la logique ensembliste-identitaire et l'imaginaire social instituant, où nous ne pouvons rendre pleinement compte et raison du sens de la société et où nous ne pouvons refuser le sens que la société se donne à elle-même et à ses pratiques. Renouant certainement avec le concept maussien de « fait social total », par l'observation, par exemple, qu'« un mythe est décodé par un autre mythe » (Sahlins, 1989, p. 77), M. Sahlins établit la notion anthropologique de « raison symbolique » (Sahlins, 1980, p. 273), afin d'échapper à la dualité conflictuelle et peu pertinente entre l'utilitaire (ou le fonctionnel) d'un côté, et le tout culturel (et donc *a priori* irrationnel) de l'autre. M. Sahlins écrit :

Le problème, c'est que jamais les hommes ne « coupent du bois » tout simplement pour couper du bois. Ils coupent des tronçons pour les barques, sculptent des représentations divines dans des massues de guerre ou bien coupent du bois à brûler, mais ils entrent toujours dans des relations avec le bois d'une manière spécifique, culturelle, en fonction d'un projet signifiant dont la finalité régit les termes de l'action réciproque entre homme et arbre. Si le but est de construire une barque, la réponse à une modification dans l'arbre est différente de s'il s'agit de se procurer du bois à brûler. La réponse au dernier coup dépend d'un objectif qui n'est pas donné au processus comme un processus naturel ; ce coup et tous ceux qui le précèdent jusqu'au premier dépendent de l'intention signifiante ; l'interaction déterminée arbre-yeux-cerveau-etc. est stipulée par un ordre symbolique. C'est un exemple paradigmatique de la nature mise au service de la culture. L'alternative cybernétique envisagée dans la théorie de l'écosystème relève d'un véritable fétichisme de l'écologie, tout à fait approprié à son contexte culturel de capitalisme industriel et bureaucratique, dont le projet consiste également à réduire les hommes et les choses à leurs spécifications fonctionnelles en tant qu'éléments d'un processus productif s'autodéterminant (Sahlins, 1980, p. 120).

Plus loin, l'anthropologue insiste sur ce phénomène social donnant au symbolique ou à l'imaginaire, toute sa légitimité, puisque « tout changement pratique est aussi une reproduction culturelle » (Sahlins, 1989, p. 149) sans pour autant n'être qu'une « simple transposition » (Sahlins, 1980, p. 260-261) du naturel sous la forme symbolisée :

Mais on ne peut effectuer une retotalisation simplement en considérant les biens matériels, par exemple, dans le contexte des relations sociales. L'unité de l'ordre culturel est constituée par un troisième terme commun : la signification. Et c'est ce système signifiant qui détermine toute fonctionnalité, c'est-à-dire conformément à la structure et aux finalités particulières de l'ordre culturel. Par conséquent, aucune explication fonctionnelle n'est suffisante en soi, car la valeur fonctionnelle est toujours relative à un schème culturel donné (Sahlins, 1980, p. 256).

En effet, M. Sahlins observe et conclut, par le biais de la notion de « raison symbolique », que « chargées du poids du monde, les significations culturelles sont alors altérées, les relations entre catégories changent : la structure est transformée » (Sahlins, 1989, p. 144) et que c'est justement « par l'appréciation symbolique et la synthèse de la réalité objective, nous créons une nouvelle sorte d'objet, ayant des propriétés distinctives : la culture » (Sahlins, 1980,

p. 88). En d'autres termes, si « le caractère raisonnable des institutions, et surtout leur utilité, est la manière dont nous nous expliquons à nous-mêmes » (Sahlins, 1980, p. 97), c'est non parce que l'irrationnel lorgnerait sur la structure de toute société, mais bel et bien eu égard à « la rationalité [qui] est notre rationalisation » (Sahlins, 1980, p. 97). De la même manière que « le fonctionnalisme utilitaire est un refus fonctionnel d'envisager le contenu et les relations internes de l'objet culturel » et, que, de ce fait, « le contenu n'est pris en compte que pour son effet instrumental, et sa logique interne est ainsi présentée comme son utilité externe » (Sahlins, 1980, p. 102), de cette même manière, la thèse d'un irrationalisme magique des sociétés est un refus de prendre à bras le corps les significations culturelles, ou mieux, les significations imaginaires sociales comme les formes que crée toute société, parfois sous la forme du collectif anonyme, pour signifier et investir le monde, la nature, les relations interpersonnelles, la production, la politique, le travail, etc.

Conclusion

À partir de la notion d'imaginaire telle que la développe Cornelius Castoriadis, il s'est agi de constituer une alternative décisive à la catégorie classique d'irrationnel pour penser le social. Contre la tradition rationaliste et structuraliste qui réduit les sociétés à des systèmes de signes ou à des mécanismes utilitaires, et considère comme irrationnel tout ce qui lui est extérieur, Castoriadis met au jour une dimension créatrice irréductible : les *significations imaginaires sociales* par lesquelles une société se donne à elle-même son monde, ses valeurs, ses institutions et son histoire. Loin d'être une simple faculté de représentation, l'imaginaire est une puissance de *création ontologique* : il produit les formes, les figures et les sens à partir desquels quelque chose comme une réalité sociale peut apparaître. Cette imagination-crédation se manifeste à la fois au niveau de la psyché, sous la forme de l'imaginaire radical, et au niveau collectif, sous la forme de l'imaginaire social instituant, dont procèdent les institutions et les univers symboliques, en bref le monde social dans son ensemble. Le social ne se comprend donc ni comme la projection irrationnelle de la psyché, ni comme un système autonome et rationnel de structures, mais comme un champ du social-historique où s'entrelacent création individuelle et institution collective. En mobilisant les apports de Freud, d'Aristote, de Giust-Desprairies, d'Anderson et de Sahlins, nous avons cherché à montrer que les pratiques humaines, qu'elles soient microsociales ou macrosociales, ne sont jamais irrationnelles, mais toujours porteuses de sens imaginés. Les conflits mémoriels, les idéologies,

les appartenances nationales ou culturelles sont autant de cristallisations de ces significations. Ainsi, penser la société à partir de l'imaginaire permet de dépasser l'opposition stérile entre rationalité et irrationalité, et d'ouvrir une voie épistémologique capable de saisir la société comme ce qu'elle est fondamentalement : une création historique de significations par le collectif anonyme.



BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, B. (2006[1996]). *L'Imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte.
- CASTORIADIS, C. (1999[1975]). *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Point Essais.
- CASTORIADIS, C. (1978). « Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science » in *Les Carrefours du labyrinthe*, I, Paris : Point Essais, p. 33-80.
- CASTORIADIS, C. (1986). « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique » in *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe*, II, Paris : Point Essais, p. 272-297.
- CASTORIADIS, C. (1986). « La découverte de l'imagination » in *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe*, II, Paris : Point Essais, p. 409-454.
- CASTORIADIS, C. (1996). « Imaginaire politique grec et moderne » in *La Montée de l'insignifiance, Les Carrefours du labyrinthe*, IV, Paris : Point Essais, p. 191-219.
- CASTORIADIS, C. (1997). « Imagination, imaginaire, réflexion » in *Fait et à faire, Les Carrefours du labyrinthe*, V, Paris : Point Essais, p. 270-336.
- CASTORIADIS, C. (1999). « Imaginaire et imagination au carrefour » in *Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe*, VI, Paris : Point Essais, p. 93-114.
- CASTORIADIS, C. (2007). *L'imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Philosophie.
- CASTORIADIS, C. (2011). *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3. Séminaire 1984-1985. La Création humaine IV*, Paris : Seuil.
- DUBY, G. (1978). *Les Trois Ordres ou L'imaginaire du féodalisme*, Paris : PUF.
- GIUST-DESPRAIRIES, F. (2009[2004]). *L'Imaginaire collectif*. Toulouse : Erès.
- LE GOFF, J. (1991[1985]). *L'Imaginaire médiéval*, Paris : PUF.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2012[1958]). *Anthropologie structurale*, Paris : Plon.
- MAUSS, M. (2013). *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF.
- POIRIER, N. (2004). *Castoriadis. L'imaginaire radical*, Paris : PUF.
- POULANTZAS, N. (1968). *Pouvoir politique et classes sociales de l'État capitaliste*, Paris : Maspero.
- SAHLINS, M. (1980). *Au cœur des sociétés : Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris : Gallimard.
- SAHLINS, M. (1980). *Critique de la sociobiologie : Aspects anthropologiques*, Paris : Gallimard.
- SAHLINS, M. (1989). *Des îles dans l'histoire*, Paris : Seuil.
- SAHLINS, M. (2007). *La Découverte du vrai Sauvage*, Paris : Gallimard.
- TOMÈS, A. (2024). *Qu'est-ce qu'un imaginaire social ?* Paris : Hermann.



BIOGRAPHIE

Professeur de philosophie en lycée et directeur de publication et créateur de la revue en ligne Un Philosophe. Doctorant en philosophie (CRePhAC, Strasbourg) et chargé de cours à l'Université de Strasbourg. Membre associé au laboratoire de recherche

interdisciplinaire MEMH (Middle-East Medical Humanities/ Université Saint-Joseph de Beyrouth). Auteur de trois livres : *Nietzsche et la question des temporalités. Lecture en trois temps* (L'Harmattan, 2020), *La pharmacie de Nietzsche. De la philosophie comme médecine* (L'Harmattan, 2023) et plus récemment *Cinq clés pour comprendre Nietzsche* (Ellipses, 2025).



BIOGRAPHY

High school philosophy teacher. Lecturer in ethics and politics at the University of Strasbourg. PhD student in philosophy (CRePhAC – University of Strasbourg), supervised by David Espinet and Nicolas Poirier. Associate researcher at MEMH, Saint Joseph University of Beirut. Member of the editorial board of *Nouveaux Cahiers Castoriadis*. Author of three monographs on Nietzsche's thought (L'Harmattan, Ellipses).