

Le mot, un fragment hapaxique de réalité?

L'apport de la radicalité imaginaire de Castoriadis dans l'éthique clinique

(par Lucas Bembem, psychologue clinicien)

ARTICLE

S'il y a un point commun entre toutes les obédiences thérapeutiques, c'est bien l'importance du mot. Qu'on s'attache à ses significations, à ses formes ou aux symboles qu'il porte et qui le portent, il est toujours là, quelque part, comme un ancrage permettant au travail clinique d'opérer.

Il peut être descripteur, prenant alors la forme d'une littéralité propice à la transmission brute des événements. Il peut également se faire conteur, s'emplissant de symboles et de métaphores, pour dire précisément ce qui se laisse davantage deviner que décrire. Qu'ils soient courts, longs, simples ou complexes ; qu'ils soient drôles ou tragiques, c'est une infinité de mots qui vient remplir la rencontre et la colorer d'unicité et de significations singulières.

Que sont-ils, ces mots ? D'où provient leur étrange et fascinante capacité à apaiser les esprits les plus tourmentés et à panser des blessures d'âme parfois si terribles qu'elles en ébranlent jusqu'au corps ?

On pourrait croire que les mots du clinicien détiennent ce pouvoir de par une formation spécifique, ou encore en raison d'un choix judicieux guidé par l'expérience. De notre point de vue, il n'en est rien. Les mots, quels qu'ils soient, ne sont jamais cliniques. Il en existe certes beaucoup *au sein* de la clinique, mais cela n'est jamais qu'une appartenance à un registre et non une essence en soi. Le jargon ne fait pas le mot et encore moins sa dimension thérapeutique.

Nous pouvons toujours discourir sur les caractéristiques prodromiques de tel ou tel comportement, ou encore discuter à loisir de la différence entre un trouble schizophréniforme et une schizophrénie paranoïde. Les plus cruciverbistes d'entre nous pourront même glisser, au détour d'une phrase, le terme de pathognomonique ! Cependant, rien de tout ceci n'est clinique en soi. Ce ne sont que des tentatives d'explication, des descripteurs toujours imparfaits de réalités insaisissables.

Le jargon professionnel est indispensable au partage de connaissances, mais certainement pas suffisant pour dire quelque chose de l'indicible qui se niche au cœur de l'expérience humaine.

Tout entretien nous le montre : ce ne sont pas les mots du professionnel qui agissent, ce sont ceux du sujet qui parle avec un

autre sujet. Or, ces mots sont bien plus simples tout en étant, d'une certaine manière, bien plus compliqués aussi. Ils sont espace autant que lien, au sein d'une rencontre singulière. Ils sont mystère et dévoilement.

Espace de rencontre et d'existence mutuelle. **Lien** particulier, toujours unique, entre deux personnes qui tentent de dire et de se dire quelque chose de leur univers et de celui, éphémère, qu'elles construisent à deux. Il y a un **mystère**, car chaque mot est un monde qu'il s'agit de saisir, tout autant qu'il y a un **dévoilement**, puisque c'est pas à pas, mot à mot, que l'on se découvre en tentant d'aider l'autre à nous découvrir.

Espace et lien, mystère et dévoilement : voilà les mots et voilà, finalement, la clinique à nos yeux.

La question de ce pouvoir si particulier des mots est au cœur de débats millénaires. Cet article n'a pas l'incroyable prétention d'y répondre, et encore moins d'en fournir un élément essentiel. Cependant, nous avons souhaité, par cet écrit, donner une vision de la chose. Des mots sur les mots, pour partager ce qu'ils sont pour nous et ce qu'ils représentent au sein de notre clinique et de ce que nous appelons, parfois, l'éthique de l'imaginaire.

Par le titre de cet article, nous avons essayé de résumer notre pensée : le « fragment hapaxique de réalité » est une expression qui peut surprendre mais qui constitue le cœur de notre propos. Il paraît donc important de nous y attarder quelque peu.

Le fragment, tout d'abord, est choisi en raison de son étymologie latine : « *frangere* », qui signifie « briser, rompre ». Il s'agit ici de dire que chaque mot est une brisure, un morceau de sens au sein de quelque chose de plus vaste et de plus profond.

L'hapax, peut-être moins connu, est une contraction du terme « *hapax legomenon* ». Tirant ses racines du grec, il désigne originellement des mots ou des expressions intraduisibles d'une langue à l'autre. C'est un concept de linguistique, forgé pour rendre compte de la difficulté d'attribuer un sens à certains mots. Ces derniers, n'apparaissant qu'une seule fois dans tout le *corpus* disponible d'une langue ancienne, ne peuvent donc

être comparés au sein de différents contextes d'utilisation. Ils en deviennent très incertains à traduire. Au fil des ans, ce sens premier s'est peu à peu transformé, donnant actuellement au terme la signification de « mot ayant une ou de très rares occurrences dans le temps ».

S'il nous intéresse, c'est en raison de ce qu'a pu en dire Vladimir Jankélévitch. Ce dernier en a en effet construit la pensée d'un **hapax existentiel** dans sa réflexion sur le temps kairologique et la nature de « l'occasion » au sens philosophique du terme. Pour ce penseur, « toute vraie occasion est un hapax, c'est-à-dire qu'elle ne comporte ni précédent, ni réédition, ni avant-goût ni arrière-goût ; elle ne s'annonce pas par des signes précurseurs et ne connaît pas de seconde fois »¹. A partir de l'*hapax legomenon* des linguistes, Jankélévitch nous dit que l'occasion humaine est, à l'image de ces mots n'apparaissant qu'une fois dans toute l'histoire, quelque chose d'unique et en dehors de toute reproduction.

C'est ce sens précis qui a guidé notre choix car, à notre sens, tout mot prononcé est hapax en cela qu'il renvoie à quelque chose d'unique et de non-reproductible dans le temps.

La réalité, enfin, constitue le fil rouge de notre intérêt pour le mot. Nous nous bornerons, à ce stade de l'écrit, à considérer qu'elle constitue le regard de l'Homme sur le monde. Cette définition sera approfondie par la suite.

Le « fragment hapaxique de réalité » renvoie donc, à notre sens, à « un morceau de sens porté par le mot ; morceau unique et toujours inédit, disant quelque chose du regard que l'Homme porte sur le monde ».

D'une certaine manière, nous y voyons un élément de réponse à la question de l'action du mot au sein de la clinique. En effet, cette action ne serait-elle pas issue de sa capacité à délimiter un fragment de réalité et à le rendre pensable au sein de l'espace partagé ? Le mystère n'est-il pas celui de cette brisure jamais totalement comprise, et le dévoilement ce que nous parvenons néanmoins à en saisir de manière fugace ?

Afin de réfléchir à ce thème, il nous semble qu'un auteur en particulier ait construit un ensemble théorique précieux et porteur de sens. La théorie de l'imaginaire radical de Cornélius Castoriadis, en effet, est d'une grande richesse en ce qui concerne le rapport à l'imaginaire et la place que ce dernier occupe dans l'existence de l'Homme. C'est donc par cette voie que nous débiterons notre réflexion, ce qui suppose en premier lieu de présenter succinctement la théorie en elle-même. Cela nous permettra, dans un second temps, d'en étudier les liens avec les mots eux-mêmes au sein de l'espace et du lien cliniques.

La théorie de l'imaginaire radical

Les fondements philosophiques

Afin de saisir la théorie de l'imaginaire radical, il est tout d'abord important de partir de ses fondements philosophiques. Castoriadis les fait remonter à la philosophie grecque traditionnelle, notamment aristotélicienne.

En effet, il remarque qu'Aristote confère à l'imagination le sens général d'un « mouvement engendré par une sensation en acte », c'est-à-dire la faculté d'évoquer un objet auparavant présent mais désormais absent de la perception de l'individu. En quelque sorte, l'imagination au sens classique du terme serait une imitation mentale de quelque chose qui a pu être physiquement perçu par l'Homme dans le passé. Cette fonction imitative restera d'ailleurs profondément ancrée dans la pensée occidentale.

Par exemple, imaginer une orange, dans cette vision des choses, renverrait à se figurer mentalement cette orange à partir de celles que l'on a déjà vues auparavant.

Cependant, Castoriadis rappelle également qu'Aristote précisait que « pour l'âme pensante les phantasmes sont comme des sensations. [...] C'est pourquoi l'âme ne pense jamais sans phantasmes. [...] Donc la noétique de l'âme pense les formes dans les phantasmes »².

C'est précisément dans cette assertion que la pensée castoriadienne situe l'évocation de l'imagination comme **première** et non comme secondaire à la pensée. En effet, si la *phantasia* d'Aristote permet à l'âme de se donner une expérience sensible sans qu'il y ait besoin de substrat sensoriel, alors ce n'est pas le sensible qui est à la base de la pensée. Autrement dit, pour créer un objet pensable, il n'est pas besoin que cet objet existe ou ait existé de manière perceptive. **En revanche, pour qu'un objet perceptible puisse exister au sein de l'âme, il est essentiel qu'il puisse lui être présenté par le biais de l'imagination.** Castoriadis dira à ce propos qu'il s'agit d'une présentation de la sensation sans matière assurée par le *phantasma*, c'est-à-dire une abstraction sensible, une « abstraction dans le sensible fournissant l'intelligible »^{3,4}.

Pour reprendre notre exemple précédent, imaginer une orange peut certes se faire à partir d'une orange préalablement observée, mais pour que celle-ci ait pu exister dès le départ au sein de notre esprit, nous avons dû isoler puis extraire son image pour lui donner une identité psychique individuelle. Cette abstraction dans le sensible serait permise par l'action de l'imagination, qui aurait en quelque sorte transformé l'ensemble des stimulations liées à ce fruit (forme, couleur, volume, texture, odeur, Etc.) en un objet pensable et mentalement manipulable *en tant que tel*.

Par ailleurs, notre capacité à imaginer des millions d'oranges différentes, en plus de celle-ci, montre bien l'absence de nécessité d'une perception première dans notre capacité à construire des formes.

Ainsi, pour cet auteur, l'imagination est la condition nécessaire de toute pensée car c'est elle qui fournit à l'âme pensante les moyens de connaître le monde que ses sens lui font ressentir. Elle ne suit donc pas la perception, pas plus qu'elle ne se contente de la singer : elle la rend *possible* et *organisable* pour la pensée ; c'est-à-dire qu'elle la précède et conditionne sa mise en œuvre. Partant de ce postulat, Castoriadis s'étonne que l'imagination ne soit pas pensée comme une « *faculté positive* »⁵, une puissance ou un pouvoir de l'Homme plutôt que comme une auxiliaire dont la simple faculté imitative permet le rappel illusoire d'une réalité existant indépendamment d'elle.

Cette vision limitative, nous la retrouvons en effet chez Platon, qui se méfie de l'imaginaire en tant que producteur d'un *eidonon*⁶, ou encore chez Descartes, qui le limite à une aide à la connaissance et non pas la condition nécessaire de cette dernière.

Pour ces philosophes, l'imagination relève donc de la capacité à se représenter une chose absente (lui donner une image mentale, c'est-à-dire l'imaginer) : elle n'est donc pas la production ou la présentation de cette chose, mais sa re/production, sa re/présentation après qu'elle ne soit plus là pour être effectivement perçue.

Pour Castoriadis, au contraire, l'imagination dont parle Aristote est *création*. Cela déterminera l'affixe « radical » qu'il apposera au terme d'imaginaire, cherchant à lui donner la signification d'« originel », ou encore de « premier »⁷.

Cet imaginaire radical, en tant que faculté de présentification plutôt que de reproduction, permettrait de donner forme et sens au monde qui entoure l'Homme, lui donnant ainsi le pouvoir de se constituer une réalité. Cette place centrale dans la pensée humaine proviendrait de la puissance imaginative, seule à même de créer *ex nihilo* des formes, elles-mêmes nécessaires à la constitution des ensembles de significations attribués aux objets du monde.

Autrement dit, pour pouvoir donner sens à une certaine réalité au sein de notre esprit, nous devons en tout premier lieu *imaginer* cette réalité à partir de ce que nous percevons de notre environnement sensible. Ainsi, loin d'être une faculté d'imitation du réel, l'imagination serait à la source de la création de la réalité telle qu'on se la donne à penser car, sans elle, nous ne pourrions tout simplement pas essayer de penser ce qui nous provient du monde.

Pour cette raison, Nicolas Poirier dira que l'imagination castoriadienne est une « *condition transcendantale du pensable et du représentable* »⁸, en cela que sans elle, il n'y aurait tout simplement pas de pensée ou de représentation de cette pensée.

Nous voyons ici toute l'influence de la *phantasia* d'Aristote, car il s'agit bien de dire que « *l'âme ne pense jamais sans phantasmes* ».

Ce cadre général étant posé, il est essentiel de dire à présent que cette imagination première ne se limite pas à l'individu en tant qu'entité indépendante. En effet, si Castoriadis attribue à ce premier un imaginaire radical que l'on pourrait qualifier comme étant « individuel », il estime aussi que la société elle-même se fonde sur un ensemble imaginaire qui l'institue en tant que pensée collective.

Il est donc intéressant de réfléchir à ce qui provoque cette place si secondaire de l'imagination dans la philosophie classique, alors même qu'un auteur comme Castoriadis y voit plutôt quelque chose de fondamental. Pour ce dernier, cela proviendrait en grande partie d'une difficulté à penser le concept majeur du temps. Il est important d'accorder une certaine attention à cela car il sera déterminant pour réfléchir à l'espace et au lien clinique permis par le mot.

Le temps: de la reproduction de l'identique à la création de formes nouvelles

Castoriadis nous dit qu'il existerait une sorte de « brèche » dans la pensée philosophique concernant le temps. Celui-ci ne serait pas vu comme une « création de figures » mais plutôt comme une « production de la différence à partir de l'identique ». C'est-à-dire qu'au lieu de percevoir le temps comme un flot dans lequel s'instille la création perpétuelle des Hommes, ce dernier serait vu comme une simple possibilité d'émergence d'une différence à partir de choses déjà existantes.

Nous en revenons à cette orange : si elle peut être imaginée, dans la pensée classique, c'est parce qu'elle existe dans le passé. L'image que nous produisons de cette orange, aussi différente qu'elle puisse être de l'originelle, n'est jamais qu'une variation de cette dernière. Nous produirions donc de la différence à partir d'un identique, c'est-à-dire une altération d'un même servant de référence.

La succession temporelle ne serait donc vue que sous l'angle de la *causalité*, impliquant une altérité qui n'existe pas de manière absolue (création) mais en tant que relativité et variation d'une entité préalable. En quelque sorte, ce qui est porté par le temps provient ou survient, mais jamais n'advient⁹.

Poirier expliquera par exemple, à ce sujet, que la cause et l'effet appartiennent à l'ordre du même car « *un ensemble d'éléments A ne peut avoir d'effet(s) sur un ensemble différent d'éléments B qu'à la condition ultime que ces deux ensembles fassent partie d'un ensemble identique qui puisse les mettre en situation d'implication réciproque* »¹⁰.

Cela détermine jusqu'à la notion même de réel, qui est définie dans ce cadre comme la permanence de l'identité. N'est réel,

pour la philosophie traditionnelle grecque, que ce qui est inaltérable dans le temps ou qui suit des lois idéales elles-mêmes ultimement inaltérables (c'est-à-dire toujours identiques à elles-mêmes). Cela fera dire à Platon que le temps est une « *image mobile de l'éternité immobile* », et donc une reproduction imparfaite et fluctuante d'une éternité parfaite dans son invariance.

Castoriadis nous dit que cette détermination temporelle de l'homme ne peut justement permettre une vision créatrice de l'imagination. En effet, pour que cette dernière puisse être pensée comme une genèse *ex nihilo* de nouvelles formes, il faut que ces formes soient pensables comme pouvant être indéterminées. Or, si une nouvelle forme ne peut découler que d'une forme ancienne, alors le temps dans lequel elle est enfermée ne lui permet aucun inédit ni aucun surgissement d'inattendu.

En effet, en partant du postulat d'une production de la pensée humaine déterminée par ce qui lui préexiste, comment pourrait-on considérer l'imagination comme à la source d'indéterminables ?

L'indétermination, c'est le fait d'être toujours « à-être », toujours dans un surgissement constant et spontané. Or, dans un temps déterministe, il n'y a nul espace pour advenir, seulement des opportunités de provenir ou, au mieux, de survenir. La causalité, héritière d'une vision du temps comme reproduction, s'oppose donc par essence à l'imagination radical puisque ce dernier perçoit plutôt la temporalité comme un flux au sein duquel émergent des productions neuves et sans cesse mouvantes.

C'est ici un point d'achoppement important entre la philosophie grecque traditionnelle et le raisonnement de Castoriadis. Si la première considère l'Homme comme la résultante d'un ensemble de variations causales (et donc ultimement déterminables), le second lui attribue plutôt le statut d'un « à-être » permanent. **L'homme castoriadien n'est pas et n'a pas été : il est en continuel devenir dans une temporalité de nature acausale**¹¹.

Il y a donc une différence fondamentale en termes d'*instant fondateur de la réalité* : le temps classique pose les fondations de l'Homme dans un passé déterminant. Les formes qu'il peut penser seront donc déduites, héritées, de celles qu'il a pu connaître précédemment.

Pour cette raison, nous dit Castoriadis, ce temps crée les conditions d'une temporalité subjective perçue comme « [...] *déchéance, ou bien imitation imparfaite de l'éternité parfaite (Platon), au mieux indétermination relative des étants corporels en tant que ceux-ci sont affectés de matière (c'est-à-dire d'indéterminable), ou de puissance (en tant qu'inachèvement, possibilité d'être différemment, donc déficit d'être), ou de mouvement* »¹².

Le temps imaginaire, pour sa part, ne reconnaît qu'un futur indéterminable car en constante altération. Chacune des formes qu'il peut penser ne dure que l'instant nécessaire à sa transformation, repoussant toujours un peu plus une détermination jamais effective.

L'Homme serait « autocréation », en tant que puissance d'auto-altération indéterminée en même temps que déterminante. Avec la radicalité imaginaire, l'Homme s'inscrit donc dans une temporalité permettant à la nouveauté de surgir. En effet, posséder la faculté imaginative de s'auto-altérer permet de sortir des schèmes classiques de la détermination. Castoriadis y voit un élément d'explication de l'imprévisibilité fondamentale de l'Histoire, qui n'est pas un ensemble catégorisable de phénomènes ou d'événements situables dans le temps mais une création perpétuelle des hommes.

Le déterminisme causal, prisme théorique ne permettant que la « *mêmeté du tout* » (en tant que reproduction de l'*eidos* par la voie imparfaite de l'*eidonon*), est donc ici remplacé par l'indéterminisme imaginaire, faisant de l'Histoire (d'un homme ou d'une société) autre chose que la reproduction et le glissement à partir de données déjà présentes. Elle devient autocréation, positionnement jamais stable face au monde. Ce positionnement est celui d'entités indéterminées dans leurs modes d'être-ainsi, sans rapport nécessaire avec un passé ou une chaîne d'événements déterminants.

Le terme « nécessaire » est ici important : il ne s'agit pas de dire que rien ne peut se déduire du passé mais plutôt que ce passé n'est pas un carcan déterminant absolument ce qui le suivra.

Par exemple, dans cette logique, même si une orange est à l'origine de notre vision première de « l'objet orange », il s'agit de dire que rien dans cette forme originelle ne déterminera de manière absolue ce que seront toutes les oranges que nous pourrons imaginer par la suite.

Avec cette pierre d'assise pour une pensée nouvelle du temps, le comportement des Hommes et des sociétés devient « *non pas seulement imprévisible, mais créateur (des individus, des groupes, des classes ou des sociétés entières ; non pas comme simple écart relativement à un type existant, mais comme position d'un nouveau type de comportement, comme institution d'une nouvelle règle sociale, comme invention d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme – bref, comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation présente, conclusion qui dépasse les prémisses ou position de nouvelles prémisses* »¹³.

Il n'est donc pas toujours possible, pour Castoriadis, de déduire d'une forme passée de société ou d'existence humaine sa forme actuelle, pas plus qu'il ne l'est d'en déterminer sa forme future. Il existe quelque chose de l'ordre d'une liberté d'indétermination fondamentale dans la pensée.

Cette impossibilité de détermination totale provient de l'absence de causalité entre ce qu'elle a été, ce qu'elle est et ce qu'elle sera. S'il y a pu avoir une reproduction ou une altération de formes déjà présentes, il y a également eu une création de nouvelles formes, non assimilables aux premières.

La pensée humaine, tout autant que la société, existerait donc d'une certaine façon qui lui est propre et qu'elle a elle-même créée, façon radicalement différentes de toutes les autres. C'est là toute la différence entre un temps philosophique classique (dans lequel la détermination impose des catégories absolues et des lois idéales) et un temps spécifiquement imaginaire, c'est-à-dire humain, au sein duquel la création permet l'imprévisible, lui-même à la source d'une nouveauté continue.

Par exemple, si une société A est déterminée d'une certaine manière, elle ne devient pas une société A^{bis} avec le temps, c'est-à-dire une société qui reprendrait l'essentiel de la première en réalisant des variations sur sa base. Elle devient plutôt une société B, indéterminée par rapport à A car auto-créée et indépendante de ce qu'elle a pu être. Cette société *advierait* à la suite de A mais n'en *proviendrait* pas. Elle peut en hériter certains éléments, bien sûr, mais ces derniers n'auront pas vocation à dicter de manière absolue le devenir de tous les autres.

De la même manière, si j'étais un individu donné hier, celui que je suis aujourd'hui n'est pas un individu qui en découle totalement : j'ai la capacité de m'auto-altérer dans un champ de liberté permis par le temps imaginaire dans lequel s'inscrit mon indétermination existentielle.

Je ne peux déduire qui je serai demain à partir de qui j'étais hier, car je ne *suis* jamais : je ne cesse de *devenir* dans un actuel qui se confond avec le flux du temps lui-même¹⁴.

Le temps imaginaire n'est donc pas un pouvoir, au sens d'une détermination d'essence, mais une puissance, c'est-à-dire une indétermination d'existence : celle d'une création/destruction incessante de formes se résumant pour ainsi dire toute entière à l'imagination humaine car c'est elle qui permet de se donner à penser ces formes en permanence.

Ceci n'est pas le postulat philosophique classique, ce qui explique, selon Castoriadis, que la logique qui domine nos représentations bride la puissance créatrice humaine. C'est à présent cette logique que nous allons très brièvement aborder afin de clôturer cette présentation des fondements philosophiques.



La logique ensidique : l'ensemble et l'identité au sein de la détermination du réel

Si l'être est déterminé, tout le discours philosophique qui s'intéresse à lui sera logiquement axé sur les caractères fondamentaux de cette détermination ontologique.

Cette orientation philosophique classique, Castoriadis la nomme « logique ensidique », par contraction de l'expression « logique ensembliste-identitaire ».

Le terme « ensembliste » provient de la définition de Georg Cantor, qui définissait les ensembles comme « *une collection en un tout d'objets définis et distincts de notre intuition ou de notre pensée. Ces objets sont appelés les éléments de l'ensemble* »¹⁵.

En effet, il n'est pas possible de décrire le réel sans distinguer les objets qui le composent. Cela suppose donc l'existence de réalités différentes (des objets distincts) et de relations entre ces réalités permettant de dégager un ensemble cohérent. L'ensemble de ces ensembles serait précisément la réalité humaine.

Par exemple, si nous en revenons à l'orange : cette forme mentale est en lien avec d'autres formes : la forme-orange existe au sein de l'ensemble de toutes les formes-fruits et de l'ensemble de toutes les formes-sphère, qui eux-mêmes existent au sein de l'ensemble de toutes les formes-arbres, qui est lié à l'ensemble des formes-nature, Etc.

L'ensemble incommensurable de ces formes constituerait, dans les liens et les imbrications entre objets, une certaine image du monde. C'est cette image, cette imagination permettant une catégorisation au sein des ensembles et des identités, qui serait notre réalité en tant qu'humains.

C'est de cette conception ensidique que proviendrait, par exemple et selon l'auteur, la notion d'égalité entre classe et propriété : si je suis étudiant (classe), alors j'étudie (propriété). Parallèlement, si j'étudie (propriété), alors je suis étudiant (classe). De la même manière, si cette forme est une orange, alors elle pousse sur un oranger. Si elle pousse sur un oranger, alors est-elle une orange. Dans ces liens entre la classe (ce à quoi appartient l'objet) et la propriété (ce que cette appartenance suppose) se trouverait la logique ensidique nous permettant de stabiliser notre vision du monde.

Castoriadis ne remet pas en cause l'importance de ce mode de pensée, puisqu'il le voit comme constitutif de la possibilité d'existence de la collectivité sociale. En effet, la collectivité, en tant que partage de sens entre individus, ne pourrait pas exister sans ce « repérage » des objets distincts et de leurs liens mutuels.

Il faut que nous puissions parler d'une orange en sachant que dans l'esprit du lecteur, cela prendra effectivement un sens similaire à celui que nous donnons à ce mot. Sans cette possibilité, il n'y aurait pas de transmission possible au niveau de l'information.

Ainsi, peu importent les significations imaginaires que l'on appose sur les objets¹⁶, l'essentiel est que la toute première opération que l'on réalise pour se représenter la réalité soit leur distinction elle-même et la nature *communautaire* de cette distinction.

Que cette orange soit rouge, verte, bleue ou orange, qu'elle pousse sur un oranger ou dans le sable, cela n'a pas réellement d'importance. Ce qui est fondamental, en revanche, c'est que nous puissions savoir si nous parlons de la même chose.

Il y aurait donc une certaine dimension du réel, nécessaire pour fonder une collectivité, qu'il serait toujours possible d'ensidiser. Castoriadis la décrira comme « *classable sans problème dans des hiérarchies et des juxtapositions ou des croisements de hiérarchie appartenant toujours en tant qu'éléments distincts et définis à des collections repérables, possédant toujours des propriétés suffisantes pour définir des classes, se conformant toujours aux « principes » d'identité et de tiers exclu* »¹⁷.

Cette strate du réel, que l'Homme peut soumettre à la logique ensembliste-identitaire, lui permet tout simplement de pouvoir *penser* et *transmettre* sa pensée.

Si la nécessité de cette logique n'est pas remise en cause par l'auteur, qui lui attribue *a minima* le mérite de permettre l'activité intellectuelle humaine, il s'oppose en revanche à la manière dont elle est utilisée pour globaliser l'être humain en lui ôtant sa puissance d'imagination créatrice. L'imaginaire radical renvoie à une autre vision de l'Homme,

non pas opposée à la logique ensidique mais cherchant plutôt à *limiter* et à *dépasser* cette dernière afin qu'elle ne génère pas l'illusion d'avoir tout dit de l'être humain et de son rapport au monde et à lui-même.

Cette limitation serait nécessaire car **la logique ensidique jouerait le rôle particulier de dissimuler à l'Homme le chaos auquel sa pensée doit faire face lorsqu'il entre en contact avec le monde qui l'entoure**. Or, c'est précisément le rapport au chaos et à l'indéterminisme fondamental de la réalité humaine que cherche à décrire l'imaginaire radical.

D'une certaine manière, l'ensidisation renvoie à la philosophie classique car cette dernière cherche à décrire le monde tel qu'il existe dans l'esprit des Hommes. Les catégories de pensée, les manières d'aborder le réel et l'imperfection de notre représentation de ce dernier, tout ceci est nécessaire pour pouvoir partager des connaissances et des idées.

L'imaginaire radical ne nie pas cette logique mais veut parler du monde *tel qu'il n'existe pas encore* dans l'esprit des Hommes. C'est le mécanisme, la puissance qui permet justement d'ensidiser mais qui ne se résume pas à l'ensidisation elle-même. En quelque sorte, l'imaginaire radical parle d'un être plongé dans un brouillard épais dont il cherche, par l'opération de sa puissance créatrice, à découper des formes et des objets, puis à comprendre les liens qui unissent ces entités entre elles. Ce découpage permet de connaître les formes et les objets, mais pas le brouillard dont ils sont issus.

Ces fondements philosophiques étant désormais posés, nous pouvons aborder le concept de l'imaginaire radical en tant que tel, ce qui permettra de préciser notre propos.



L'imaginaire radical

Castoriadis donne un sens très précis à ce concept, qu'il résume comme « *création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures/formes/images à partir desquelles seulement il peut être question de quelque chose* »¹⁸.

Pour tenter de décrire cet imaginaire, il utilise la métaphore d'un *magma* dont les strates de significations se recouvrent les unes les autres dans des remous incessants et indéterminés. La radicalité ne serait pas ce magma lui-même mais la force, la puissance créatrice qui permet l'existence de ces remous et donc la création continue de nouvelles significations.

Ce rôle premier donné à l'imaginaire, nous l'avons vu, est fondamental car il permettrait de penser l'Homme mais aussi la société et l'histoire, la société dans l'histoire, donc le champ social-historique comme création et non comme simple variation dans le temps.

La logique ensidique ne nous permet, en effet, de ne penser le monde qu'en termes de détermination, c'est-à-dire d'une reproduction approximative d'un même *eidos* au fil des sociétés.

L'indéterminisme imaginaire serait au contraire une « création immotivée » posant des significations premières qui, seules, nous permettraient de donner sens à l'Histoire.

En cela, l'imaginaire radical est une création indéterminée à partir de laquelle, seulement, il peut être question de quelque chose. Ce serait donc la base de notre capacité à instituer de nouvelles formes, essences de l'appréhension du monde et de l'institution des sociétés.

Castoriadis sépare cette radicalité imaginaire en deux aspects: l'imaginaire *instituant* et l'imaginaire *institué*. Poirier définira le premier comme « *l'œuvre d'un collectif humain créateur de significations nouvelles qui viennent bouleverser les formes historiques existantes* » et le second comme « *non pas l'œuvre créatrice elle-même (« l'instituant ») mais son produit (« l'institué »), soit l'ensemble des institutions qui incarnent et donnent réalité à ces significations* »¹⁹.

Il n'est évidemment pas question de séparer ces deux aspects dans la réalité, car ils cohabitent nécessairement. Il faut en effet un imaginaire instituant pour qu'il y ait un imaginaire institué, tout comme l'imaginaire institué est nécessaire pour dire qu'il existe un imaginaire instituant.

Ces deux aspects de l'imaginaire sont donc indissociables et s'impliquent mutuellement dans la formation du monde de l'individu et de la société. Castoriadis dira que le « *siège de cette « vis formandi »²⁰ chez l'être humain singulier est l'imagination radicale, c'est-à-dire la dimension déterminante de son âme* »²¹.

Ainsi, l'imaginaire radical prend-il la figure de la capacité créatrice de l'Homme, et donc de sa puissance instituante et auto-altérante face au magma dans lequel il est plongé.

Cette conception place donc l'imagination comme la condition première de l'existence psychique de l'Homme, en cela qu'elle lui permet de donner forme et sens au monde. Elle ne vient pas s'opposer à la logique ensidique, qui détermine pour sa part la construction sociale « partageable », mais en limite singulièrement la portée et l'ambition.

En effet, si l'ensidisation du réel permet la constitution d'un espace d'échange, il est important de considérer qu'elle n'appréhende qu'une « région » du réel et de l'Homme. Elle est donc relative et non absolue, complémentaire et non hégémonique.

Nous retrouvons ici un des éléments de notre titre : cette « région » ne serait-elle pas précisément quelque chose de limité au sein d'un ensemble indéterminé, c'est-à-dire un élément **fragmentaire** ?

Peut-être est-il donc temps, après ces développements, de réfléchir à ce que cette riche et complexe construction théorique nous dit du mot et, plus généralement, du langage humain et de la clinique.

De l'indétermination fondamentale du langage humain

Selon Castoriadis, aucune réalité humaine ne peut être absolument déterminée car le concept même de détermination implique deux prérequis impossibles.

D'une part, pour déterminer l'élément d'un ensemble, il faudrait que tout l'ensemble soit connu. En effet, comment situer une chose parmi d'autres si ces autres sont inconnues ? L'ensemble n'est fondamentalement déterminé que si aucun élément ne vient en détruire la cohérence.

Rappelons à ce propos que Cantor le définissait comme « *une collection en un tout d'objets définis et distincts de notre intuition ou de notre pensée* »²². Ils doivent donc être « réels », au sens que la philosophie classique donnait à ce terme.

Par exemple, un million de cygnes blancs constituent un ensemble autour de cette teinte, mais un seul cygne noir suffit à le détruire au niveau de la signification du mot « cygne ». Par sa seule existence, ce sombre oiseau impose la constitution soit de deux ensembles (les cygnes blancs et les cygnes noirs), soit d'une détermination différente du premier ensemble (pouvant alors faire considérablement varier son sens). Il faut donc nous assurer de tous les éléments pour pouvoir affirmer la nature des conditions requises pour qu'ils constituent réellement un ensemble au sens strict.

D'autre part, pour que cet élément soit réellement déterminable, il faudrait en connaître tous les états/moments/propriétés potentiels. Pour dire de manière absolue ce qu'il est, il est effectivement nécessaire de savoir ce qu'il pourrait être d'autre et ce qu'il ne pourrait pas être (ce qui aurait permis, dans les cas des cygnes, d'éviter la première erreur puisque nous aurions su d'emblée qu'il en existait des noirs).

C'est précisément par le langage que Castoriadis illustre ce raisonnement.

Par exemple, si nous écrivons la simple phrase « Pierre est debout » et que nous voulons affirmer que cette phrase est déterminée (et donc qu'elle nous dirait quelque chose de parfaitement transmissible et de *réel* au sujet de Pierre), alors devons-nous prouver que nous avons respecté les deux prérequis cités en *supra*.

Il faudrait donc, pour cela, que nous connaissions tous les autres états potentiels de Pierre (debout, assis, couché, fatigué, heureux, Etc.), mais aussi toutes les significations du mot « Pierre » et toutes celles de ses autres états potentiels. Il faudrait aussi que nous connaissions les états potentiels du verbe « être », ainsi que toutes les significations de ces états. De plus, il faudrait également appréhender l'entière virtualité des relations entre tous les termes de cette phrase et l'ensemble des termes de la langue dans laquelle ils existent (ici le français du 21^{ème} siècle, que l'auteur de cet article utilise personnellement, à ce moment précis de son existence).

Tout ceci n'aurait d'ailleurs un sens déterminé que si nous pouvions mettre ces relations en lien avec les significations de tous les termes de cette langue (et leurs relations mutuelles), avec tous les termes (et toutes leurs relations mutuelles) de toutes les langues existantes. Le tout en prenant en compte toutes les époques d'existence de ces langues (les autres « états » des langues elles-mêmes et les relations qu'ils impliquent).

En outre, ce premier travail achevé, il nous faudrait mettre tout cela en relation avec la conception que chaque individu peut se faire de chaque élément de cet ensemble complexe. Enfin, pour atteindre une authentique détermination, il « suffirait » de conclure en mettant le tout en lien avec les conceptions que chaque personne peut entretenir au sujet des conceptions de toutes les autres.

La question du lien de toutes les significations d'un terme avec toutes les significations de tous les autres termes de sa langue d'appartenance montre déjà l'impossibilité d'une telle connaissance.

Ce simple exemple montre bien qu'il n'y a rien de déterminé de manière absolue. Il n'y a que des « régions » de détermination, relatives et mouvantes en permanence. Des fragments de sens.

La logique ensidique est donc absolument nécessaire pour un vivre-ensemble (comment communiquer sans base formelle de langage ? Sans catégories relatives permettant un sens raisonnablement partagé ?), mais radicalement insuffisante pour rendre compte de l'être psychique et des rapports qu'il entretient avec les autres par le biais de son langage.

Ce langage est indéterminé et indéterminable, c'est-à-dire essentiellement imaginaire dans ses significations. C'est là le sens que prend le mot dans notre écrit : un « *fragment de sens, brisure dans les significations collectives, qui n'appartiendra jamais qu'à l'individu qui le profère et à cet individu seulement, dans le contexte précis et à l'instant exact où il le profère* ».

Il existe cependant une ironie : si le langage est imaginaire au niveau de son sens profond, il est néanmoins ensidique dans sa forme. C'est en effet une nécessité pour qu'il soit transmissible entre individus. Ainsi, nos mots sont certes des fragments de sens isolant des régionalités de réalités, mais ces fragments sont entourés d'une communauté de significations permettant de leur donner des formes ensemblistes-identitaires au sein de la collectivité.

Ainsi, le fait de dire que le langage est indéterminé ne signifie pas pour autant qu'il n'est pas partageable : il s'agit surtout de dire que ce partage ne doit pas créer de confusion entre le mot lui-même et ce qu'il désigne. **L'ensidisation est une carte collectivement élaborée et non le territoire qu'elle cherche imparfaitement à décrire, un signifiant relatif et non un signifié absolu.**

L'orange que nous imaginons, même si elle se rapproche sans doute de celle des autres humains, ne sera jamais connue dans sa forme totale que par nous. Cela n'empêche cependant pas d'en parler et de nous faire comprendre *a minima*.

Cela explique notamment pourquoi, alors que les mots sont fondamentalement imaginaires, ils ne peuvent réellement nous dire ce qu'est l'imaginaire lui-même.

Il est en effet impossible de le penser pour ce qu'il est : imaginer un imaginaire suppose qu'on le dénature par l'opération même d'imagination²³. Il nous semble juste possible d'appréhender un peu la capacité qu'il confère d'instituer des *significations*.

C'est précisément cette notion qui nous semble essentielle à aborder avant d'en venir à notre propos central : qu'est-ce qu'une signification pour un mot humain ?

Les significations imaginaires

Une succincte synthèse et une précision des notions précédemment abordées s'imposent ici, afin d'aborder le concept de signification dans son sens castoriadien.

Il a été observé que l'imaginaire radical se situe dans une vision de l'Homme et des sociétés comme « à-être », c'est-à-dire comme « *altérité et origination perpétuelle d'altérité* »²⁴.

Castoriadis nous dit que l'imaginaire radical figure et est figurant, au sens d'une « *création d'images qui sont ce qu'elles sont et telles qu'elles sont comme figuration ou présentification de significations ou de sens* »²⁵. Cette radicalité concerne tout aussi bien l'Homme que la société (perçue ici comme étant « sociale-historique », au sens d'auto-altérante dans le temps imaginaire).

Lorsqu'il est question de l'imaginaire de l'Homme, il s'agit de l'imaginaire radical, en tant que présentification et figuration du sens constituant le représenté au sein de la logique ensembliste-identitaire. Il n'est pas une manière d'être mais une manière de « faire-être » par la constitution d'une réalité pensable. Pour cette raison, l'institution de la pensée de l'Homme est « *chaque fois l'institution d'un magma de significations* »²⁶.

Le mot serait donc avant tout « signification », ce qui suppose de réfléchir au sens de ce terme.

Les trois strates de la signification imaginaire

Pour l'auteur, une signification humaine peut porter soit sur des éléments du *réel* (c'est-à-dire relatives à un perçu), soit sur des éléments du *rationnel* (et donc relatives à une organisation ensidique), soit sur une autre *signification imaginaire*. Généralement, elle porte sur ces trois versants simultanément. Castoriadis considère ces significations comme « *relativement indépendantes des signifiants qui les portent* » et comme des entités qui « *jouent un rôle dans le choix et dans l'organisation de ces signifiants* »²⁷.

Si la signification du réel et les significations du rationnel se comprennent avec une relative simplicité, il n'en est pas de même avec celles qui concernent l'imaginaire lui-même. Pour illustrer ces dernières, Castoriadis prend l'exemple du concept de « dieu ».

« Dieu » n'est pas une signification du réel, dans la mesure où il n'est pas à proprement parler « perceptible dans la réalité sensible ». Il n'est pas plus une signification du rationnel, puisqu'il en défie la logique ensidique (en étant indéterminé et indéterminable).

Au niveau du symbolisme, celui-ci est inopérant car « dieu »

n'est pas un symbole mais un signifié auquel se réfère tout un ensemble de symboles (icônes, objets saints, reliques, Etc.). Cette signification n'est donc repérable que par les symboles qui la visent et parce qu'elle permet de les donner comme symboles : en cela est-elle donc une signification *imaginaire*.

Cela signifie qu'elle ne fait pas partie de la première strate naturelle du monde (le perçu du réel), tout comme elle est impossible à insérer dans une logique ensembliste-identitaire (l'organisation du rationnel). Elle est ce qui fait que les symboles sont des symboles. Elle organise le fonctionnement et la perception même de ces symboles en tant que symboles (existerait-il une église sans l'idée de dieu ?) tout comme elle est organisée et signifiée par eux (l'église participe à une certaine vision de ce qu'est dieu²⁸). Cela lui confère le sens d'une signification imaginaire « centrale », au sens de signification de la signification imaginaire elle-même.

Ces significations imaginaires centrales sont consubstantielles à des significations secondes. Celles-ci ne sont pas secondaires ou mineures par rapport aux premières, mais simplement organisées par elles tout en les organisant. Ainsi en est-il, par exemple, du terme « entreprise » vis-à-vis de « capitalisme », ou encore du terme « banque » vis-à-vis de l'« économie ».

L'entreprise est une notion qui ne peut exister que dans un champ capitaliste mais, par sa signification, elle génère une certaine image de ce capitalisme. De la même manière, la banque ne prend son sens que dans le champ signifiant de l'économie, mais sa signification propre n'est pas sans effet sur ce champ lui-même.

Ainsi, chaque être et chaque société se donne à penser un monde (ou plutôt une « image » du monde naturel) en tentant d'en faire un « ensemble signifiant ». Cet être-soi et cet être-collectif, même s'ils apparaissent dans notre société ensidisée comme rationnels, trouveraient leur source dans un imaginaire. Celui-ci donne sens à un magma auquel nous sommes tous confrontés.

Une autre façon de « dire » ce magma est de l'imaginer sous la forme d'un flux et reflux constant à partir duquel il est possible de créer une indéfinité de logiques ensidiques, sans que le regroupement de ces logiques permette de recomposer le magma lui-même. **L'ensemble n'est pas réductible à la somme de ses parties**, toujours fluctuantes. En effet, métaphoriquement, si nous prélevions un verre d'eau dans l'océan, replacer cette eau à l'endroit exact où nous l'avions prise ne reconstituerait pas l'océan tel qu'il était au moment de notre premier acte.

A présent que le concept de signification imaginaire est posé dans ses trois pôles, il semble possible de dire que toute signification du langage ne peut être que « régionalité ». Portée par une organisation ensidique qui lui est propre, en vue de donner sens au monde pour un individu ou une société donnée, elle ne peut concerner que cet individu ou cette société, à ce moment précis, dans ce contexte précis, et pour un instant seulement car l'auto-altération modifie sans cesse cette réalité.

Il est donc impossible de tout saisir du réel, tout comme il n'est pas pensable de considérer que ce que l'on aura saisi soit autre chose qu'une image déjà fautive au moment où elle se forme (car en constante transformation). Il en est ainsi des sociétés, mais aussi des individus et de leurs mots.

Il est impossible de se défaire de cette régionalité du sens car cela reviendrait à saisir la signification au-delà des pôles réels et rationnels, c'est-à-dire dans son pôle imaginaire. Or, un imaginaire imaginé n'est plus un imaginaire, et quand bien même le serait-il encore pendant une fraction d'instant, la signification n'en serait plus une car le langage, ensidique par essence, aurait disparu en même temps que le rationnel. Dans une pure dimension imaginaire, le concept de signifiant/signifié serait pulvérisé, et avec lui la possibilité de penser la représentation ou de la transmettre à autrui.

Alors, en prenant tout ceci en considération, que dire du mot humain et de ce qu'il implique au sein de l'accompagnement psychologique du sujet ?

Le mot comme hapax imaginaire

Aborder le mot en tant que fragment imaginaire de réalité, c'est accepter l'extrême complexité de l'humain au travers des strates de son incessante création de lui-même. C'est dire, finalement, que chaque mot est une entité hapaxique puisque désignant quelque chose d'unique qui jamais ne sera totalement connu ni ne se répétera.

Au sein d'un accompagnement psychologique, cela revient à considérer notre action comme l'accueil d'un insaisissable mouvement de pensée : celui du sujet, bien entendu, mais aussi celui de notre propre personne ainsi que de toutes celles qui nous entourent.

C'est, en définitive, lâcher prise au sein d'une rencontre dont nous ne pourrions rien dire de *vrai* après l'instant durant lequel la parole posée avait son sens propre. Instant fugace, éphémère dans sa vérité profonde, qui s'efface à l'exact moment où nous pensions en avoir compris quelques bribes. Le mot prononcé ne signifie déjà plus la même chose après ce si bref moment durant lequel il a pu être entendu, car le temps imaginaire porte déjà le sujet dans ses transformations

intimes et sa construction de réalité.

L'imaginaire radical nous situe donc à des niveaux différents dans notre relation au discours de la personne, en nous montrant que ce dernier n'est pas saisissable au-delà d'une ensidisation artificielle, illusoire et déjà erronée lorsqu'elle surgit en nous.

Par exemple, nous avons tous entendu une personne nous dire, au sein d'un accompagnement, qu'elle ne sait plus qui elle est, ni quelle est sa place au sein du monde.

Ces mots n'ont rien de nouveau dans leur fréquence d'apparition, et pourtant ! L'approche castoradienne nous montre bien qu'ils n'ont rien d'habituel. Leur signification est chaque fois nouvelle d'une personne à l'autre, mais aussi d'une personne à elle-même au travers de son propre temps imaginaire.

Dans une signification du *réel*, ils nous indiquent que la personne ressent une difficulté à organiser sa propre existence au travers d'une identité et d'une trajectoire existentielle. Elle ressent cela dans son propre corps, puisqu'elle a pu ensidiser cette pensée depuis son rapport au magma sensoriel duquel elle a extrait cette réalité signifiante. Nous pourrions même penser que son être-au-monde est troublé, diffracté dans des fragments épars qui peinent à se regrouper pour faire sens. Certes, cela est pensable, mais est-ce suffisant pour approcher la réalité de ce sujet qui souffre ? A-t-on dit grand-chose du faire-être qui nous confie son trouble ?

En creusant davantage, nous atteignons une signification du *rationnel*. Cette personne n'est pas n'importe quelle personne. C'est elle, et elle seulement. Alors pouvons-nous l'ensidiser : ici un adolescent aux prises avec les affres du *doldrum*, là une personne âgée dont la mémoire fragile l'empêche de s'inscrire dans un temps personnel unificateur. Peut-être même, ici, un sujet dont la dissociation psychotique empêche l'appareil psychique de forger une cohérence au sein du monde.

Tout ceci donne sens et permet de comprendre une fraction de ce qui est dit par ces mots. L'adolescent est égaré dans sa trajectoire de vie face aux incertitudes du futur, la personne âgée peine à penser l'actuel car le passé s'effrite jour après jour. La personne plongée dans une psychose ne parvient pas à savoir qui elle est, car son monde s'effiloche faute d'être cimenté par l'unification psychique.

Il est important de porter ce regard, mais encore une fois, a-t-il dit quelque chose de ces existences ou simplement de la manière dont nous les percevons au travers de nos représentations ?

Nous décrivons par ces termes, par cette vision, notre propre regard sur le monde et sur ceux qui l'habitent. Nous ne disons finalement rien d'eux mais tout de nous. Rien de leur trouble

profond mais tout de la manière dont notre personne pense et ressent ce trouble. Nous pensons dans un temps qui est celui de la détermination causale.

Le réel et le rationnel y sont inscrits, de même que nos propres mots. Nous peinons bien souvent à nous en défaire car c'est ce qui nous permet de penser. Cependant, la radicalité imaginaire nous rappelle que le sujet qui nous fait face dans la rencontre n'est pas réellement un être : c'est un faire-être, un à-être, un devenir existentiel constant. C'est un humain et, en cela, doit-il également être considéré dans un temps humain.

Par ce temps de l'imaginaire, nous pouvons peut-être approcher autre chose de cette personne. Une chose complexe à décrire car irréductible aux mots. Elle se laisse saisir plutôt que comprendre, esquisser plutôt que dire. Néanmoins, nous la ressentons tous dans ces rencontres cliniques et humaines. Nous la percevons fugacement quand cet adolescent nous montre à quel point il lui est difficile de se différencier des strates ensidiques qui l'entourent. Sa place familiale, ses aspirations, son statut au sein d'un *socius* anxigène, ses rêves et ses interrogations sur son propre corps ou celui des autres... tout ceci renvoie à des régionalités de sens qu'il cherche à isoler au sein du magma du monde qui le submerge en permanence. Ce n'est parfois pas sa faiblesse qui l'effraie mais sa puissance et l'incommensurable des possibilités qu'il ressent face à un réel qui devient moins solide à mesure que son imaginaire lui permet de le manipuler.



Nous la percevons également, de manière tout autant éphémère, quand cette personne âgée nous regarde et que nous voyons, dans ses yeux, le trouble de celle qui se noie dans un monde à la signification délitée par la démentification. Le magma semble alors se replier sur lui-même et se faire énigme pour celle qui tente de le scinder en unités de sens afin de se donner à penser un sens unitaire. Qui est-elle ? Quel est ce monde ? La voilà face à une énigme ensidique car son passé disparaît et ne lui laisse d'autres choix qu'un constant et anxigène travail de stabilisation des maelström de significations qui assaillent sa conscience.

Cependant, son identité est-elle le sens qu'elle se donne dans le monde ou l'à-être qui tente de se donner ce sens? Il y a, souvent, plus de création imaginaire dans la manière dont les personnes égarées cherchent à se saisir du monde que dans ce dont elles parviennent effectivement à se saisir ! Voilà peut-être quelque chose que nos mots peuvent lui dire lorsqu'elle ne sait plus qui elle est. Entendre que l'on est la personne qui cherche, et donc qu'il y a encore quelqu'un, *avant tout quelqu'un* pour chercher, rassure et humanise.

Cette psychose, enfin, qui est si particulière dans ses effets sur l'ensidisation du réel. Que nous dit-elle du faire-être ? Que nous dit-elle de la personne dans son temps propre ?

Nous ressentons quelque chose de sa création personnelle dans l'emploi qu'elle fait des mots. Lorsque ces derniers semblent arrachés à sa substance elle-même, lorsqu'elle semble nous les lancer comme des fragments de sa propre identité, elle nous dit beaucoup de son rapport intime à la réalité du monde !

Le mot-chose, le mot utilisé comme une forme du réel et non comme une signification de cette forme, est aussi un mot-identité et un mot-magma. C'est un mot imaginaire qui nous montre, justement par-delà le langage impuissant à décrire les ressentis d'un univers qui s'effondre, à quel point sa souffrance est grande et à quel point elle a besoin de l'espace intersubjectif pour se sentir apaisée et existante.

Voilà, peut-être, une partie du pouvoir des mots : ils ne disent pas à l'autre ce qu'il est, ils lui disent qu'il se fait en permanence dans sa quête d'être. Une quête jamais aboutie mais qu'importe ? En cela comme en beaucoup de choses, le voyage est plus important que la destination.

Le travail clinique n'est pas un travail d'être ou d'aide au pouvoir d'être, c'est un travail sur la puissance du devenir et sur la liberté du sujet qui cherche à s'en saisir.

Pour autant, ces trois exemples nous montrent bien le piège de la pensée ensidique. Nous pourrions croire qu'il s'agit de regards différents sur des sujets différents, mais ce serait là une erreur. Cette conception serait celle d'un temps causal et déterministe, plaçant chacun face à son histoire passée et actuelle.

Il nous faut faire l'effort de penser autrement, de nous inscrire dans un temps imaginaire dans lequel le passé n'a pas plus de sens que l'avenir. Il n'y a que le flux, la création incessante, les formes qui s'entremêlent et s'entretiennent à mesure qu'elles sont extraites des plis et replis du champ magmatique.

Ainsi, il y a de cet adolescent égaré dans cette personne âgée. Il y a de ce délire psychotique en chacun de nous, puisque la réalité elle-même n'est jamais qu'un délire suffisamment stable, aménagé et collectivement partagé pour être vivable par l'individu social !

L'éthique de l'imaginaire, à nos yeux, nous amène à considérer que nous sommes tous des personnes égarées et en quête de sens, dans un imaginaire indéterminé mais soutenu par une tenségrité²⁹ en perpétuel remaniement. Son enjeu n'est donc pas de déterminer qui est l'autre mais de trouver une façon de l'aider à se ressentir lui-même d'une manière apaisée dans son mode d'être-ainsi et d'être-au-monde. C'est une éthique du mot, une éthique d'un mot vu comme hapax imaginaire faisant-être à chaque instant de la rencontre.

Nous l'avions dit dès le début de cet article : la clinique dans laquelle cette éthique s'inscrit est à notre sens un espace et un lien autant qu'un mystère et un dévoilement.

Espace dans lequel chacun peut venir déposer les franges de ses réalités, pour les contempler d'une manière peut-être plus sereine au sein d'une contenance bienveillante. Il ne nous appartient pas de décrire ces franges mais de rendre possible leur surgissement pour que l'autre se les décrive à lui-même d'une manière qui ne peut être que la sienne et qui nous échappera toujours radicalement.

Lien, également, permettant à chacun d'exister simultanément dans une temporalité synchronistique plutôt que synchrone. C'est ici la difficulté du temps qui se fait jour, car il est extrêmement complexe de s'extraire de la causalité déterminante tant elle est inscrite dans nos modes de pensée et dans les mots qui les incarnent. Le glissement entre temps ensidique et temps imaginaire prend la forme d'instant fugaces et fragiles, d'échappées à une détermination qui toujours reprend rapidement ses droits. Ces occasions restent néanmoins précieuses car elles permettent, dans des occasions aussi rares que brèves, hapaxiques au sens de Jankélévitch, d'embrasser quelque chose d'une liberté d'indétermination.

Pour la personne accompagnée, cela peut être un *insight*, une fulgurance de signification qu'elle ne s'attendait pas à vivre. Pour nous, c'est le rappel nécessaire qu'elle ne se résume pas à qui elle est ou semble être : elle s'indétermine en permanence. Le lien clinique n'est donc pas une ancre dans la mer du réel mais une aide à la navigation dans des strates de réali-tés toujours mouvantes.

C'est le sens que prend le mystère, car nous ne serons jamais que les témoins de cette quête que l'autre mène au sein de l'infinité de ses mondes personnels. Dans cette obscurité, nous ne percevons que très peu de choses de lui : nous l'accompagnons dans ce qu'il se dévoile à lui-même et que nous ne saisissons jamais que fugacement et imparfaitement.

Le clinicien est un fanal et un phare sécurisant une personne aux prises avec ses ombres de réalité, et non un néon affadissant les ténèbres pour qu'elle s'y sente apaisée au prix d'une mutilation imaginaire.

Cette éthique de l'imaginaire, complexe et exigeante, peut donner l'impression qu'il n'y aurait rien à dire ou rien à penser du sujet accompagné, sinon qu'il n'y a précisément rien à dire et rien à en penser. Ce n'est pas le cas, loin s'en faut d'ailleurs ! Le titre de cet article le disait d'emblée : il est surtout question de la pensée des mots.

Si quelque chose est à réfléchir, en effet, ce sont précisément ces mots que nous utilisons dans l'espace de la rencontre.

Nous ne pouvons rien dire du sujet qui soit fondamentalement *vrai*, mais nous pouvons lui offrir une vérité d'accueil en faisant de nos mots des aides et des soutiens qui refusent de le déterminer et de limiter ce qu'il peut ou doit être.

Nous ne pouvons pas penser ce qu'il pense, mais nous pouvons toujours prendre garde à ce que nos représentations ne le limitent pas à son essence ou à ce que nous pensons en percevoir. Le sujet est existence, et en cela nos mots doivent prendre garde à la détermination qu'ils peuvent porter.

C'est une éthique du vibrant et non de la vibration³⁰, aussi doit-elle s'accompagner de mots qui vibrent et laissent vibrer l'imaginaire de l'autre. De fragments de sens visant avant tout la liberté du sujet au sein de son temps personnel et intime.

C'est finalement la réponse que nous pouvons apporter aux questions que nous nous posions au début de cet article : que sont les mots ? D'où provient leur capacité d'aider ?

Au sein de l'éthique de l'imaginaire, ils sont des fragments de réalité, des hapax venant dire quelque chose de la manière dont le sujet s'approprie le monde et lui donne sens à ses propres yeux.

Ils sont aussi des mises en garde pour les professionnels : ils déterminent, enferment et catégorisent par ensidisation. Ils doivent donc être pesés, soupesés, combattus parfois... pour rester des clefs qui ouvrent les serrures de l'existence plutôt que ne les verrouillent sur une essence sclérosante.

Cette capacité d'aide nous semble justement provenir de cela : fonder un accueil humanisant, rappeler à chaque instant le devenir et l'existence, la puissance et la création, afin de soutenir une pensée vivante et libre chez les sujets accompagnés.

Comment terminer cet article sans citer Paul Eluard qui, en une seule et sublime phrase surréaliste, en résume tout le sens et le message ?

Ce dernier nous disait, en effet, que « *La Terre est bleue comme une orange* ». A nous, cliniciens, humains, de veiller par nos mots à ce que cette Terre et les personnes qu'elle porte puissent toujours devenir ce qu'elles ne sont pas au sein de nos imaginaires, de crainte que la détermination de ce qu'elles sont ne les empêche un jour d'avoir un autre devenir.

1. Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris : PUF, 1957, p. 117.
2. Aristote, *Livre III*, Traduction de Cornelius Castoriadis in Castoriadis, C., *Domaines de l'homme*, Paris : Seuil, 1986, p.332.
3. *Ibid.*, p. 332.
4. L'expression « abstraction dans le sensible » est à comprendre ici dans le sens premier des mots. L'abstraction comme le fait d'extraire quelque chose, et le sensible en tant que somme des ressentis issus du contact sensoriel de l'Homme avec le monde qui l'entoure.
5. Castoriadis, C., *Fait et à faire*, Paris : Points, 2008, pp. 227-230.
6. La représentation du monde permise par l'*eidonon*, le « simulacre », serait une perception faussée, une réalité ne rendant qu'imparfaitement compte d'un Réel inaccessible, l'*eidos*.
7. Ce terme « radical » fait référence à la pensée de Marx, pour qui « être radical, c'est prendre les choses à leurs racines ».
8. Poirier, N., *Castoriadis : L'imaginaire radical*, Paris : PUF, 2004.
9. Provenir ou survenir suppose l'existence d'un objet qui provoque ou qui influence l'apparition d'un autre objet, tandis qu'advenir renvoie à un surgissement inédit et non nécessairement dépendant du passé.
10. Poirier, N., *Castoriadis : L'imaginaire radical*, Paris : PUF, 2004.
11. Cette vision du temps humain n'est pas très éloignée de celle de Sartre (pour qui l'existence précède l'essence), même si de profondes différences existent par ailleurs entre ces deux penseurs sur la question de l'imaginaire.
12. Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975.
13. *Ibid.*, p.65.
14. Une pensée qui n'est pas très éloignée de celle de Bergson, qui voyait dans le temps humain une durée qui n'avait que peu de choses à voir avec le temps des horloges, qui découpe le flux d'une manière artificielle.
15. Cantor, G., *Fondements d'une théorie générale des ensembles*. Leibzig : Teubner. Traduction par Milner in *Cahiers pour l'Analyse 10*. La formalisation, Paris : le Seuil, 1969.
16. Par exemple, un billet de banque de 10 euros et un billet de banque de 20 euros sont tous deux repérables comme billets de banque, face à tous les autres objets « non billets de banque », indépendamment de leur valeur imaginaire.
17. Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975, p.271.
18. *Ibid.* p.271.
19. Poirier, N., *Castoriadis : L'imaginaire radical*, Paris : PUF, 2004.
20. Terme latin signifiant, à peu de choses près, « puissance créatrice ».
21. Castoriadis, C. *Fait et à faire*, p.228, cité in Poirier, N., *Castoriadis : L'imaginaire radical*, Paris : PUF, 2004.
22. Cantor, G, *op. cit.*
23. Cela serait en effet comme considérer que décrire une langue équivaut à décrire ce qui constitue sa possibilité d'existence en tant que langue. Il y aurait donc confusion entre « produit » et « producteur ».
24. Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*, p.211.
28. Le dieu « juge » des églises apocalyptiques n'est pas le dieu « prescripteur » des églises adventistes par exemple.
29. La tenségrité est un terme d'architecture, désignant la faculté d'une structure à se stabiliser par le jeu des forces de tensions et de compression qui s'y répartissent et s'y équilibrent. Sa solidité ne dépend donc pas de la résistance de chaque élément mais de la manière dont ils sont agencés.
30. Pour un regard plus précis sur l'éthique de l'imaginaire au sens que lui donne l'auteur, voir [Bemben, L., *La poéthique de l'imaginaire*, Psymas.fr, juin 2019.](https://psymas.fr/2019/06/la-poethique-de-l-imaginaire/)

Pour citer cet article: Bemben, L., *Le mot, un fragment hapaxique de réalité? L'apport de la radicalité imaginaire de Castoriadis dans l'éthique clinique*, Psymas, mai 2020.

Pour le retrouver sur le site du collectif de recherche Psymas





<http://www.psymas.fr>