



**LE BATEAU
"IMAGINAIRE".
IMAGINAIRE ET
MÉMOIRE DANS LA
TRANSFORMATION
SOCIALE ET POLITIQUE**

Isabelle Delcroix
Yago Mellado

EL BARCO “IMAGINARIO”. IMAGINARIO Y MEMORIA EN LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA

Resumen: El artículo explora, a través del imaginario, las condiciones de posibilidad del cambio social y político. Tomando como punto de partida L'institution imaginaire de la société de Castoriadis, busca vías para defender la posibilidad de una novedad radical sin caer por ello en la idea de un imaginario trascendente, ni en la imposición de una voluntad individual. Para ello, aborda el imaginario social a partir del de la memoria. Se retoma la memoria entendida como escritura, tal y como la piensa Derrida a partir de los análisis de Freud y se descubre cómo memoria e imaginario pueden iluminarse mutuamente al convertirse en metáfora uno del otro. Entender el imaginario como memoria y la memoria como escritura permite concebir la acción humana como fundamentalmente creadora y colectiva. Al ser nuestra acción constitutiva de nuestra realidad, es posible entender la posibilidad que tenemos de instituir una realidad otra.

Palabras Claves: Imaginario social, transformación social, acción política, memoria, comunidad, libertad.

LE BATEAU “IMAGINAIRE”. IMAGINAIRE ET MÉMOIRE DANS LA TRANSFORMATION SOCIALE ET POLITIQUE

Résumé: Cet article explore, à travers l'imaginaire, les conditions de possibilité du changement social et politique. Prenant comme point de départ L'institution imaginaire de la société de Castoriadis, l'article cherche des voies pour défendre la possibilité d'une nouveauté radicale sans pour autant tomber dans l'idée d'un imaginaire transcendant, ni dans l'imposition d'une volonté individuelle. Pour ce faire, le fonctionnement de l'imaginaire social est travaillé à partir de celui de la mémoire. On reprend ainsi la mémoire comme écriture telle que Derrida la pense au départ des analyses de Freud, et on découvre comment mémoire et imaginaire peuvent s'éclairer en devenant métaphore l'un pour l'autre. Comprendre l'imaginaire comme mémoire et la mémoire comme écriture permet d'envisager l'action humaine comme fondamentalement créatrice et commune. Notre action étant constitutive de notre réalité, il est ainsi possible de comprendre comment nous avons la possibilité d'instituer une réalité autre.

Mots-clés: Imaginaire social, transformation sociale, action politique, mémoire, communauté, liberté.

Fecha de recepción: Enero de 2009

Fecha de revisión: Enero de 2009

Fecha de aceptación: Febrero de 2009

Isabelle Delcroix : Licenciée en philosophie à l'UCL (2003) et Certificat en Ethique économique et sociale (UCL, Chaire Hoover, 2004). Actuellement doctorante et assistante aux Facultés Universitaire Notre-Dame de la Paix (Namur, Belgique). Domaines de recherche et de compétence: philosophie contemporaine, phénoménologie, philosophie politique et sociale.

Correo electrónico: isabelle.delcroix@fundp.ac.be

Yago Mellado López: Es licenciado en Filosofía por la Université Catholique de Louvain y postgraduado en el IdEC/UPF sobre “Ciudadanía i immigració: la gestió de la diversitat cultural”. Trabaja dentro del dominio de la teoría política en torno a conceptos de diversidad cultural, cultura y política, interculturalidad.

Correo electrónico: ymellado@cidob.org

LE BATEAU "IMAGINAIRE". IMAGINAIRE ET MÉMOIRE DANS LA TRANSFORMATION SOCIALE ET POLITIQUE

No inútilmente

*Contemplo yo a mi vez la diferencia
Entre el hombre y su sueño de más vida,
La solidez gremial de la injusticia,
La candidez azul de las palabras.*

*No hemos llegado muy lejos, pues con
razón me dices
Que no son suficientes las palabras
Para hacernos más libres.
Te respondo
Que todavía no sabemos
Hasta cuando o hasta dónde
Puede llegar una palabra,
Quién la recogerá ni de qué boca
Con suficiente fe
Para darle su forma verdadera.*

*Haber llevado el fuego un solo instante
Razón nos da de la esperanza.*

*Pues más allá de nuestro sueño
Las palabras, que no nos pertenecen,
Se asocian como nubes
Que un día el viento precipita
Sobre la tierra
Para cambiar, no inútilmente, el mundo.*

José Ángel Valente, "El fulgor"

Pas inutilement

*Je contemple à mon tour la différence
Entre l'homme et son rêve de plus de vie,
La solidité corporative de l'injustice,
La candeur bleue des mots.*

*Nous ne sommes pas arrivés très loin,
puisque avec raison tu me dis
Que les mots ne suffisent pas
Pour nous rendre plus libres.
Je te réponds
Que nous ne savons pas encore
Jusqu'à quand ou jusqu'où
Peut un mot arriver,
Qui le reprendra ni de quelle bouche
Avec foi suffisante
Pour lui donner sa forme véritable.*

*Avoir porté le feu un seul instant
Nous donne raison pour l'espoir.*

*Parce qu'au-delà de notre rêve
Les mots, qui ne nous appartiennent pas,
S'associent comme de nuages
Qu'un jour le vent précipite
Sur la terre
Pour changer, pas inutilement, le monde.*

José Ángel Valente, "El fulgor"

1*

1. Cet article est apparu dans le livre collectif *Mythe et création 2: L'oeuvre, l'imaginaire, la société*, Ed. de l'Université de Savoie, 2007 (sous la direction de Sylvain Santi, Jean-Pol

INTRODUCTION

Comment penser un changement quant à l'orientation de sens de la communauté, mais sans que ce changement lui soit imposé? Comment modifier "l'esprit du temps" de la société, qui n'est autre que son imaginaire, sans que la forme de ce changement soit d'ores-et-déjà planifiée? En d'autres termes encore, comment penser la création au niveau collectif, comme une réelle cocréation et non comme le fruit d'une volonté individuelle? Telles sont les questions qui maintiendront le fil conducteur de notre recherche.

Dans le troisième chapitre de *L'institution imaginaire de la société*, intitulé "L'institution imaginaire: premier abord", Cornélius Castoriadis conçoit l'imaginaire comme un ensemble de *significations* sociales médiatisées par des symboles et mises en œuvre par des activités –individuelles ou collectives– ou dans des produits. Dans une telle perspective, la société ou communauté *peut* être appréhendée comme la mise en œuvre, dans ses pratiques (aller au cinéma, prendre un café, aller se balader au parc, prier, participer à une manifestation, suivre des cours de philosophie, fonder une association, partir en voyage...), de *représentations* sociales qui seraient comme l'*étouffe* de l'imaginaire. L'imaginaire serait ainsi ce qui donne forme à la communauté, et la communauté ce qui recourt à l'imaginaire. En d'autres termes, l'imaginaire serait l'ensemble des coutumes, traditions, pratiques, bref l'éventail des possibilités à la disposition de la communauté. Celle-ci prendrait ainsi sa forme, son mouvement, sa dynamique, en mettant en œuvre, en *répétant* des pratiques qui seraient d'ores et déjà inscrites et formeraient ainsi une gigantesque *mémoire* commune disponible pour tous. Autrement dit, recourir à l'imaginaire, c'est faire un choix parmi des options inscrites pour nous.

Mais...

...Est-ce vraiment cela, l'imaginaire? Une simple "boîte à significations sociales" qui seraient mises en œuvre à travers des pratiques sociales? Et quel est le statut de cette mise en œuvre? S'agit-il d'un simple *faire* ou d'un véritable *agir*, d'une répétition ou d'une création? Mais qu'est-ce exactement qu'une "signification sociale"? Est-ce la même chose qu'une *représentation* sociale? Et à partir de quand une signification imaginaire sociale devient-elle une "signification opérante".²

...Est-ce vraiment cela, la mémoire? Un gigantesque entrepôt d'informations diverses, depuis tout temps archivées, et qui ne connaîtraient jamais la moindre modification?

Madou et Laurent Van Eynde).

2.CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975, pág. 213.

...Est-ce vraiment cela, la communauté? La continuelle reprise de significations déjà inscrites? Par ailleurs, peut-on parler indifféremment de société et de communauté?

"Il n'y a pas d'articulation du social donnée une fois pour toutes, ni en surface, ni en profondeur, ni réellement, ni abstraitement; cette articulation [...] est chaque fois création de la société considérée. Et cette création est genèse ontologique, elle est position d'un eidos".³ Comme le suggère ici Castoriadis, on ne peut penser la société sans penser la possibilité de sa transformation. Le schéma hypothétique que nous venons d'esquisser nous enferme dans un cercle irréel, dans lequel nous serions incessamment en train de répéter les mêmes choses, où il n'y aurait ni société, ni histoire. Mais d'où vient cette transformation? Doit-on la comprendre comme une simple variation du même ou comme surgissement, nouveauté radicale? Par ailleurs, nous avons jusqu'ici parlé en termes de pratiques sociales, et non en termes d'agir politique: or n'est-ce pas ce dernier qui est en jeu dans le questionnement de départ qui justifie et guide notre recherche? Mais où situer la frontière entre le social et le politique?

Pour tenter de répondre à ces interrogations multiples, notre hypothèse est la suivante: il s'agira de déployer le sens d'une métaphore de l'imaginaire social comme mémoire. L'usage de la métaphore ne sera donc pas ici simplement didactique, il s'agira plutôt de réellement penser l'imaginaire social au départ de la mémoire. Ainsi, nous passerons tour à tour de la communauté comme imaginaire à l'imaginaire comme mémoire, et de la mémoire comme écriture à l'écriture comme action. Chacun de ces concepts permettra effectivement de mieux comprendre l'autre, sans qu'ils soient substituables pour autant. C'est donc dans le *jeu*, dans l'espace de leur rencontre que se dessinera, peu à peu, un imaginaire qui prend la forme d'une communauté agissante autonome, c'est-à-dire consciente qu'elle n'est autre que sa propre écriture.

Mais il est temps à présent d'interrompre notre introduction pour laisser place à notre analyse, et donc aussi à ces auteurs –Jacques Derrida, Cornélius Castoriadis, Hannah Arendt et Jean-Luc Nancy– dont la lecture a permis la "mise en mots" de notre intuition première.

1. LA SOCIÉTÉ COMME INSTITUTION IMAGINAIRE

Je ne suis pas seul(e) sur terre: le monde est d'emblée un monde que *nous* habitons: c'est ce dont Hannah Arendt témoigne lorsqu'elle souligne que "la pluralité est la loi de la terre"⁴; c'est ce que Jean-Luc Nancy déploie lorsqu'il évoque un "être-avec" irréductiblement premier: "l'être ne peut être qu'étant-les-uns-avec-les-

3. *Ibidem*, 270

4. ARENDT, H.: *La vie de l'esprit, I, La pensée*. Paris: PUF, 1981, pág. 34.

autres, circulant dans l'avec et comme l'avec de cette coexistence singulièrement plurielle"⁵; et c'est ce sur quoi Castoriadis se base pour penser, de manière élémentaire tout d'abord, ce qui nous pousse à "faire société". C'est sur l'approfondissement de cette dernière notion que nous nous attacherons dans un premier temps, pour en venir peu à peu à penser la teneur politique possible de cette société, qui s'exprime en termes de communauté chez Jean-Luc Nancy et de coaction chez Arendt.

Pour Castoriadis, notre "vivre ensemble" est plus ou moins organisé par des institutions telles que les lois, les traditions, les rites, le langage, la famille, les modes de productions, etc.

Parler de relations sociales n'a effectivement de sens que si ces relations sont d'ores-et-déjà institutionnalisées⁶, c'est-à-dire d'emblée insérées dans un réseau symbolique. Mais que recouvre exactement ce réseau symbolique?

Un réseau symbolique est un réseau socialement sanctionné, "où se combinent en proportions et en relations variables une composante fonctionnelle et une composante imaginaire"⁷. L'imaginaire est donc une composante intrinsèque du symbolique, qui lui-même peut être pensé comme le tissu des institutions. Institutions et imaginaire sont donc à penser ensemble. Mais jusqu'où?

Commençons tout d'abord par clarifier la notion de "symbolique". Pour le comprendre, trois dimensions sont à prendre en compte: une dimension "rationnelle-réelle": le symbolique est ce qui représente le réel; une dimension *d'imaginé* (ou "imaginaire effectif"): c'est le lien qui existe de manière plus ou moins déterminée, de manière plus ou moins rigide, entre le signifiant et le signifié, le symbole et la chose; et une composante imaginaire. Celle-ci est ce qui rend possible un "déplacement de sens, où des symboles déjà disponibles sont investis d'autres significations que leurs significations 'normales' ou 'canoniques'".⁸

Mais Castoriadis va plus loin. L'imaginaire ne se limite pas à être une composante du symbolique. Imaginaire et symbolique sont difficilement pensables l'un sans l'autre: l'imaginaire a besoin du symbolique "non seulement pour 's'exprimer', ce qui va de soi, mais pour 'exister', pour passer du virtuel à quoi que ce soit de plus"⁹; le symbolique présuppose la capacité imaginaire. Cependant, en-deçà de cette relation, il faut postuler, selon Castoriadis, un "imaginaire dernier ou radical comme racine

5. NANCY, J.: *Etre singulier pluriel*. Paris: Galilée, 1996, pág. 21.

6. En ce sens, les institutions ne représentent pas la forme d'une vie sociale qui en serait le contenu: les institutions *sont* la société, et donc les individus qui la constituent.

7. CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société*. *Op. cit.*, pág. 197.

8. *Ibidem*, pág. 190.

9. *Ibidem*.

commune de l’imaginaire effectif et du symbolique. C’est finalement la capacité élémentaire et irréductible d’évoquer une image”.¹⁰ Il y a donc préséance de l’imaginaire sur le symbolique –le réseau symbolique “par définition, renvoie à autre chose que le symbolisme–”¹¹ puisque celui-ci “suppose de poser entre deux termes un lien permanent de sorte que l’un ‘représente’ l’autre”¹², alors que l’imaginaire, contrairement au symbolique, n’est pas là pour *représenter autre chose*.

Si l’institution est tissée de symbolique, et si le symbolique renvoie plus profondément à l’imaginaire radical, on comprend dès lors que, pour Castoriadis, l’institution est *fondamentalement imaginaire*. Et c’est grâce à ce fond imaginaire, grâce à cet “imaginaire radical” que Castoriadis pense l’apparition de *nouvelles significations*, autrement dit de “la genèse du sens, [de] la production de nouveaux systèmes de signifiés et de signifiants”.¹³ Ces significations sont portées, véhiculées par le symbolisme, “mais cela ne veut pas dire qu’elles s’y réduisent, ni qu’elles en résultent de façon univoque, ni enfin qu’elles en sont déterminées”.¹⁴ En d’autres termes, le *sens* ne provient pas d’une simple recombinaison des signes; “il y a un sens qui ne peut jamais être donné indépendamment de *tout* signe, mais qui est autre chose que l’opposition des signes, et qui n’est lié forcément à *aucune structure signifiante particulière*”.¹⁵

Ce sont ces significations qui définissent “l’orientation spécifique”¹⁶ de chaque société. Ce sont donc vers elles que nous devons nous tourner si nous voulons comprendre les choix d’une société, et la question de leur émergence touche celle de la possibilité d’un changement dans “l’esprit du temps”. Mais...“L’historique n’existe chaque fois que dans une structuration portée par des significations dont la genèse nous échappe comme processus compréhensible, car elle relève de l’imaginaire radical”.¹⁷ Soulignons d’emblée que faire relever de la sorte la création sociale à un imaginaire radical laisse entière notre question de départ: dès le moment où la genèse du changement est mystérieuse, il semble difficile, voire même impossible, de penser une modification sociétale autonome, et donc décidée, qui ne soit pas pour autant l’imposition à tous d’un vouloir individuel.

Reprenons l’articulation que propose Castoriadis. Les institutions, tissées de symbolique qui lui-même se rapporte à des significations imaginaires sociales, s’élaborent à travers un va-et-vient d’*institué* et d’*instituant*.

10. *Ibidem*, pág. 191.

11. *Ibidem*, pág. 206.

12. *Ibidem*, pág. 191.

13. *Ibidem*, pág. 208.

14. *Ibidem*, págs. 206-207.

15. *Ibidem*, pág. 207.

16. *Ibidem*, pág. 219.

17. *Ibidem*, pág. 231.

D'une part, les institutions incarnent le "tenir ensemble" des sociétés; elles sont comme le "ciment" de la société qu'elles configurent, assurant ainsi sa continuité, l'inscrivant dans une durabilité: ce sont les institutions d'une société qui permettent effectivement de la reconnaître telle, d'en faire une unité de sens, autrement dit d'en faire une société distincte des autres. L'institution incarne ce qui instaure le système de valeur d'une société, ce qui est permis ou défendu, licite ou illicite, etc; autrement dit, c'est ce qui cadre nos actions (comprises ici au sens de "pratiques sociales"), voire même les formatent, les transformant alors en "faire" plus ou moins automatique. En ce sens les institutions semblent ne pouvoir être considérées que dans une perspective figée, comme ce qui perpétue de tout temps ce qui était: *institution rimerait dès lors avec répétition*. Or la répétition n'est autre que "la forme noble de la mémoire".¹⁸ Dans une telle perspective, l'analogie entre institutions et mémoire semble de fait assez évidente, au sens où les institutions seraient ce passé sur base duquel notre présent s'institue.

D'autre part, il y a une dimension instituante des institutions, "ce qui se donne dans et par l'histoire n'est pas séquence déterminée du déterminé, mais émergence de l'altérité radicale, création immanente, nouveauté non triviale. C'est cela que manifeste aussi bien l'existence d'une société *in toto* que l'apparition de nouvelles sociétés (de nouveaux types de sociétés) et l'autotransformation incessante de chaque société".¹⁹ *A priori*, cette dimension instituante semble beaucoup plus difficilement pensable en termes de mémoire. Nous allons pourtant voir, en accompagnant Derrida dans son analyse du psychisme freudien, qu'il n'en est rien.

2. LA MÉMOIRE VIVANTE : ENTRE RÉPÉTITION ET CRÉATION, LA DIFFÉRENCE

2.1 La mémoire comme trace mnésique

Dans Freud et la scène de l'écriture, Derrida reprend les grandes étapes de la recherche qu'a menée Freud sur la mémoire et la place occupée par celle-ci dans le système psychique.²⁰ La difficulté, pour penser la mémoire, est de penser

18. MERLEAU PONTY, M.: *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1978, pág. 96.

19. Les toutes premières réflexions que Freud livre sur la mémoire, élaborées dans *l'Esquisse* (1895), sont d'ordre neurobiologique. Suivent ensuite un modèle métapsychologique dans la *Traumdeutung* (1905), pour aboutir à une métaphore de la mémoire comme écriture dans *Notes sur le bloc magique* (1925), où la mémoire est représentée comme système psychique dans son ensemble, dans une *machine* d'écriture. Nous éviterons ici toute terminologie relevant des neurosciences, afin de simplifier au maximum les explications de Freud, et de centrer l'attention du lecteur sur la métaphore d'un imaginaire comme mémoire, plutôt que de le perdre dans les dédales de l'élaboration du psychisme freudien.

20. DERRIDA, J.: "Freud et la scène de l'écriture". In *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, pág. 298.

à la fois "la permanence de la trace" et "la virginité de la surface d'accueil".²¹ Freud va dans un premier temps penser le système psychique comme étant constitué de deux couches: l'une, celle de la perception, est simplement traversée par les stimuli extérieurs mais n'en retient rien; l'autre, qui serait celle de la mémoire, oppose une résistance aux stimuli reçus, et en garderait "ainsi la trace imprimée".²² De fait, pour qu'il y ait trace, que l'information soit retenue, elle doit rencontrer une opposition à son inscription: il n'y a pas d'inscription, d'écrit, de trace possible dans la perméabilité. C'est donc au sein du travail de forces que se crée le souvenir, c'est-à-dire la trace mnésique, qui n'est autre qu'un frayage.

Si l'explication de Freud s'arrêtait là, c'est-à-dire si la mémoire correspondait à l'ensemble des traces mnésiques inscrites dans l'inconscient, nous pourrions penser l'imaginaire comme un simple mais gigantesque recueil de traditions. N'est présent ici que le caractère institué de l'institution, sa pérennité: les traces inscrites sont durables, et se perpétuent dans la répétition. La métaphore virerait alors en analogie, s'il n'y avait toutefois l'idée de résistance, qui nous ouvre à une compréhension nouvelle en donnant un caractère positif à la matérialité de l'institué. De fait, si l'on envisage généralement son caractère rigide et lourd comme ce qui s'oppose à l'inscription de nouvelles informations, nous apprenons ici que c'est justement cette résistance qui, paradoxalement, permet l'inscription.

Une difficulté reste cependant latente: une telle conception de la mémoire ne tient pas compte de la dimension *instituyente* de l'imaginaire, celle de la création, de l'émergence de nouvelles significations.

Mais Freud va poursuivre son explication car "la trace comme mémoire n'est pas un frayage pur qu'on pourrait toujours récupérer comme présence simple, c'est la différence insaisissable et invisible entre les frayages [...] la différence dans le travail des forces".²³ Et c'est dans ce travail des forces, c'est-à-dire selon nous dans l'approfondissement conceptuel de la notion d'opposition déjà évoquée, que se trouve la clé d'une mémoire qui se produit comme différence dans la répétition.

2.2 La mémoire comme frayage

Une troisième couche, sans laquelle le système psychique est inconcevable, est restée jusqu'ici impensée: celle de la conscience. Se dessine alors le système P.Csce (Perception-Conscience), qui regroupe la conscience et la couche de réception. La conscience, comme la couche de perception immédiate, ne peut retenir de manière durable la trace des stimuli, sous peine d'être saturée: dans

21. *Ibidem*, pág. 299.

22. *Ibidem*.

23. FREUD, S.: *Lettre à Fliess, lettre 39, l.-l.-96*, cité dans DERRIDA, "Freud et la scène de l'écriture", in *L'écriture et la différence, ibidem*, pág. 329.

la mesure où elle doit toujours être apte à recevoir les informations qui ne cessent d'affleurer de l'extérieur, les retenir aboutirait, à un moment donné, à ne plus pouvoir en recevoir de nouvelles. Mais dès lors, comment les sensations peuvent-elles être conscientes? Autrement dit, comment penser une rétention dans la conscience qui n'occupe pas d'espace? Emerge alors l'hypothèse de la temporalité.

Reprenons Freud: "j'ai ajouté la remarque que le phénomène inexplicable de la conscience surgissait dans le système de la perception à la place des traces durables".²⁴ Que signifie, dans cette affirmation, le "à la place de"? Nous tâcherons de montrer, au cours des lignes qui suivent, qu'il s'agit de présenter la conscience comme ce qui n'est autre que l'articulation du temps et de l'espace nécessaires à l'inscription de la trace, c'est-à-dire d'une conscience qui, paradoxalement, ne peut être sans mémoire. Bref, nous parlerons d'une conscience comme différence, différence qui n'est autre que "l'articulation de l'espace et du temps".²⁵

Cet "à la place de" doit être compris comme le surgissement de la conscience dans la perception pendant que la trace est *en train de s'inscrire*, c'est-à-dire dans le *temps* nécessaire à l'inscription de la trace qui n'est pas encore effective. Ce temps n'est autre que celui de la résistance que l'inconscient exerce à l'égard de la rétention de l'impression.

L'inconscient oppose une résistance au frayage, c'est-à-dire à l'inscription en lui des stimuli qui viennent de l'extérieur. Pour que cette inscription s'effectue –c'est-à-dire pour qu'il y ait trace dans l'inconscient– les stimuli doivent se frayer un passage à travers l'inconscient. Ce frayage doit simultanément s'entendre comme répétition et différence. Comme répétition tout d'abord²⁶: ce frayage s'effectue dans –etdoncest– une répétition, puisque la résistance de l'inconscient équivaut à une insistance des stimuli. Notons qu'il y a répétition dès la première fois: "dans la première fois du contact entre deux forces, la répétition a commencé".

Comme différence ensuite: l'inconscient n'étant rien d'autre qu'une gigantesque carte de frayages, une immense carte de traces, la nouvelle trace, pour pouvoir s'inscrire, doit se distinguer; "la différence entre les frayages, telle est la véritable origine de la mémoire et donc du psychisme. Seule la différence libère la 'préférence de la voie'". Effectivement, il n'y aurait sinon aucune nouvelle inscription possible; la mémoire serait "paralysée". Cette inscription doit donc "s'ouvrir une nouvelle voie" à travers l'inconscient, à travers un ensemble de voies déjà tracées. Pour mieux comprendre cette idée, nous pouvons penser à de l'eau qui coule sur une pierre. Au fil du temps, au fil de l'eau, des traces vont finir par

24.DERRIDA, J.: "Freud et la scène de l'écriture", in *L'écriture et la différence*, Op. cit., págs. 324-325.

25.Est à entendre d'un point de vue logique et non chronologique.

26.*Ibidem*, pág. 299.

s'inscrire dans la pierre. Il y aura des traces qui vont se renforcer, autrement dit des sillons que l'eau continue à emprunter, des traces dont elle raffermir et en même temps modifie la profondeur. Mais il y aura également toujours de nouveaux sillons qui vont apparaître, et dont la manifestation exigera l'instauration d'une nouvelle différence puisqu'elle devra d'emblée s'inscrire comme "autre" dans un ensemble de sillons déjà présents.

Avant de poursuivre, précisons encore que la différence est également à entendre *au sein même de la répétition*, comme répétition. L'idée est la suivante: chaque retour n'est pas à penser comme retour mais comme nouvel aller. Il s'agit d'ancrer le chemin chaque fois, à chaque fois une nouvelle fois, *nouvelle* fois qui est pourtant *répétition*: on revient à la même chose, mais en même temps il n'est pas possible de revenir à la même chose et de faire un parcours identique. Cette idée peut se concrétiser à travers l'analogie entre un souvenir et une photographie. Chaque répétition serait alors une nouvelle photographie qui viendrait s'ajouter à/ sur la photographie précédente.

De cette juxtaposition naîtrait une nouvelle image, image qui ne serait ni la fusion des différentes photographies ni leur superposition mais correspondrait plutôt au résultat de leur *soustraction*, en calcul, "faire une soustraction", n'est-ce d'ailleurs pas "faire une différence"? Cette nouvelle image serait alors le souvenir disponible. Or –et nous arrivons là à la limite de notre analogie photographique– il n'est pas possible, dans le système esquissé par Freud, d'accéder à cette dernière image sans en ajouter de nouvelle, qui correspond au trajet (le retour qui est un nouvel aller; la répétition qui n'est autre que différence) que nous faisons pour y accéder.

La notion de frayage est donc assez complexe. Il faut entendre dans ce concept deux moments qu'il nous faut distinguer pour la didactique de l'explication, mais qui sont à penser ensemble.

Dans l'idée de frayage, il y a, d'une part, la trace comme espace, c'est-à-dire la trace comme étant ce qui s'inscrit, ce qui est écrit, ce qui "laisse une trace": c'est la quantité, ou encore la trace mnésique.

Cette trace, qui rejoint d'autres traces déjà inscrites, participe à un ensemble, la "carte de frayages".²⁷ D'autre part, il y a la trace comme temps, c'est-à-dire ce qui s'écrit, ce qui est "en train de se s'écrire": c'est la qualité, ce qui s'écrit à la place des traces durables. Approfondissons ce second aspect. Derrida écrit: "les traces ne produisent donc l'espace de leur inscription qu'en se donnant la période de leur effacement".²⁸ Qu'est-ce à dire? Pour quoi parler en termes de "période"?

27. *Ibidem*, 305.

28. *Ibidem*, 334.

Lorsqu'il y a résistance, et donc répétition, il n'y a pas encore d'inscription nouvelle. Il s'agit bien d'une "période, mais celle-ci est sans qualité ou pour ainsi dire monotone".²⁹

Ce qui revient à dire que ce temps... n'en est pas encore un. Fermé en lui-même, il ne "passe" pas. Pour qu'il y ait temps, il doit être perçu comme tel par la conscience, or cette perception ne peut s'effectuer que par le biais d'une discontinuité, une rupture de la monotonie, qui n'est autre qu'une différence entre deux frayages. Ce que la conscience retient, c'est donc "le temps de l'espace de la trace". Derrida peut donc écrire: "ici les différences, les intervalles, la discontinuité sont enregistrés, 'appropriés' sans leur support quantitatif".³⁰ La temporalité du psychisme freudien est donc discontinuité, il n'y a de temps que dans l'éclosion. Cependant, si la conscience ne retient que la discontinuité, celle-ci ne peut se définir comme telle sans le fond de la monotonie. En d'autres termes, le temps approprié par la conscience est celui de l'opposition (ce que la conscience s'approprie, c'est le temps nécessaire à l'inscription de la trace), mais il n'y a de temps pour la conscience que parce qu'il y a discontinuité, que parce qu'à un moment donné la conscience s'éteint, une conscience qui serait présence continue à elle-même ne pourrait effectivement être en tant que telle; "L' 'origine de notre représentation du temps' est attribuée à cette 'non-excitabilité périodique' et à cette 'discontinuité dans le travail de P.Csce'".³¹ Et c'est en ce sens que la conscience est articulation de l'espace (elle s'inscrit à la place des traces durables) et du temps (elle s'approprie la durée de la répétition), qu'elle est cette périodicité qui est différence.

Nous pouvons à présent comprendre en quoi le temps que la conscience s'approprie est celui qui correspond à la période du travail des forces, période qui se définit dans l'alternance qui naît de la discontinuité, dans un autre qui ne peut se présenter comme tel que par le même. Les informations qui ne sont pas transmises correspondent à la trace une fois qu'elle est écrite.³² Paradoxalement, ce n'est donc que parce qu'il y a inscription dans l'inconscient qu'il peut y avoir conscience, ce qui revient à affirmer que la conscience ne peut s'incarner comme telle que via son absence.

Cette conception de la temporalité montre le paradoxe d'une situation dans laquelle le temps vécu, censé être immédiatement présent à la conscience, exige un retard, nécessite la mémoire pour être conscientisé; autrement dit, il n'y a, selon Freud, de conscience qu'*après coup* (*nachträglich*): "que le temps en

29.FREUD, S.: *Lettre à Fliess. Lettre 39, I.-I.-96*. Cité dans *ibidem*, pág. 305.

30.*ibidem*, pág. 305.

31.*ibidem*, pág. 334.

32.Nous ne sommes donc plus ici dans un mouvement extérieur-intérieur (de la perception vers l'inconscient) mais intérieur-extérieur (de l'inconscient vers le système P.Csce).

général ne soit pas originaire mais reconstitué, qu'il ne soit pas la forme absolue, pleinement vivante et constituante de l'expérience, qu'il n'y ait pas de pureté du présent vivant, tel est le thème, formidable pour l'histoire de la métaphysique, que Freud nous appelle à penser".³³

À présent que nous situons mieux la mémoire freudienne, revenons à ce qui pose pour nous question: l'imaginaire. La mémoire que nous avons esquissée permet-elle véritablement de penser à nouveau frais le concept d'imaginaire? Et, tout d'abord, la notion de mémoire n'en simplifie-t-elle pas trop la complexité?

3. UN IMAGINAIRE COMME MÉMOIRE "EN TRAIN DE S'ÉCRIRE"

Dans le système que pense Freud, le seul "lieu" où l'imaginaire radical serait envisageable serait l'inconscient. C'est effectivement là qu'il peut y avoir "glissement de sens", création de nouvelles significations. L'écriture psychique se révèle être, en effet, sans code fixe: il n'y a pas, pour un signifié déterminé, de signifiant qui soit définitif: une production de signifiant se réalise dans l'expérience inconsciente. En ce qui concerne le rêve par exemple, même s'il utilise des frayages anciens, il opérera toujours de nouvelles connexions entre les signifiants, faisant donc de ceux-ci des signifiants tout à fait singuliers: "le rêveur invente sa propre grammaire".³⁴ Mais, comme nous l'avons compris au point précédent, le texte n'est pas le système. La mémoire n'est pas une mémoire comme simple trace mnésique, pour la simple raison que la mémoire, pour Freud, n'est pas pensable en dehors de ses relations avec la perception et la conscience. Il affirme d'ailleurs: "la nouveauté essentielle de ma théorie, c'est donc l'affirmation que la mémoire n'est pas présente une seule et simple fois mais se répète, qu'elle est consignée en différentes sortes de signes..."³⁵; signes qui ne sont autres que les trois couches ou strates précédemment évoquées de la perception, de l'inconscient et de la conscience. Le texte psychique ne livre donc pas la mémoire, mais seulement une composante de celle-ci.

C'est en 1925, dans *Notes sur le bloc magique*, que Freud présente avec le plus de précision cette conception d'une mémoire comme système, à l'aide d'une mémoire pensée comme machine d'écriture. Le système est composé de deux parties: une épaisse tablette de cire (inconscient), recouverte d'une feuille elle-même double (système PCsce): la première feuille, qui est en contact avec la tablette de cire, est une mince couche de cire transparente; et la seconde, qui repose sur la première, est en celluloïd et donc transparente également. On écrit à l'aide d'une pointe de stylet sur le celluloïd, celui-ci ne retenant que ce qui en fait s'inscrit dans la tablette de cire par l'intermédiaire de la feuille de cire. "Si l'on enlève de la tablette de cire toute la feuille de couverture –celluloïd et papier de

33. *Ibidem*, pág. 314.

34. *Ibidem*, pág. 310.

35. FREUD, S.: *Lettre à Fliess. Lettre 39, l.-l.-96*. Cité dans *ibidem*, pág. 306.

cire– l’écrit s’efface, et [...] ne se reconstitue plus par la suite. Mais il est facile de constater que la trace durable de l’écrit se maintient sur la tablette de cire et reste lisible dans un éclairage approprié”.³⁶ Dans le bloc magique, la double exigence d’une surface d’accueil toujours vierge et de traces durablement inscrites est donc maintenue, ce qui ne peut être le cas si nous pensons à une feuille de papier ou à une ardoise.

Dans ce système, c’est donc la tablette de cire qui retient la trace et permet l’écriture, et non le système P.Csce. Et ce qui s’inscrit dans le système P.Csce ne survient qu’en retour de l’inscription qui s’est constituée dans la tablette: “la pointe presse, aux endroits qu’elle touche, la surface inférieure du papier de cire sur la tablette de cire et ces sillons deviennent visibles comme une sombre écriture à la surface du celluloïd autrement uni gris-blanc”.³⁷ Ce qui permet de comprendre l’idée d’une conscience, d’une écriture visible qui ne surgit qu’après coup, sur base des traces (écriture illisible) inscrites dans la tablette: “l’écriture supplée la perception avant même que celle-ci ne s’apparaisse à elle-même. La ‘mémoire’ ou l’écriture sont l’ouverture de cet apparaître lui-même. Le perçu ne se donne à lire qu’au passé, au-dessous de la perception et après elle”.³⁸

La conséquence de cette conception de la mémoire comme *système*, comme *opération* est que, dès lors, toute *nécessité* d’un imaginaire transcendant s’effondre. En effet, dans cette perspective, le texte psychique, bien qu’individuel, ne s’élabore pas à partir de rien: dès le moment où il est compris comme système, il est à entendre dans son rapport au système perceptif, et donc à l’extérieur, à l’altérité au sens large. En outre, l’inconscient étant constitué des frayages multiples, tout nouveau frayage s’inscrit en composant avec d’autres: le nouveau frayage, s’il génère une reconfiguration, se constitue donc également dans ce rapport aux frayages anciens. Ainsi, le rêve par exemple, même s’il ne se laisse lire par aucun code, même s’il crée de nouveaux signifiants, suit des “frayages anciens”, s’élabore toujours au départ d’ “une masse d’éléments codifiés au cours d’une histoire individuelle ou collective”.³⁹ Deux éléments peuvent ici être mis en évidence : il y a d’une part le caractère *collectif* de toute écriture individuelle, et d’autre part l’importance, pour la création, du rapport avec l’institué.

De fait, que le texte psychique soit individuel (dans l’individu) n’entre pas en contradiction avec le fait qu’il soit également le fruit d’une écriture collective. L’opération, qui est celle réalisée par la machine d’écriture, demande, dans sa maintenance, plusieurs mains: “une machine à deux mains, une multiplicité d’instances ou d’origines, n’est-ce pas le rapport à l’autre et la temporalité

36. *Ibidem*, p. 332-333.

37. *Ibidem*, p. 330.

38. DERRIDA, J.: “Freud et la scène de l’écriture”, in *L’écriture et la différence*. *Op. cit.*, p. 332.

39. *Ibidem*, p. 310.

originaires de l'écriture, sa complication 'primaire': espacement, différence et effacement originaires de l'origine simple, polémique dès le seuil de ce qu'on s'obstine à appeler la perception?"⁴⁰ Ce que souligne ici Derrida, c'est l'inévitable altérité présente dans toute singularité: la perception elle-même porte déjà l'empreinte de la communauté; "Il faut être plusieurs pour écrire et déjà pour 'percevoir'".⁴¹

Il y a donc de la communauté dans cette écriture psychique de prime abord purement individuelle, et non seulement parce que toute écriture est d'ores-et-déjà adressée, mais parce, d'emblée, elle nécessite l'autre (comme extérieur) pour pouvoir s'écrire, dans l'opération même qui constitue sa rédaction. Derrida nous offre donc, à travers sa lecture de Freud, la description d'une écriture collective qui est une écriture comme espacement, appel à une communauté comme écriture. Mais...de quel type de communauté est-il exactement question? Derrida développant très peu ce point, nous nous risquons à évoquer ici l'idée d'un imaginaire, d'une mémoire, d'une écriture qui sont de l'ordre de l'être-avec. Se profiler dès lors une communauté d'*êtres singuliers pluriels* telle que la déploie Jean-Luc Nancy. Selon lui, "vouloir dire 'nous' cela n'a rien de sentimental, rien de familial ni de 'communautariste'. C'est l'existence qui réclame son dû, ou sa condition: la co-existence".⁴² La modalité de cette co-existence est celle d'un *entre-deux* qui se pense à travers le paradigme du toucher, toucher qui est à la fois contact et rupture, qui n'est que dans cet espace qui seul peut nous rapprocher: "tout l'étant touche à tout l'étant, mais la loi du toucher, c'est la séparation, et plus encore, c'est l'hétérogénéité des surfaces qui se touchent".⁴³ C'est donc de la communauté comme lien à tout autre (qu'il soit homme, animal ou végétal) dont Nancy nous entretient. Mais cette écriture *collective* n'est pas nécessairement une écriture *commune*; la communauté telle Nancy la dessine n'est pas *nécessairement* politique, nous y reviendrons plus amplement dans la suite de notre analyse.

Avant d'interroger l'importance du caractère "institué" dans la formation du psychisme, nous nous devons de préciser le statut de ce caractère collectif de l'écriture au sein de notre métaphore. Pour rappel, notre métaphore est celle qui pense l'imaginaire *social* au départ d'une mémoire, pensée comme *système* psychique. En ce sens, le système psychique est une métaphore de l'imaginaire social. Mais nous devons insister sur le fait qu'il ne s'agit *pas* ici de penser le social comme *dérivant* de la psyché individuelle, démarche qui serait d'ailleurs fortement récusée par Castoriadis.

Distinguant l'*imagination* de l'*imaginaire social*, chacune étant une facette de l'imaginaire radical, l'une individuelle, l'autre collective, Castoriadis refuse cependant explicitement la réduction de l'imaginaire social à l'imaginaire

40. *Ibidem*, pág. 334.

41. *Ibidem*.

42. NANCY, J.: *Etre singulier pluriel*. *Op. cit.*, pág. 62.

43. *Ibidem*, pág. 23.

individuel. Autrement dit, bien que tous deux soient à comprendre dans la même dynamique *événementiale*⁴⁴, Castoriadis conteste un imaginaire social qui serait le fruit d'une création individuelle: "il est incontestable qu'une signification imaginaire doit trouver ses points d'appui dans l'inconscient des individus; mais cette condition n'est pas suffisante, et l'on peut même se demander légitimement si elle est condition plutôt que résultat".⁴⁵ Qui plus est, "ce que l'individu peut produire, c'est des phantasmes privés, non pas des institutions".⁴⁶

Ce qui nous intéresse, c'est de comprendre le psychisme, et donc la mémoire, comme imaginaire social, et non de déduire l'imaginaire social de la psyché individuelle. Et c'est justement parce que la mémoire est présentée comme une articulation particulière de l'individuel et du collectif que notre métaphore peut rester pertinente. Car elle nous semble déjouer l'aporie énoncée par Castoriadis: toute tentative de dérivation exhaustive des significations sociales à partir de la psyché individuelle paraît vouée à l'échec car méconnaissant l'impossibilité d'isoler cette psyché d'un continuum social qui ne peut exister s'il n'est toujours déjà institué".⁴⁷ De fait, penser la création sociale au départ du "fonctionnement" d'une mémoire qui est "machine d'écriture" nous amène à affirmer une imagination individuelle toujours d'ores-et-déjà collective. L'argumentation semble devenir tautologique, et c'est normal: nous ne pouvons briser le cercle qu'en faisant intervenir les notions d'action et de liberté, notions qui ne sont pas abordées dans le texte de Derrida. Contentons-nous ici d'indiquer que, si la psyché individuelle est saisie comme toujours-déjà collective, notre métaphore ouvre donc à un dépassement de la césure entre individu et collectivité, invite à penser autrement le rapport un-tous: "de fait, et en général, une singularité est indissociable d'une pluralité".⁴⁸

Venons-en à présent à la question de l'institué, qui fait surface dans le rapport aux "frayages anciens". Ceux-ci évoquent pour nous tout ce qui est d'ores-et-déjà là, qui est à la fois ce qui est reconfiguré lorsqu'il y a apparition d'un frayage nouveau et ce par rapport à quoi celui-ci doit se situer tout en étant ce sur quoi il prend appui. De fait, la carte de frayages interdit de penser la mémoire comme une page blanche: d'emblée, on est toujours situé dans un réseau de connexions avec des itinéraires (frayages) différents. Chaque nouveau frayage représente ainsi une connexion différente, qui reconfigure la carte des frayages. Une telle scène évoque pour nous la manière dont Castoriadis se représente le social -ou l'imaginaire- tel "un magma, et même comme un magma de magmas -par quoi j'entends non pas le chaos, mais le mode d'organisation d'une diversité non ensemblistable".⁴⁹

44.ROMANO, C.: *L'événement et le monde*. Paris: PUF, 1998.

45.CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société*. Op. cit., p. 217.

46.*Ibidem*.

47.*Ibidem*., pág. 218-219.

48.NANCY, J.:*Etre singulier pluriel*. Op. cit., pág. 52.

49.CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société*. Op cit., pág. 273.

L'imaginaire castoriadien, à l'image de la mémoire freudienne, n'est donc ni clôt (des significations nouvelles peuvent toujours advenir, de nouveaux frayages peuvent s'inscrire), ni uniforme (imaginaire comme carte de frayages), et encore moins structuré: bien que le magma ne soit pas chaos, il n'est cependant pas déterminé par une structure "figée". Pour mieux saisir cette dernière idée, adressons-nous une fois supplémentaire à Derrida, mais cette fois à travers le texte *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*.

Selon Derrida, dans une structure, le centre, unique par définition, est "le point de présence", "l'origine fixe" qui en neutralise la "structuralité". Autrement dit, alors même qu'il a toujours été pensé comme ce qui rend le jeu possible (dans une métaphysique classique, le centre est justement ce qui permet le jeu à l'intérieur de la structure), il faut reconnaître que le centre limite le *jeu*. De fait, alors que le jeu est répétitions, substitutions, transformations, le centre, qui incarne la métaphysique de la présence, est un point où la substitution n'est plus possible: il est "cela même qui, commandant la structure, échappe à la structuralité".⁵⁰

Il faut dès lors passer à un autre type de structure, une structure où le centre n'est plus hors jeu de par sa position de maîtrise du jeu, mais entre dans ce jeu, devenant alors un non-lieu. Cela ouvre à un système qui peut très bien être pensé comme le magma au sens castoriadien, qui laisse libre champ au jeu, au "mouvement du jeu, permis par le manque, l'absence de centre ou d'origine, est le mouvement de la *supplémentarité*. On ne peut déterminer le centre et épuiser la totalisation parce que le signe qui remplace le centre, qui le *supplée*, qui en tient lieu en son absence, ce signe s'ajoute, vient en sus, en *supplément*. Le mouvement de la signification ajoute quelque chose, ce qui fait qu'il y a toujours plus".⁵¹

Ce que la mémoire révèle de l'imaginaire, c'est donc que *le surgissement de significations nouvelles n'implique pas une origine transcendante* (un centre). Ce qui est premier, c'est la répétition, le jeu. Ainsi, "ce que nous décrivons ici comme travail de l'écriture efface la différence transcendantale entre origine du monde et être dans-le-monde".⁵² Il semblerait que la mémoire ne nous laisse par conséquent pas le choix: l'imaginaire ne peut être conçu que comme une dynamique entre institué et instituant, sans qu'une dimension ne prime sur l'autre.

Une difficulté reste cependant à résoudre: la différence qui va de pair avec la répétition suffit-elle à penser la nouveauté, cette idée de création radicale chez Castoriadis qui est "émergence d'un nouvel eidos?"

50. *Ibidem*, pág. 423.

51. DERRIDA, J.: "Freud et la scène de l'écriture", in *L'écriture et la différence*. *Op. cit.*, pág. 315.

52. CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société*. *Op. cit.*, pág. 288.

Nous avons vu, avec Castoriadis, que l’imaginaire comme institution est à penser dans l’articulation des dimensions instituante et instituée. En d’autres termes, on ne crée jamais à partir de rien, sans que cela n’empêche l’émergence d’une nouveauté radicale.

Nous sommes toujours d’ores et déjà inscrits dans une société, nous sommes imbibés de ses règles, rites, lois, traditions, modèles. Nous ne pouvons donc créer que dans et au départ de ce qui est: il y a toujours une continuité avec le passé. Mais il y a plus, chez Castoriadis, qu’une reprise de l’héritage qui serait toujours singulière: il y a création, c’est-à-dire nouveauté radicale et non simple modification, variation autour d’un même thème. La logique de différence dans la répétition qui fait la substance de la mémoire freudienne permet-elle de penser cette nouveauté qui est surgissement? Ne s’agit-il pas plutôt d’une simple variation sur le même thème?

Contrairement à ce qu’une compréhension superficielle pourrait laisser penser, dire que la mémoire freudienne semble plutôt s’inscrire dans une histoire qui surgit à travers la répétition ne l’éloigne pas de la pensée instituante de Castoriadis: la mémoire freudienne qui est répétition est une différence qui est simultanément variation et nouveauté. Elle se pense comme *variation* dans la répétition nécessaire à l’inscription du frayage, et comme *nouveauté* dans la mesure où le frayage qui s’inscrit est un frayage radicalement *autre*, sans quoi il ne pourrait prendre place dans la carte des frayages, sans quoi il n’y aurait de différence entre les frayages. Nous pouvons même aller plus loin: la répétition même est nouveauté, au sens où c’est elle qui a pouvoir de frayage, c’est elle qui fraie un chemin, qui crée une ouverture, et donc une nouveauté.

Dès lors, nous pouvons peut-être nous risquer à esquisser un rapprochement entre le temps derridien de la différence et la temporalité castoriadienne. Pour Castoriadis en effet, “le schème ‘pur’ du temps est le schème de l’altération essentielle d’une figure, le schème qui présentifie l’éclatement et la suppression d’une figure par l’émergence d’une (autre) figure”. Il s’agit donc, chez Derrida comme chez Castoriadis, d’une même temporalité de la discontinuité, de la différence qui est pur “autrement”. Mais semblable comparaison exige une analyse en profondeur, qui déborderait le cadre de cet article. Nous nous contraindrons donc ici à en suggérer la possibilité.

Toutefois, une nouveauté radicale qui serait le fruit d’une *initiative* est difficile, voire même impossible à penser au départ du psychisme freudien tel que le présente le texte de Derrida. Dès lors, comment notre métaphore pourrait-elle nous aider à penser la possibilité et la modalité d’un changement sociétal? Tel sera l’objet des points de réflexion qui suivent.

4. L'ALIÉNATION IMAGINAIRE DE LA SOCIÉTÉ

Penser l'imaginaire comme mémoire et la mémoire comme système revient à affirmer que l'imaginaire n'est qu'en tant qu'il est *en train de se faire* –de s'écrire: "nous ne sommes écrits qu'en écrivant".⁵³ L'imaginaire serait donc une écriture constante, incessante: lorsqu'elle s'arrête, elle crée aussi de l'imaginaire– elle crée un temps, celui du silence.

Il est temps à présent de mieux cerner les traits de ce "faire", de cet "écrire", afin de saisir comment s'écrit l'imaginaire, et dès lors être en mesure de l'écrire tel que nous le désirons.

Cédons la parole à Castoriadis: "l'essentiel de la création n'est pas 'découverte', mais constitution du nouveau [...] sur le plan social, qui est ici notre intérêt central, l'émergence de nouvelles institutions et de nouvelles façons de vivre, n'est pas non plus une 'découverte', c'est une constitution active".⁵⁴ Et cette "constitution active", c'est celle des "individus" qui "composent"⁵⁵ la société.

C'est donc à travers la *praxis*, ce faire qui n'est pas un reproduire mais bien un agir créateur de significations nouvelles, que la société est toujours déjà "en train de se faire". Mais quelle est la nature exacte de cette *praxis*? Comment entendre le caractère "social" de celle-ci? S'agit-il de *coaction*⁵⁶ au sens arendtien du terme, autrement dit d'un faire qui n'est pas simplement l'expression d'une pratique sociale, mais bien la manifestation d'un véritable *agir politique*? Ces questions marquent le tournant politique de notre analyse.

Si c'est la *praxis* des hommes qui constituent leur société et donc les institutions qui la composent, ils sont par là même à la racine du changement sociétal. Dès lors, "comment et pourquoi le système symbolique des institutions parvient-il à s'autonomiser? Comment et pourquoi la structure institutionnelle, aussitôt posée, devient-elle un facteur auquel la vie effective de la société est subordonnée et comme asservie?".⁵⁷ Selon Castoriadis, il y a aliénation lorsque la société "ne reconnaît pas dans l'imaginaire des institutions son propre produit".⁵⁸ C'est à ce

53.DERRIDA, J.: "Freud et la scène de l'écriture", in *L'écriture et la différence*. Op. cit., pág. 337.

54.CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société*. Op. cit., pág. 200.

55.Nous ne multiplions pas les guillemets pour le plaisir, mais bien pour signaler à quel point il est délicat de parler de la sorte. Effectivement, pour Castoriadis, il ne peut y avoir de société sans individus d'ores-et-déjà socialisés, c'est-à-dire "relationnés" à travers les institutions.

56.ARENDT, H.: *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1983, pág. 247.

57.CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société*. Op. cit., pág. 210.

58.*Ibidem*, pág. 198.

moment que les institutions s'autonomisent, se sédimentent, deviennent étrangères à ceux qui les ont créées et, plus encore, asservissent ceux-ci et semblent dès lors impossibles à modifier.

Bref, deux questions se posent et une piste de réflexion s'impose. La première est de savoir comment, à un moment donné, nous nous retrouvons dans une société qui ne nous convient pas, que nous ne reconnaissons pas comme nôtre. La seconde est de déceler dans quelle mesure un changement est ou non "possible", dans quelle mesure il peut y avoir une réelle effectivité de notre agir. Une fois la réponse à ces questions formulée, nous devons réfléchir au "comment" d'un tel changement.

C'est à la possibilité d'une communauté qui agit et dès lors se réactualise, renaît, que nous consacrerons le point suivant de notre étude. Nous verrons ainsi qu'il est possible de modifier notre imaginaire –qui n'est autre que "l'esprit du temps" de notre société, c'est-à-dire ce qui constitue notre réel– par notre agir, et par conséquent de stopper le processus d'aliénation, du moins si nous en avons le désir.

5. ACTION, LIBERTÉ, ÉCRITURE : TROIS SYNONYMES

Comme nous l'avons montré, à partir du moment où l'on refuse l'image d'un imaginaire transcendant, l'imaginaire devient ce que *nous* faisons. Mais que signifie ce "*nous*"? Quelle est la part du "je" dans cette pluralité active? Et quel est la modalité de ce "faire"? Peut-on parler d'un agir au sens arendtien du terme, et donc de coaction?

Rappelons-nous l'hypothèse émise dans notre introduction, celle d'un imaginaire extérieur, transcendant, qui ne serait qu'un ensemble de représentations, au sein duquel les hommes puiseraient pour ensuite les mettre en œuvre, les *répéter*. Cette répétition serait un "faire" dans lequel il y aurait bien différence, mais pas encore nouveauté.

Effectivement, la différence serait celle inhérente à toute reprise singulière –parce que, quoi que nous fassions, à *chaque fois*, la singularité laisse son empreinte– mais ne suffit pas pour affirmer la création d'un nouvel *eidos*. Ce type de "faire" n'est ni la *praxis* dont nous entretient *Castoriadis*, ni l'*action* qu'évoque Arendt. En d'autres mots, ce "faire" n'est ni celui qui "pose et se donne autre chose que ce qui simplement est, et [qu'] il est habité par des *significations* qui ne sont ni reflet du perçu, ni simple prolongement et sublimation des tendances de l'animalité, ni élaboration strictement rationnelle des données" (pág. 220); ni l'expression de *qui nous sommes*: bien que ce choix ne soit pas arbitraire mais fonction de certaines résonances –dans cet éventail de possibilités qu'est l'imaginaire, certaines choses nous parlent, résonnent en nous et d'autres pas– la liberté qui s'exprime ici n'est qu'une liberté de *choix*, liberté extrêmement ténue.

Dans ce "faire", il est impossible de sortir du cercle d'un imaginaire qui à la fois nous formate et s'autonomise. Il n'exprime effectivement ni l'incarnation d'une conscience critique –autonome– ni celle d'une action créatrice. Il nous emporte dans son propre mouvement, un peu comme si nous étions embarqués dans un bateau qui tourne sur lui-même, ou part à la dérive.

Une communauté qui n'agit pas mais se contente de "faire" est une communauté dont ses propres institutions lui sont étrangères. Autrement dit, elle ne reconnaît plus le sens qu'elle incarne, les significations qu'elle transmet. Comment, dans un schéma semblable, oser penser un changement? Comment sortir du cercle, redonner au bateau une direction que nous reconnaissons comme nôtre?

Passer du *faire* à l'*agir* correspond à insérer dans notre faire un sens qui nous est propre, à "faire en conscience". Ce sens est celui que l'on vise, ou plutôt que l'on porte. Pour revenir à l'image précédemment évoquée, c'est la distinction à faire entre un bateau qui a d'avance une destination fixe et un bateau à l'*aventure*. Pour mieux cerner cet agir, pensons-le en termes arendtiens.

Dans son livre intitulé *Condition de l'homme moderne*, Arendt dresse une anthropologie de l'action qui présente celle-ci en trois "temps": le travail, l'œuvre et l'action. Le travail est de l'ordre d'une répétition abrutissante, d'un faire toujours à refaire, qui relève du cycle naturel. L'œuvre est le faire de l'artisan: tout en étant répétition, reproduction, elle est cependant marquée de l'empreinte humaine, d'une singularité. Enfin, l'action, qui seule *nous* intéresse ici, est un agir qui trouve son principe en lui-même. Il n'est pas pour autre chose, il n'est que son propre mouvement. Cet agir se confond avec la liberté, permet la manifestation de "qui" *nous* sommes. Arendt, pour le caractériser, parle encore de miracle, au sens où il fait advenir ce à quoi *nous* ne pouvions *nous* attendre au départ de ce qui était. Cet agir, qui prend appui dans le monde tout en faisant advenir du radicalement neuf, *nous* renvoie à la praxis castoriadienne, à cet instituant impensable sans l'institué.

La phénoménologie de l'action que décrit Arendt propose une action qui se pense à travers le paradigme de la naissance et s'inscrit dans la pluralité. Autrement dit, il s'agit de penser une action qui est à la fois initiative et coaction: "on dirait que chaque action était divisée en deux parties, le commencement fait par une personne seule et l'achèvement auquel plusieurs peuvent participer en 'portant', en 'terminant' l'entreprise, en allant jusqu'au bout".⁵⁹

L'initiative témoigne d'une action dont je suis le commencement et d'un sens que je suis conscient de vouloir exprimer. Nous voudrions même aller jusqu'à dire que ce qui caractérise un individu lorsqu'il agit, c'est qu'il le fait à partir d'un sens vécu, c'est-à-dire d'un sens dont il a conscience. Penser de la sorte a plusieurs implications, tant pour le "sujet" qu'en ce qui concerne son rapport au monde.

59. ARENDT, H.: *La condition de l'homme moderne*. Op. cit., pág. 247.

Tout d'abord, lorsque je suis à l'initiative, je m'engage dans un sens, et mon action n'est autre que l'expression de celui-ci. Dès lors, je me vois reconfiguré dans cette action que je porte, dans cette action que je suis. Mais rappelons-nous le fonctionnement de la psyché, toujours-déjà collective: la reconfiguration de mon identité engendre donc également une reconfiguration du monde qui m'entoure; l'imaginaire collectif n'étant pas transcendant, ma propre transformation implique nécessairement une certaine transformation de celui-ci.

Ensuite, quoi qu'il se passe, je peux alors reconnaître cette action comme mienne: il s'agit de *mon* engagement. Le sujet devient dès lors *porteur* d'un sens, en lui-même et *pour* le monde, c'est toujours à partir de quelqu'un que le sens apparaît au monde. De cette manière, je suis *au* monde, parce qu'il y a de l'imaginaire qui devient *mien*, et je suis compris comme *médiation* entre l'imaginaire et le monde c'est-à-dire que je contribue intrinsèquement à "produire du réel" en intervenant dans l'imaginaire, mon agir n'étant autre que l'émergence en acte d'une signification nouvelle. En tant qu'être *symbolique*, le sens que j'initie ne peut donc se déployer qu'à travers la pluralité. L'initiative ne peut se penser sans l'idée de coaction. Qu'est-ce à dire?

L'idée de coaction évoque un "faire" qui ne peut devenir manifeste qu'à travers la publicité. Celle-ci est à comprendre en termes d'apparition (mon action n'existe que si elle témoigne d'une visibilité, que si d'autres attestent de son existence) et en termes d'action commune ou coaction (mon action ne peut réellement prendre forme, se densifier *que* si elle est reprise, portée par d'autres). Nous pouvons reprendre le dessin de la communauté que nous avons commencé à esquisser avec Jean-Luc Nancy. Cette communauté n'est autre que *sens partagé*: "le sens comme l'élément dans lequel des significations peuvent être produites, et circuler, voilà ce que nous sommes".⁶⁰ Et ce sens rejoint celui évoqué avec Derrida, celui qui advient dans le décalage, décalage qui relève de cette structure déjà évoquée dans laquelle le centre cède place au *jeu*: "le sens commence là où la présence n'est pas pure présence, mais se disjoint pour être elle-même *en tant que* telle".⁶¹ Nous confirmons donc ici que c'est à condition d'être initiative et coaction que l'action est déploiement de sens.

La "coaction" de Jean-Luc Nancy est cependant à entendre dans un sens plus large que celui que lui donne Arendt. Il s'agit, plus simplement, d'affirmer que quoi qu'on fasse, on touche à tous. Or "entrer en contact" c'est commencer à faire sens l'un pour l'autre".⁶²

C'est dans le triple sens d'une initiative qui engage l'individu, est reprise par

60. NANCY, J.: *Être singulier pluriel*. Op. cit., pág. 19.

61. *Ibidem*, pág. 20.

62. *Ibidem*, pág. 23, nous soulignons.

plusieurs et ouvre un espace d'apparence, un espace public, que l'action pour Arendt est éminemment politique. Mais comment Arendt caractérise-t-elle exactement cette action qui est coaction?

Elle la désigne tout d'abord par son imprévisibilité: dans la mesure où mon action est reprise par d'autres, mais également parce qu'elle s'insère dans un réseau d'actions d'ores-et-déjà existantes, il est impossible de prévoir à l'avance comment mon action va se poursuivre ni même si elle respectera ou non mon intention. En ce sens, je ne suis pas l'auteur de mon action, puisqu'elle ne dépend pas uniquement de moi. Si, comme nous l'avons explicité, elle ne *nous* sera pas étrangère pour autant, *nous* pouvons ne pas toujours en reconnaître les conséquences: c'est aussi dans cette imprévisibilité de l'action qu'émerge la nouveauté.

Mais que faire si, à un moment donné, le bateau dans lequel je me suis embarqué, qui était censé tracer ma propre aventure, me conduit à un lieu que je refuse d'investir? Comment modifier la situation? La situation décrite nous place-t-elle dans le même enfermement que le "faire"? Suis-je de nouveau coincé dans une société dont les institutions me sont étrangères? Ce qui différencie le cas présent du schéma déjà évoqué dans l'introduction est que, ici, étant conscient de mon agir, je peux tout d'abord reconnaître qu'il ne me convient pas. Je peux ensuite accepter que j'ai contribué à la direction suivie par le bateau: ce sont les décisions que j'ai prises, l'agir que j'ai initié qui m'ont porté à cet endroit, j'ai donc une part de responsabilité dans ce voyage. De fait, ce n'est pas parce que je ne maîtrise pas les conséquences de mon initiative que je n'en suis pas responsable, bien au contraire: *nous* ne pouvons agir sans être lié à notre agir; *nous* sommes notre agir, nous ne pouvons donc, indifféremment, *nous* détacher de ses conséquences. La responsabilité qui se dessine ici témoigne d'une nouvelle articulation de l'individuel et du collectif: c'est l'initiative singulière qui oblige à penser la responsabilité, qui n'est autre qu'une conscience de la communauté, de la place qui j'y occupe. En d'autres mots, nous reconnaissons ainsi que, finalement, *nous* sommes "embarqués" dans la même histoire. Chaque fois que j'agis, je suis conscient que cet agir sera nécessairement porteur de changements, bien que je ne puisse en préciser la nature. Dès lors s'établit la possibilité d'un dialogue: je comprends en partie la situation (elle ne m'est pas étrangère) et je ne suis pas d'accord. Autrement dit, l'agir ou *praxis* m'ouvre à une autonomie qui me permet non seulement de prendre un recul critique quant à la situation, mais également d'en changer, ou du moins d'agir dans une direction autre que celle qui s'est présentée.

Bref, je peux, dès le moment où j'agis et en suis conscient, modifier l'esprit du temps de la société c'est-à-dire insérer dans le monde une action qui se traduit en termes de signification, et crée dès lors une nouvelle inscription dans l'imaginaire. En ce sens, notre agir n'est autre qu'une signification opérante. La communauté qui advient est dès lors aussi celle que je fais advenir; l'autonomie se comprend comme une articulation possible de l'individuel et du collectif: Castoriadis

n'affirme-t-il pas que "si l'autonomie est ce rapport dans lequel les autres sont toujours présents comme altérité et comme ipséité du sujet –alors l'autonomie n'est concevable, déjà philosophiquement, que comme un problème et un rapport social".⁶³

Arendt présente ensuite l'action comme irréversible: une fois que j'ai agi, il y a une inscription dans le réel qui ne peut être effacée. Cet agir étant porteur d'une signification nouvelle, cette inscription se produit également dans l'imaginaire. Mais pour que cette inscription ne soit pas seulement trace –l' "écriture" invisible, illisible qui se creuse dans la tablette de cire– mais écriture, elle doit à la fois porter en elle l'empreinte des autres –la machine d'écriture est collective, ne l'oublions pas– et être consciente, c'est-à-dire voulue comme telle.

Enfin, l'action est également fragile. Dans la mesure où son existence dépend de la présence active des autres, elle cesse dès le moment où les hommes n'agissent plus ensemble: "l'action en tant que distincte de la fabrication, n'est jamais possible dans l'isolement; être isolé, c'est être privé de la faculté d'agir".⁶⁴ En guise de parade à cette faiblesse de l'action, nous pouvons invoquer l'aspect positif déjà abordé du caractère institué de toute création imaginaire: si les hommes cessent de coagir, les institutions peuvent faire perdurer le sens institué par l'action. Mais un certain temps seulement, sous peine de s'autonomiser, et donc de redevenir étrangères à ceux qui en sont pourtant les géniteurs.

Ce parcours qui *nous* a fait passer du *faire* à l'*action*, et dont l'objectif était de penser la possibilité d'une "action-crédation", peut être repris à travers le fil conducteur d'une liberté qui se fait écriture. Trois "types" de liberté nous semblent ici en jeu. Il y a dans un premier temps une liberté qui indique simplement l'impossibilité de penser la société comme un ensemble clôt, fermé sur lui-même: même lorsque *nous* ne faisons que *répéter* des pratiques sociales déjà existantes, la transformation reste garantie. C'est ce que *nous* a appris Derrida, dans sa pensée d'une répétition qui est d'ores-et-déjà différence. Il s'agit ici d'une ouverture, d'une condition de possibilité de toute liberté.

Dans un second temps, la liberté se présente comme recul critique: il faut penser la possibilité de l'*arrêt* de la logique de répétition, qui n'est autre que l'*émergence* d'un agir autonome. Dans un troisième temps, se *déploie* la liberté comme écriture, qui n'est autre que l'action. Nous avons vu que cette action comporte deux niveaux logiquement distincts, mais qui sont à penser ensemble: l'ancrage de la liberté est dans l'individu –il s'agit de l'*initiative*– mais son déploiement trouve sa puissance dans la pluralité, il s'agit de la *coaction*. Et, si l'on suit Arendt, c'est alors seulement qu'il peut y avoir *création de sens*: c'est dans l'action commune que de nouvelles significations peuvent non seulement

63. CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société*. Op. cit., pág. 159.

64. ARENDT, H.: *La condition de l'homme moderne*. Op. cit., pág. 246.

survenir, mais surtout *s'inscrire*. L'action arendtienne est donc cette coaction qui nous fait passer du *social* au *politique*, cet agir politique dont le principe même est la liberté: "il n'y a de liberté que dans l'espace intermédiaire propre à la politique".⁶⁵ La communauté qui se dessine ici donne par conséquent à l'"avec" une couleur bien particulière, il ne s'agit pas d'une simple coexistence, mais bien d'un *vouloir avancer ensemble*. Comment le définir? Bien que le concept arendtien de *coaction* reste extrêmement vague, il amène à réfléchir sur plusieurs questions. La question du *pouvoir* tout d'abord. Dans une perspective de coaction, il ne peut en aucun cas être inséré dans la perspective classique de la *domination*. Le pouvoir que conçoit Arendt est une *puissance* qui ne peut exister que partagée entre *égaux*. Mais cette égalité n'est pas à entendre au sens d'une homogénéisation des individualités: n'oublions pas que pour Arendt l'action est ce qui permet la manifestation de la singularité. Il s'agirait donc, pour reprendre les termes de Nancy, "de substituer à la domination une souveraineté partagée [...] comme une *praxis du sens*".⁶⁶

De nouveau, *nous nous* retrouvons dans un schéma où le centre perd sa place. *Nous* ne sommes pas dans une hiérarchie mais dans un *entre-deux*, dans un "être-en-commun" qui "consiste très précisément dans l' 'en' ou dans l' 'entre' de son espacement"⁶⁷, qui à la fois rapproche et sépare. Soulignons que, d'après Etienne Tassin, Arendt n'insiste cependant pas suffisamment sur l'importance, ou plutôt sur l'évidence de la conflictualité du lien. La communauté n'est pas harmonieuse, elle est toujours en tension.

Mais la tension ne signifie pas la destruction de la relation. Simplement, affirmer que l'on ne peut agir que "de concert" ne signifie pas nécessairement agir ensemble, tous en même temps, dans la même direction. Il s'agit plutôt d'insister, modestement, sur l'indéniable dimension plurielle de l'action, autrement dit sur une action qui n'est *signifiante* que parce qu'elle s'insère dans la pluralité: "car du sens, il n'y en a jamais pour un, mais toujours de l'un à l'autre, toujours entre l'un et l'autre".⁶⁸

La liberté c'est donc ce moment où l'imaginaire se concentre à travers l'action en un point, et commence à se réécrire à nouveau. C'est l'éclatement d'une source d'écriture, au sens où, à chaque fois, elle surgit au départ d'un nouveau "centre". D'où le caractère événementiel, créateur d'une liberté qui n'est qu'en acte.

Voyons à présent comment, concrètement, cette métaphore de l'imaginaire comme mémoire, de la mémoire comme action et de l'action comme écriture peut se traduire dans l'expérience d'une vie: celle de *Butterfly*.

65. *Ibidem*, pág. 43.

66. NANCY, J.: *Etre singulier pluriel*. *Op. cit.*, pág. 62, nous soulignons.

67. *Ibidem*, pág. 45.

68. *Ibidem*, pág. 46.

6. L'ÉCRITURE DE BUTTERFLY: RELEVANCE POLITIQUE D'UN IMAGINAIRE COMME MÉMOIRE

Dans la mesure où elle s'est vue précisée tout au long de notre parcours, reprenons clairement la question qui a orienté notre recherche: comment, à travers *notre* agir et sans quitter une logique d'autonomie, introduire un changement significatif dans l'imaginaire social, c'est-à-dire dans l'esprit du temps de notre société qui configure notre réalité?

Livrons d'emblée notre hypothèse: il y a, selon nous, un *pouvoir effectif* de l'imaginaire. Qu'est-ce à dire? Comme nous l'avons montré, notre action, qui s'effectue dans le réel et dont les conséquences concrètes ne peuvent être niées, s'inscrit également dans l'imaginaire et modifie celui-ci, dans la mesure où l'action est ce qui porte un sens, une signification.

Mais nous n'avons toujours pas établi ce que recouvre exactement pour nous l'idée de *signification opérante*. C'est ce que *nous nous* proposons d'éclaircir ici, en faisant appel à l'histoire de *Butterfly* qui *nous* est contée dans le célèbre opéra de Puccini.

6.1 Synopsis

L'histoire de Cio Cio San ou *Madame Butterfly* se déroule à Nagasaki, au tout début du XX^e siècle. En 1904, la geisha épouse, malgré l'hostilité des siens, l'officier américain. B.F. Pinkerton. Pour celui-ci, un tel mariage n'a que peu d'importance, alors que pour Cio Cio San, il s'agit d'une cérémonie qui détermine le sens de sa vie. Sharpless, diplomate américain, le met en garde vis-à-vis de sa légèreté, compte-tenu de la candeur et de la sincérité qu'il reconnaît chez Butterfly. Quant à cette dernière, elle est maudite par l'oncle Bonze pour avoir renié, à travers ce mariage mixte, sa famille et ses ancêtres.

Peu après, B.F. Pinkerton part en mission. Cio Cio San, convaincue de leur amour mutuel, lui reste fidèle, et accouche entre-temps de leur enfant. Trois ans plus tard, Madame Butterfly apprend le retour de B.F. Pinkerton par l'intermédiaire de Sharpless. Lorsque Madame Butterfly apprend qu'il s'est (re)marié en Amérique, elle se suicide. B.F. Pinkerton, finalement contrit, reprendra alors l'enfant. Tout au long de l'analyse qui suit, *nous* évoquerons l'histoire de Madame Butterfly *comme si* elle avait réellement existé, et *comme si* l'opéra de Puccini en était la narration musicale. Or il est tout à fait possible qu'il s'agisse d'une histoire inventée de toutes pièces, *imaginée*.

L'opéra de Puccini est de toute façon une fiction, fiction qui reprend moult significations, teintées des phantasmes que l'Occident portait à l'époque à l'égard de l'exotisme asiatique. Il n'est pas possible ici de déterminer si l'existence de

Butterfly était ou non "réelle". Puccini lui-même reprend l'idée d'une pièce de théâtre qu'il a vue à Londres pendant l'été de 1900, un drame de David Belasco. Ce dernier reprenait quant à lui le thème d'une oeuvre de John Luther Long... Nous l'aurons donc compris: difficile, voire même impossible, de tracer une frontière ferme entre réel et imaginaire.

6.2 Le voyage du bateau "imaginaire"

C'est dans un contexte d'échanges économiques et culturels entre les américains et les japonais que le sentiment amoureux qu'éprouve madame Butterfly à l'égard de B.F. Pinkerton est rendu possible: il y a une ouverture historique à ce type d'événement, il ne naît pas à n'importe quel moment, le climat du début du XX^e siècle lui est propice. C'est donc dans un contexte précis, autrement dit une disposition particulière de significations, que peut naître la configuration nouvelle d'un sens qui n'est, par contre, porté *que* par madame Butterfly; contexte qui permet que s'inscrive comme "action" effective le mariage de Cio Cio San et B.F. Pinkerton. Les significations majeures qui entrent alors en jeu sont les suivantes: l'amour que porte madame Butterfly à B.F. Pinkerton; la légèreté du jeu de B.F. Pinkerton; les traditions de la société, représentées par l'oncle Bonze en ce qui concerne la tradition japonaise, et par Sharpless pour la tradition américaine. Chacune de ces significations *est et fait fraying*, puisque leur interaction reconfigure le tissu de l'imaginaire-mémoire. Ces différentes significations s'imbriquent, tissent ainsi une histoire nouvelle, mélange de différences et de répétitions, d'instituant et d'institué, de variation et de nouveauté radicale.

La légèreté de Pinkerton et l'amour qu'éprouve à son égard Butterfly les amènent à concrétiser un mariage "en règle": il y a donc dans les faits *répétition* d'une certaine tradition, qui va à l'encontre d'une autre tradition, la tradition japonaise, qui quant à elle refuse les mariages mixtes. Ce mariage va donner le jour à un enfant, mais le rejet que sa tradition oppose à son mariage, qui est la manifestation d'un institué qui fait obstacle au changement, conduit à l'isolement de Madame Butterfly. Son action l'emporte dans une aventure qu'elle a initiée, mais dont elle ne maîtrise pas les conséquences. Son insistance, qui exprime sa volonté de confirmer dans la durée le sens dans lequel elle s'est engagée et qu'elle reconnaît toujours comme juste, renforce cet isolement dû à un esprit du temps qui refuse le changement de paradigme que son action tente d'inscrire.

6.3 L'espace d'apparition et le déroulement infini d'une action

Le mariage de Madame Butterfly est un échec: il s'agit d'une signification nouvelle qui, *a priori*, n'a soit pas pu s'inscrire, soit n'a pas eu suffisamment de force pour mener à une véritable reconfiguration des frayages anciens. Son action n'est donc à première vue que la confirmation des deux frayages les plus forts, ceux

des traditions japonaise et américaine, puisque si la première entre en jeu en s'opposant au mariage mixte, la seconde, à travers la personne de Sharpless, prévient B.F. Pinkerton que sa légèreté ne peut que poser problème. Dans l'opéra, la répétition se confirme d'ailleurs avec un explicite "je l'avais déjà dit", le *non ve l'avevo detto* de Sharpless.

Mais s'agit-il là vraiment d'un jeu à somme zéro? Qu'arrive-t-il aux autres significations? L'action initiée par Madame Butterfly, la signification qui s'incarne en acte à travers son mariage et trouve confirmation dans l'enfant à naître, tout cela peut-il être réduit à néant? Pour répondre à cette question, il nous faut reprendre plus explicitement nos explications ultérieures, et principalement la notion d'action arendtienne telle que nous l'avions alors dessinée comme *écriture dans l'imaginaire*.

Notons tout d'abord que notre reprise du concept arendtien d'action peut sembler particulièrement délicat, et ce pour deux raisons.

La première est que, bien qu'il y ait de la part de Butterfly initiative, celle-ci ne serait pas intrinsèquement politique, elle ne vise pas un sens collectif. Nous aimerions toutefois montrer que, bien qu'il s'agisse d'un aspect important relevant de la sphère politique, il n'est cependant pas indispensable. C'est ce que nous pouvons effectivement déduire de ce que nous a appris Jean-Luc Nancy: on peut affirmer qu'il y a politique dès le moment où un individu s'engage consciemment à initier et à porter un sens, parce que ce sens touche d'emblée tous les autres. Penser de la sorte comporte un risque, celui de ne plus pouvoir distinguer le politique d'autres domaines, tel l'art par exemple. Mais il s'agit là d'un autre débat, que nous ne pouvons traiter dans le cadre de cet article.

La seconde vient de la part de Hannah Arendt elle-même, dans la mesure où, dans *Condition de l'homme moderne*, elle exclut clairement l'amour de la sphère politique ouverte par l'action. De fait, bien que l'amour exprime une des plus puissantes force de visibilité, ce qui se fait par amour "en raison de sa passion détruit l'entre-deux qui nous rapproche et nous sépare d'autrui"⁶⁹, entre-deux qui est, comme nous l'avons vu, l'"essence" même de la communauté politique. Deux remarques nous permettent toutefois d'entamer notre analyse.

D'une part, ce qui nous intéresse ici n'est pas l'amour-fusion tel que dénoncé par Arendt, mais ce que signifie la décision que prend Butterfly de se marier, et les implications aux niveaux individuel, social et politique, d'une telle initiative: bref, il ne s'agit pas de désigner l'amour éprouvé par Madame Butterfly comme étant politique, mais bien de mettre en évidence sa relevance politique. D'autre part, bien que ce qui se fait par amour soit de l'ordre de la sphère privée, et qu'il n'est donc pas question d'en discuter lorsqu'on se préoccupe de sphère publique ou

69. ARENDT, H.: *La condition de l'homme moderne*. Op. cit., pág. 308.

politique –“l’amour est, de nature, étranger-au-monde”⁷⁰–, Arendt écrit également: “le seul entre-deux qui puisse s’insérer entre deux amants est l’enfant, produit de l’amour. L’enfant, cet entre-deux auquel les amants sont maintenant reliés et qu’ils ont en commun, représente le monde par le fait qu’il les sépare aussi; cela indique qu’ils vont insérer un monde nouveau dans le monde existant”.⁷¹

A première vue, l’initiative de Butterfly ne peut se déployer dans un espace d’apparence, puisqu’il n’y a pas eu de *prattein* de l’action: l’entourage social de Butterfly n’a pas bougé, personne n’a repris son initiative en termes de combat sociopolitique ; il n’y a eu aucun appui explicite de la part de la société japonaise de la signification qu’elle a tenté d’inscrire, appui qui aurait pu, par exemple, mener à la légalisation des mariages mixtes.

Mais cela implique-t-il nécessairement que la négation de l’action de Butterfly? Son initiative n’a-t-elle engendré aucun changement? Nous pensons, contrairement aux apparences, qu’il n’en est rien.

Tout d’abord, dès qu’un sens est porté, il y a *com-parution*⁷², parce que, comme le soulignent Castoriadis et Nancy, chaque individu est d’ores-et-déjà un être social. En ce sens, l’action de Butterfly, qu’elle ait ou non été reprise, est apparue dans le réseau de significations qui tissent le monde, bien qu’elle ne se soit pas “manifestée” dans un espace public d’apparence au sens arendtien du terme.

Ensuite, au niveau de l’expérience vécue de Butterfly, une signification a été portée, et a donc inscrit une *trace* dans la psyché individuelle. Quel que soit l’impact sociétal, Butterfly ne sera quant à elle plus jamais la même. Plus encore, Butterfly incarne de façon éminente le *qui* arendtien qui ne peut être qu’en agissant. En se suicidant, elle témoigne effectivement de la vérité de cet être qui se confond à l’action, qui ne peut être que dans l’action qu’il initie: l’action de Butterfly n’a pas de reconnaissance publique, mais Butterfly est son agir, dès lors elle ne peut rompre son engagement, sous peine d’être à l’origine de sa propre négation, à moins, comme nous le montrerons, de trouver un renouveau à travers son enfant. Elle meurt dès lors, paradoxe d’un agir qui ne peut trouver de continuation que dans sa fin: *con muore chi non servar vita con onore*; d’une action qui, ne pouvant trouver d’espace d’apparence, s’éteint.

Butterfly aurait également pu –à condition de sortir de l’aveuglement dans lequel l’a conduite l’amour-fusion et qui ne permet donc pas à son action de dépasser le stade de l’initiative– reconnaître dans son enfant la continuation de son action. Mais qu’elle en soit incapable n’empêche pas l’action de se poursuivre: la présence de

70. *Ibidem*, pág. 309.

71. *Ibidem*, pág. 308.

72. NANCY, J.: *Etre singulier pluriel*. *Op. cit.*, pág. 80.

l'enfant suffit à modifier le comportement de Pinkerton, qui décide de reprendre celui qui, mariage reconnu ou pas, reste son fils. La survie de cette enfant, le fait que Pinkerton lui ait finalement offert une place, un espace, témoigne aux yeux du monde de l'effectivité de l'action de Butterfly, qui en ce sens a fini par trouver une *continuation*⁷³: l'enfant est la manifestation de la rencontre de deux cultures, il incarne une nouvelle signification, témoigne d'un autre possible.

Mais l'enfant n'était pas la seule continuation possible. Une autre voie était celle, déjà esquissée, de l'éventuelle reprise du sens que portait Butterfly par la société qui était la sienne, et qui aurait pu reconnaître dans son initiative la possibilité d'un changement à incarner. Mais ce n'est pas le choix qui a été fait. Devons-nous dès lors nous résigner à voir tout agir qui ne répond pas à l'esprit de son temps condamné à disparaître?

Non, l'opéra de Puccini en est la preuve. La *narration* peut effectivement rendre public tout événement quel qu'il soit. La narration, l'action de *faire histoire*, prend d'ailleurs une place importante dans l'œuvre de Arendt. Nous ne sommes pas l'auteur de notre action, nous n'en devenons le héros qu'après, lorsque quelqu'un se décide à faire de notre vie privée une histoire publique. Quelqu'un qui va, à travers le prisme qui est le sien, relire à sa manière les événements qui se sont déroulés; quelqu'un qui va choisir un des fils de l'étoffe du tissu imaginaire pour en faire la lecture, lecture qui n'est autre qu'un nouveau fil, qu'un autre frayage: faire histoire, c'est donc aussi tisser à nouveau, réécrire. En ce sens, il y a donc plusieurs écritures possibles: la mémoire est mémoire vivante, qui tout en se répétant diffère d'elle-même.

Ainsi, bien que l'amour éprouvé par Butterfly n'ait pu s'incarner dans le "réel", elle a, en tant que *signification imaginaire*, tracé une voie possible, obligeant le monde, le "réel" à réagir, se positionner. Cette voie a été reprise, que ce soit à travers la naissance de son enfant, à travers la plume de l'écrivain, les notes du musicien, la voix de la cantatrice ou encore l'article de ce collectif. Il s'agit d'un agir qui, même s'il n'a pu s'écrire comme le désirait son agent, a déclenché tout un vécu, permet l'émergence de plusieurs (ré)écritures, toutes porteuses de significations nouvelles.

Mais la narration n'est pas la seule issue possible. Le caractère même de l'action la rend impérisable; l'action n'est pas que fragile, elle est surtout *infinie*. Une fois surgie dans le monde qui n'est autre que tissu de relations, elle s'y installe, se démultiplie, trouve ailleurs ses résonances, se transforme parfois radicalement, mais ne peut disparaître: l'imaginaire en garde toujours mémoire; une fois surgie,

⁷³. Nous ne pouvons pas aller jusqu'à parler de *coaction*, dans la mesure où, même si l'enfant incarne la publicité de la signification initiée par Pinkerton et Butterfly, il n'y a pas de publicité au sens d'un agir en commun, mais seulement en tant qu'attestation.

elle est, une fois pour toutes, inscrite dans le réseau des traces durables. Nous ne saurons jamais exactement quelle est sa *place dans le jeu*, quelle est son influence relativement aux autres significations, comment elle est ou sera portée par d'autres "faire", "actions", paroles, pensées. Mais ceux-ci, même sans y faire directement référence, la mettront en jeu *autrement*: mystère d'une différence dans la répétition, *espoir* d'une reprise en conscience de la signification, évidence d'une mémoire qui est, pour reprendre Freud, "la force, toujours à l'œuvre, d'une expérience".⁷⁴ Nous ne sommes pas en mesure d'expliquer pourquoi certaines significations survivent mieux que d'autres, pourquoi certaines font événement, se propagent, gagnent le monde jusqu'à prendre place dans la "réalité". Nous pouvons par contre assurer que toute initiative, aussi pauvre soit-elle, participe au jeu des significations, contribuant, même si elle n'en détermine pas la ligne de force, à la forme que prend notre réel. En d'autres mots, quelle que soit l'efficacité immédiate, "concrète" de notre initiative, elle détient donc *toujours* un pouvoir effectif en tant que *signification imaginaire*. Tout initiative est effectivement porteuse de *sens*, sens qui, d'une manière ou d'une autre, entre en contact avec le réseau de significations qui lui préexiste, sur lequel elle s'appuie ou s'affronte pour s'inscrire (nous avons vu avec Derrida qu'il s'agit d'une seule et même chose, puisqu'il ne peut y avoir d'inscription que dans la résistance).

Notre agir, notre *signification opérante*, une fois tracé, voyage entre les *machines à écrire*, sans que nous puissions savoir, comme le dit si bien Valente, qui la reprendra, ni comment. *Les mots, qui ne nous appartiennent pas, s'associent comme des nuages, qu'un jour le vent précipite sur la terre pour changer, pas inutilement, le monde*; tenant compte que nous sommes aussi bien ces mots que cette terre et ces nuages.

En écrivant ce texte, nous avons créé une nouvelle signification au sein de l'imaginaire. Nous estimons avoir atteint notre objectif si nous avons pu montrer que notre hypothèse du "pouvoir" de l'imaginaire est raisonnablement envisageable. Les quelques photographies qui suivent, et qui pour nous, en tant qu'*images*, font partie intégrantes de cet article, témoignent des multiples *opérations* (rencontres, schémas, ratures, écoute, musique, écriture, dialogues, conflits, échanges, isolement aussi) qui ont été nôtres pour l'*écriture commune* de cet article.

Nous avons voulu montrer ici la superposition, la modulation commune entre une communauté qui est son propre imaginaire, un imaginaire qui est mémoire et une

74.FREUD, S.: *Lettre à Fliess. Lettre 39, I.-I.-96*, cité dans DERRIDA, "Freud et la scène de l'écriture", in *L'écriture et la différence. Op. cit.*, pág. 300.

mémoire qui n'est autre qu'écriture. De là l'idée d'un bateau comme un point où l'imaginaire se concentre et commence à s'écrire à chaque instant à nouveau. Un bateau imaginaire qui tisse avec le fil de son écrire la mer qu'il navigue. Un bateau qui n'est pas un bateau mais assemblage de text(ure)s d'harmonies et disharmonies complexes, sans tracé mais investi de traces multiples: mémoire du chant qui re-vient, qui dessine la trace du voyage sur la peau de la mer qu'il écrit. Ni à la dérive, ni à destination fixe: un bateau à l'aventure, saison d'improvisation: un imaginaire bâti comme bateau imaginaire.