

L'IMAGINATION CHEZ HEIDEGGER ET CHEZ CASTORIADIS

Il faut voir l'*Être et temps* de Heidegger et *L'Institution imaginaire de la société* de Castoriadis de quelque distance pour se rendre compte que Castoriadis pose de nouveau le problème que Heidegger a voulu résoudre par son recours de Hegel à Parménide via Kant. L'auteur de *L'Institution imaginaire de la société* fait appel à la théorie de l'âme d'Aristote, en passant par Marx et Freud. Cette remarque préliminaire est, pour autant, consacrée à pointer le fait que dans ces deux ouvrages, on suit deux démarches parallèles mais opposées à la fois.

Ce que Castoriadis n'a pas pu trouver chez Marx et l'a trouvé chez Heidegger, c'est la conscience du tragique qui imprègne la science technologique de notre temps. C'est d'ailleurs le seul point de contact entre les deux philosophes, leur permettant, aussi bien dans *L'Ontologie Fondamentale* de Heidegger que dans *L'Institution imaginaire de la société* de Castoriadis, de conférer à l'imagination et au temps qui en dérive un rôle essentiel pour l'élucidation de l'être.

I

Dans *L'Ontologie Fondamentale*, l'imagination pure, revêtant l'aspect du schématisme transcendantal, et conçue en tant que faculté capitale par rapport à la connaissance, ne s'impose pas comme moment de l'étayage de la pensée rationnelle, mais comme point de départ de la recherche de son fondement originaire¹.

A notre avis, Heidegger découvre cet état originaire de la pensée, en amont et en aval de l'imagination, dans l'être posé en tant que catégorie première de la logique hegelienne.

Au sein de la logique hegelienne, la catégorie de l'être, identifiée à sa négation (le néant), mène la pensée à son devenir déterminant. L'être, constituant la définition la plus abstraite et la plus schématique de l'absolu, fournit, de plus, la base sur laquelle sera bâtie la logique hegelienne, pour aboutir, au moyen de ses catégories, à la définition complète et concrète de l'absolu, à savoir le Concept.

1. M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 147 sq.

Cet état originaire de la pensée qui, sous forme d'être, témoigne de l'indétermination qui procède de toute détermination, sert de point de référence par lequel Heidegger concevra le Dasein. De même, l'existence, telle qu'elle a été dépeinte dans la *Théorie de l'essence* de la Logique hegelienne, sert de point critique au moyen duquel Heidegger tente de faire ressortir sa propre conception d'existence.

Dans la *Théorie de l'essence*, Hegel s'emploie à cerner l'identité concrète de l'être en son unité immédiate avec le néant. L'être-là, tout en étant unité devenue de l'être et du néant, et déterminé de façon plus précise en lui, n'est plus immédiat mais réfléchi. Hegel maintient que l'être-là, en tant que réfléchi, est réalité², pour aboutir à la conclusion que l'existence c'est la multitude de réalités existantes... qui sont relatives et forment un monde de dépendance réciproque...³. Ce monde fait allusion à la communauté kantienne et présage aussi la collectivité marxienne de la société de classe. Selon Hegel, la vraie existence a beau résider dans la relativité et sa connexion multiforme avec d'autres existants⁴, mais, il s'avère impossible au sujet cognitif d'avoir ni sentiment ni intuition ni représentation de l'être en tant que pensée pure, étant donné qu'il s'agit de quelque chose d'ineffable⁵.

En admettant que seule la compréhension du Dasein (de l'être-là) puisse entraîner son existence, Heidegger régresse à la catégorie première de l'absolu hegelien, à savoir à la catégorie de l'être pur. En partant non pas de l'imagination (au sujet de laquelle, Hegel n'a rien ajouté aux propos de Kant) mais de l'être pur tel qu'il a été invoqué par la logique hegelienne, Heidegger tente d'élucider le Dasein par des dispositifs préconceptuels.

Dans cette tentative d'élucidation du Dasein, il fait abstraction non seulement de la métaphysique traditionnelle (refutée déjà par Kant), mais, en même temps, de la logique métaphysique (positive) hegelienne ainsi que de la logique positiviste contemporaine.

Compte tenu de la conception heideggerienne de la Cybernétique⁶, on en infère, en droit, que Heidegger s'est orienté vers l'affiliation de la logique positive hegelienne et de son élaboration marxienne à la logique positiviste

2. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I *La science de la Logique*, Paris, Philosophique, Vrin, 1986, § 39, [§ 86], p. 201, note 2.

3. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I *La science de la logique*, *op. cit.*, § 123 [§ 75], p. 381.

4. HEGEL, *op. cit.*, pp. 381-382.

5. Selon HEGEL «l'être pur, à cause de son indéterminité pure, il est néant; quelque chose d'ineffable», cf. *op. cit.*, § 40 [§ 87], p. 203.

6. M. HEIDEGGER, *La fin de la philosophie et le tournant*, cf. dans les *Questions IV*, Paris, Callimard, p. 116. Selon HEIDEGGER, la Cybernétique, nouvelle science de base, correspond à la détermination de l'homme comme être dont l'essence est l'activité en milieu social.

contemporaine; affiliation qui lui a servi de fondement à la négation de toutes les trois. Pour ainsi dire, Heidegger a partagé l'avis des marxistes, en ceci que, avec Karl Marx, la possibilité la plus extrême de la philosophie se trouve atteinte⁷, pour démontrer que la fin de la philosophie donne lieu immédiatement à sa reprise, comme si ce n'est que l'annulation de la Vérité comme *Lichtung*⁸ qui est survenue entretemps.

Selon Heidegger, en effet, c'est le silence concernant la poursuite de la recherche de la Vérité qui s'est produit dans l'intervalle. Cette poursuite trahit l'effort de la pensée pure de maîtriser le *Dasein*, c'est-à-dire elle-même, délivrée de son intervention dans la constitution de la technique et dans la technisation à laquelle est portée la science par le culte du progrès.

Or, la pensée pure en tant que telle, renonce à ses propres moyens conceptuels et tâche de comprendre l'être en tant que subjectivité absolue. Ce faisant, elle met en lumière l'essence même de la technique, par le biais de moyens préconceptuels qui n'ont pas participé dans sa création mais se révèlent susceptibles d'en éclaircir la vérité, du fait justement qu'ils n'ont rien à voir avec la technique et sa création.

Compte tenu de la distinction heideggerienne entre l'ontique, tenu pour objet de la science positive moderne, et l'ontologique, tenu pour objet véritable d'une ontologie fondamentale⁹, on s'aperçoit que la vérité de l'ontologique, telle que Heidegger nous invite à la concevoir par des moyens préconceptuels, n'est que le dévoilement, autrement dit, l'éveil hors de l'oubli (*ἀλήθεια*) de l'être de son étant¹⁰, d'autant plus que l'oubli (*λήθη*) de l'être de l'étant pénètre aussi bien le rationalisme classique que le rationalisme moderne.

L'enjeu essentiel de son Ontologie fondamentale étant de comprendre le sens de l'être humain, Heidegger prend le risque de *Gestell*, lorsqu'il recueille l'ensemble des projets de l'homme moderne au moyen desquels son autoproduction produit le péril de l'autodestruction¹¹. Ce renoncement radical lui permet d'arguer de la possibilité admise à l'homme de retrouver le passé révolu, autant qu'irrévocable suivant les impératifs du progrès, de la production et des besoins toujours nouveaux. En oubliant toutes les péripéties et les épreuves dont elle a fait l'objet et qu'elle subirait indéfiniment si elle persistait

7. *Op. cit.*, p. 115.

8. Selon HEIDEGGER, «d'un bout à l'autre de la philosophie, l'Ouvert qui règne déjà dans l'être-même, dans l'état de présence, reste comme tel impensé, bien qu'au début de la philosophie, il soit parlé de la clairière de l'Ouvert», voir dans *La fin de la philosophie et le tournant*, *op. cit.*, p. 130.

9. M. HEIDEGGER, *Être et temps*, Paris, nrf, Gallimard, 1976, p. 35 où le questionnement ontologique se distingue du questionnement ontique des sciences positives.

10. M. HEIDEGGER, *Temps et être*, dans les *Questions IV*, *op. cit.*, p. 58.

11. M. HEIDEGGER, *Séminaire de Zahringen*, dans les *Questions IV*, *op. cit.*, p. 326.

dans sa reconnaissance chosifiée, la conscience retourne à l'état de l'être où elle se prépare à ne pas être.

Dans l'*Etre et temps*, Heidegger se penche sur les cinq paragraphes de la logique hegelienne consacrés à l'être. Au fil de son récit, Hegel affiliait le départ de la Logique aux origines de l'histoire philosophique, celles-ci préfigurées dans l'œuvre de Parménide, en posant que l'histoire de la philosophie, dans son expression authentique, ne traite pas du passé mais du présent vrai et éternel¹².

En prenant l'unité de l'être avec le non-être comme identification de ces deux termes, Heidegger nous incite à repérer le passé sous la forme du dépassé, et par conséquent du nul et du non-venu présent¹³, mais, à ce compte-là, il met en défaut tous les paragraphes du § 83 à § 88 de la logique de Hegel.

Le mobile de cet exodus tenté par Heidegger vers le lieu originaire de l'être qui est assimilé à nulle part s'avère être l'imagination, vue, ici, sous le prisme de l'appropriation rationnelle qu'elle subit au sein de l'Analytique transcendentale kantienne¹⁴.

Sous ce prisme, l'imagination se joint au schématisme transcendantal qui met à la portée de l'entendement les schémas et les symboles indispensables à la construction des concepts unifiant le multiple et le dispersé des représentations formulées à un stade antérieur.

Or, sur la base des prémisses posées par Kant, lorsque ce dernier situe tous les éléments transcendants au lieu d'un focus imaginarius dans le tréfonds de l'âme, bien au-delà de l'expérience possible¹⁵, Heidegger se propose d'échapper à la logique hegelienne et à son projet d'élucider l'être par des dispositifs purement conceptuels, aussi bien dans l'essence de sa phénoménalité que, plus loin encore, dans sa réalité concrète.

En échappant au projet de la logique hegelienne, Heidegger tente de rejoindre la pensée originaire de l'être où ce dernier, dénué de toute détermination, reçoit une compréhension phénoménologique de son sens.

Néanmoins, c'est en vertu de la visée formelle de l'imagination, illustrée dans l'Analytique transcendentale kantienne, que Heidegger se résout à effectuer cette régression du conceptuel au préconceptuel et à chercher les appuis théoriques de l'historialité du Dasein et de son sens original en tant que temporelité¹⁶. Sur ce point, il mérite de souligner que l'imagination intéresse Heidegger à double titre: d'un côté, elle lui procure son sens par le souci, dans

12. G. HEGEL, *The Science of Logic*, op. cit., p. 160, § 86.

13. M. HEIDEGGER, *Séminaire de Zahringen*, op. cit., p. 326.

14. M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, op. cit., pp. 146-171.

15. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1980, p. 453.

16. M. HEIDEGGER, *Être et temps*, op. cit., p. 287.

sa qualité d'être du Dasein¹⁷; de l'autre, elle le force à découvrir, outre la temporellité du Dasein, celle de l'être-dans-le-monde, perceptible autant dans le physique que dans le psychique¹⁸.

Il n'en reste pas moins que cet être-dans-le-monde, engendré par la temporellité et ses extases et dont la présence est révélée dans le souci, réfère à des non-étant-là qui ne sont pour autant temporels¹⁹. Selon Heidegger, le temps est avant la subjectivité ou l'objectivité, dans la mesure où il sous-tend cette notion d'antériorité désignée par «avant».

II

De son côté, Castoriadis soulève un débat sur les apories qui découlent de l'approche cosmologique (objective) et de celle phénoménologique (subjective) du temps. D'après son raisonnement, il en vient à s'interroger ce qu'est «avant» et «après»²⁰. A cet effet, il trace une ligne de frontière nette entre le temps – être qui inclut dans sa définition l'altération, la création et la destruction – et l'espace – être qui met en jeu la détermination, l'identité et la différence²¹. Il lui est ainsi permis de statuer sur la dimension non-identitaire et non ensembliste de l'espace qui se trouve déjà intégré dans l'in-der-Welt de Heidegger, sans pour autant qu'il soit traité dans son intégralité.

Castoriadis argumente pour une saisie du temps en termes de son pouvoir altérant et créateur, si bien que le temps, par les nouvelles formes naissantes, met en valeur la dimension imaginaire ou poétique de l'espace²². Il s'ensuit que «avant» et «après» jouent le rôle d'une mesure qui nous permet d'annoncer la création ou la destruction²³. Un bénéfice immense accompagne la position adoptée par Castoriadis: il met en place une théorie apte à surmonter les limites dans lesquelles Heidegger en est resté, en jugeant par la définition du temps avant l'être et en la dégagant de la spatialité du Dasein²⁴.

La prise en compte, au sein de l'œuvre de Castoriadis, de l'espace réel, poétique et imaginaire (faute duquel, d'ailleurs, la poésie et le monde qui s'en écoule seraient impensables), a le mérite de nous faire comprendre pourquoi le discours heideggerien de l'être vu comme présence est schématique et abstrait, et, en tant que tel, dénué de sens.

Nous avons déjà noté plus haut que, au sein de l'Analytique transcendentale

17. *Op. cit.*, p. 246.

18. *Op. cit.*, p. 248.

19. M. HEIDEGGER, *Temps et être*, dans *Questions IV*, *op. cit.*, p. 15.

20. C. CASTORIADIS, *Monde morcelé*, Paris, Seuil, 1991, p. 272.

21. *Op. cit.*, p. 274.

22. *Op. cit.*, p. 272.

23. *Op. cit.*, p. 272.

24. HEIDEGGER, *Être et temps*, *op. cit.*, § 70, pp. 429-432, 367-369.

kantienne, la fonction – qu'elle soit rationnelle ou poétique – de l'imagination, commise à la phénoménalité de l'expérience, inspire l'ouverture heideggerienne sur la compréhension du sens de l'être pur: à savoir, d'un être qui ne porte pas encore la trace des signes d'abstraction et de schématisation auxquels le processus cognitif fait appel. En tentant de comprendre le sens de l'être en dehors de la sphère de sa cognition qui le rendrait concret dans sa détermination complète, Heidegger perd de vue la constitution logico-ontologique de l'être, mais également sa réalité sociale-historique, instituée et éclairée aussi par rapport au temps-espace en tant que système de référence de création et de cognition pour le sujet.

Mais, s'il est vrai que Hume a pu tirer Kant de son sommeil dogmatique en le prévenant du rôle de l'expérience, Kant, néanmoins, a persévéré dans l'inférence des principes généraux en faveur d'une métaphysique susceptible de revêtir un statut scientifique. La même orientation se retrouve dans la *Dialectique transcendentale* et aussi dans la *Théorie transcendentale de la méthode* de la *Critique de la raison pure*. Par contraste, Hegel, qui donne une réponse aux questions de métaphysique soulevées par Kant, n'a pas eu sur Heidegger un ascendant analogue à celui que Hume avait exercé sur Kant. De là que Heidegger reste plongé dans son enfoncement dogmatique, qu'il considère comme l'enfoncement de la pensée pure dans le fond inconnu de l'âme où s'enfouit l'être et le sens de son inexistence.

Castoriadis suivra la démarche opposée à celle suivie par Heidegger, en situant l'imagination comme source autant d'institution et de rationalisation que de création *poiétique*. Selon Castoriadis, le ratio, ses dispositifs conceptuels ainsi que les significations rationnelles qui y sont engendrées, ne sont que des formes parmi les formes revêtues par l'imaginaire radical dans son but d'exprimer les sentiments et les intentions de l'âme par l'intermédiaire des images psychiques et noétiques, aussi, qui sont soumises à l'acte de symbolisation²⁵. L'imaginaire radical constitue, donc, la source autant du rationnel que de l'irrationnel, en étant siège de l'inconscient. Sur ce point, la pensée freudienne a servi de point d'appui capital à Castoriadis.

Freud, dans son but de pénétrer les profondeurs de l'âme, a tenté de faire resurgir le rôle occulte de l'inconscient et trouver la voie d'accès par laquelle le conscient y est mené pour le mettre à la lumière. L'interprétation des rêves et la psychanalyse ont joué le rôle d'intermédiaire à l'entreprise freudienne de compréhension.

Castoriadis fait un pas décisif en avant, en confrontant l'inconscient non seulement comme un objet d'interprétation, mais aussi comme le lieu de l'imaginaire radical qui, étant dépourvu de tout indice de réalité²⁶, est chargé de

25. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 162-184.

26. *Op. cit.*, p. 394.

faire naître et connaître le réalité sociale-historique.

Il reconnaît, donc, aux dispositifs autant préconceptuels que conceptuels le même origine et ceci est vrai pour l'action soit d'institution ou de création soit de connaissance.

Par son refus de chercher l'étayage du Dasein dans sa qualité de pensée pure de l'impensable, Heidegger, par contre, se trouve dans l'impossibilité d'approfondir le non-être du Dasein en vue de discerner quelque élément constitutif. La même critique serait éventuellement imputable à Hegel, encore qu'il ne rompe pas avec la logique métaphysique, ce qui explique, d'ailleurs, son projet d'avancer la détermination conceptuelle la plus complète de l'être pur de la pensée au lieu de régresser vers le préconceptuel. De ce fait, Hegel se montre conscient d'une vérité à laquelle Heidegger était aveugle: le préconceptuel devrait être défini soit comme un élément a-logique soit comme une construction logique.

Pour Heidegger, en effet, le préconceptuel apparaît comme élément d'ordre logique, étant donné que, chez lui, la philosophie sert de fondement à la poésie. L'hétérogène, le non identitaire, qui, chez Nietzsche comme aussi chez Bataille, était enfermé dans la poésie, s'en détache à présent afin d'assumer une logique autre que la sienne.

Comme nous avons noté plus haut, sous l'impulsion de la théorie freudienne, Castoriadis met au premier plan de ses préoccupations l'imagination, qui ne se borne pas au rôle du schématisme transcendantal (par l'intermédiaire duquel l'être pur de la pensée se réduit à l'être originaire). D'après le raisonnement tenu aux paragraphes précédents de cet article, une réduction pareille du Dasein serait arbitraire, à moins qu'il s'agisse de la réduction du Dasein à l'être originaire de la pensée pure. En fait, Castoriadis se situe au prolongement de la philosophie moderniste (inaugurée par la critique kantienne et l'idéalisme allemand post-kantien) pour affirmer, à son tour, que le schématisme transcendantal ne constitue pas la dernière limite épistémologique dont la transgression serait envisageable à la seule condition d'une régression vers la pensée préconceptuelle.

Selon Castoriadis, par contre, c'est le rôle de l'imagination en tant que l'autre de l'âme, de nous procurer l'étayage primordial de l'institution et, par conséquent, de la détermination et de l'organisation de la rationalité; tout au plus, elle se montre en mesure d'étayer la création de nouvelles formes²⁷. En raison de sa double fonction d'étayage d'où émerge, d'une part, la réalité historique-sociale dans sa totalité et, d'autre part, sa connaissance, l'imagi-

27. *Op. cit.*, pp. 186 sq.

nation est dotée d'un caractère radical²⁸. Par opposition au schématisme transcendantal qui produit des images noétiques en guise de support à l'élaboration logique des représentations nous autorisant de référer à l'expérience, l'imaginaire radical, comme nous avons déjà dit, suscite, également, des images qui représentent l'a-logique de l'inconscient, ce dernier évoquant tout un flux de représentations, d'intentions et de sentiments.

A ce stade de notre étude, il est frappant de constater un déplacement d'accent. En renonçant aux images noétiques qui concourent à l'unification des représentations de l'expérience, on descend au niveau des images psychiques qui coopèrent non seulement dans la compréhension et la connaissance de la réalité mais, qui plus est, dans la construction et la formation de cette dernière. A propos de ces images (constituant des éléments de notre vie psychique), il serait utile de souligner que les processus d'objectivation qui les comportent ne peuvent pas s'expliquer par le recours exclusif ni à l'entendement (*Verstand*) ou à la raison (*Vernunft*), ni à l'ensemble des fonctions rationnelles. Par contre, certaines d'entre elles obéissent à une logique rationnelle, alors que d'autres suivent une logique des magmas qui dépasse le ratio et sa logique identitaire²⁹. Les œuvres humaines ne résultent pas seulement d'un faire d'ordre rationnel mais également d'un faire non rationnel dont la logique est celle des magmas. La raison tente soit de l'emporter sur lui ou de l'anéantir, soit de la rendre manifeste et de l'éclaircir.

Sous ces termes, on s'aperçoit que si l'homme était un être entièrement rationnel, les mathématiques et le silence pourraient lui assurer l'existence. Tout en étant aussi un être expressif, il exprime au cours de son histoire des puissances rationnelles et non rationnelles de répression et d'émancipation.

D'après ce qui précède, la réalité effective est du ressort de l'imaginaire radical, alors que la conscience, par sa fonction mentale, fait de la réalité un objet de connaissance ou de rationalisation. Si, donc, la science qui aborde la réalité par rapport à sa phénoménalité tient à l'ontologie, c'est l'imaginaire radical qui munit la réalité de son fondement ontologique³⁰.

III

Or, la découverte de l'imaginaire radical est sans conteste liée à l'élimination des couples polaires «sujet (ego)-objet (monde)», «ontique-ontologique»,

28. *Op. cit.*, p. 177. Castoriadis remarque que «dans l'a-être émerge l'imaginaire radical, comme altérité et comme origination perpétuelle d'altérité»; cf. *op. cit.* p. 493.

29. *Op. cit.*, p. 458.

30. *Op. cit.*, p. 469.

«rationnel-irrationnel». Par la séparation ou la polarisation entre ces termes, «ce qui reste occulté, jamais thématise, jamais compris dans son poids philosophique propre et son caractère – comme condition, medium, source de formes et co-auteur actif dans tout processus de pensée – est le social-historique qui est toujours, à la fois de facto et de jure, le co-sujet et le co-objet de la pensée»³¹. De l'élimination de ces dualismes, on dégage le sens et la valeur aussi de cette découverte, par laquelle Castoriadis dépasse la subjectivité du temps heideggerienne et de sa compréhension unilatérale également.

Dans la perspective de l'imaginaire radical, Castoriadis fait mention d'un ceci irréductible (ἀπερίσταλτον τόδε)³² déployé dans les intégrations contradictoires créées par l'imagination quand elle est inspirée par la volonté d'apporter des changements dans les domaines de la politique, de la morale, de l'art, e.t.c. C'est le symbolisme des rêves élaboré par Freud qui entraîne Castoriadis à la notion du ceci irréductible (ἀπερίσταλτον τόδε), pour éclairer de la sorte la représentation irréductible qui n'est plus contrainte au service exclusif de la recherche de la vérité, mais qui joue, en plus, le rôle d'un catalyseur dans la recherche de la liberté et la constitution de la vie, comme révélateur de l'Autre, comme temporalisation et spatialisation à la fois, comme différenciation et altération³³. C'est la théorie psychanalytique qui a rétabli au centre de la vie du sujet ce flux de représentations qui déborde les impressions sensorielles au même titre que leur emploi logique, «dont la pensée héritée s'est toujours détournée avec gêne et horreur»³⁴.

Partout où il y a différence, division ou altération, en bref, des motifs du tragique du sujet, c'est là qu'a lieu l'union ou les modifications inventées aussi bien par l'imagination que par l'esprit afin d'endurer les conséquences. Si Heidegger maintient que l'auto-production de l'homme produit le péril de l'auto-destruction³⁵, il n'en explicite pas moins les conditions et la procédure de cette identification cauchemardesque, dès lors qu'il s'en tient à l'extérieur de l'imaginaire radical.

En revanche, Castoriadis, voué à l'exploration de l'imagination radicale, a démontré que cette dernière se laisse réduire à un réseau des processus d'institution et de création par le biais desquels la société et l'histoire acquièrent une unité. En termes hegelien, quoique abstraits, cette unité subsumait l'identité véritable de l'être humain et le fondement réel de son existence; elle est, par

31. C. CASTORIADIS, *Le monde morcelé*, op. cit., p. 250.

32. C. CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Collection Esprit/Seuil, 1978, p. 40.

33. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 442.

34. Op. cit., p. 443.

35. M. Heidegger, *Séminaire de Zahringen*, voir dans les *Questions IV*, op. cit., p. 326.

ailleurs, illustrée d'une assise concrète dans le cadre de la théorie de l'institution imaginaire, par l'entremise des études freudiennes et des questions soulevées sur ce sujet par le modernisme philosophique classique ou actuel. L'approfondissement et l'humanisation de la théorie marxienne par le biais de l'œuvre psychanalytique de Freud seraient impossibles sans l'apport de la philosophie³⁶; et surtout de la philosophie moderne avec ses catégories et ses schémas conceptuels capables de mener un tel projet d'éclaircissement.

En dépit de son recours de Marx à Kant via Freud, et de Freud à l'âme aristotelicienne, Castoriadis n'abandonne pas pour autant l'approche praxéologique de l'être social-historique qui, déterminé par le temps et l'espace, jette les fondements du transcendantal. Corollairement, il ne régresse pas à l'approche formaliste exposée dans la première partie de la *Critique de la raison pure*. Son appel à Kant lui est imposé par sa volonté de clôturer le cycle des apories que Kant avait entamé à l'occasion de sa référence au tréfonds de l'âme. Ce dernier se porte garant, d'une part, des schémas qui assurent à l'entendement son rôle unifiant vis-à-vis du dispersé de l'expérience et, d'autre part, de la finitude appropriée à la raison. A la suite de Marx et de Freud, Castoriadis est conscient du fait que les schémas concernés ne sont pas uniquement d'ordre rationnel, mais qu'ils font également partie de la réalité sociale-historique qui est solidaire des processus d'institution et de création mis en jeu par l'imaginaire radical.

Par conséquent, en revenant sur la critique kantienne de la raison pure, Castoriadis y puise une solution définitive à la question que Kant a estimée non résoluble. C'est ainsi que le tréfonds de l'âme ne paraît plus inconnu, comme il l'a été selon Kant. A partir de l'œuvre marxienne, on s'est rendu compte que l'être social-historique est issu de la praxis rationnelle et/ou rationalisante. Freud vient, quant à lui, percer à jour le mécanisme sous-tendant la praxis rationnelle et/ou rationalisante.

Cependant, depuis l'éclaircissement apporté par Castoriadis à la logique de l'inconscient sous forme de logique des magmas, il en est déduit que l'être psychique et l'être social-historique constituent le monde morcelé par la pensée purement rationnelle. Cette dernière entaille l'être afin d'arriver à l'expliquer et le maîtriser. Ce faisant, elle n'en saisit pas moins le processus de formation et de destruction de l'être social-historique. Par la mise au jour des intégrations contradictoires résultant de l'imaginaire radical, nous prenons conscience des

36. Dans son étude, «Freud and Philosophy, An Essay on Interpretation», P. Ricœur maintient que la réflexion est pensée du conscient et de l'inconscient, aussi bien que du passage de l'un à l'autre par l'intermédiaire des images ou des représentations de tout ce que l'on ne peut pas voir par la vision naturelle ainsi que par l'intermédiaire des symboles.

paralogismes et des contradictions entraînés par la rationalisation violente que subit l'être social-historique.

Castoriadis désavoue la distinction kantienne du Verstand et du Vernunft, pour employer la conception aristotelicienne de l'âme unie qui devient le lieu de tout processus de création, d'institution, de rationalisation ou de destruction. L'âme s'érige en siège aussi bien de l'imaginaire radical que de l'être social-historique, institutionnalisé et institutionnalisant à son tour.

Alexandra DELIGIORGI
(Thessaloniki)

Η ΦΑΝΤΑΣΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ HEIDEGGER ΚΑΙ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τò ἄρθρο παρακολουθεῖ τίς παράλληλες καί ἀσύμβατες πορεῖες πού διαγράφουν ἡ θεμελιώδης ὄντολογία τοῦ Heidegger καί ἡ θεωρία τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ τοῦ Καστοριάδη, μέ γνώμονα τίς θεωρητικές ἐπεξεργασίες πού δέχθηκε ἡ καντιανή ὑπερβατολογική φαντασία, ἀντιστοίχως στό πλαίσιο τῆς νεοκαντιανῆς καί τῆς μετακαντιανῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης.

Στό πλαίσιο τῆς νεοκαντιανῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης, ὁ Heidegger ἀνάγει τὸ εἶναι ὡς μὴ εἶναι τῆς καθαρῆς σκέψης πού θέτουν οἱ δύο πρῶτες κατηγορίες τῆς χεγκελιανῆς λογικῆς στό παρμενίδειο πρωταρχικό εἶναι, ὡς εἶναι τῆς ἀντίληψης (Vernehmen). Προκειμένου, ὅμως, νά συλλάβει τὸ νόημά του, ἐκτός τῆς γνωστικῆς σφαῖρας, τὸ ἀπογυμνώνει ἀπὸ τὴν λογικο-ὀντολογική του συγκρότηση καί ἀπὸ τὴν κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα του.

Στό πλαίσιο τῆς μετακαντιανῆς παράδοσης, ὁ Καστοριάδης ἀνάγει τὸ ἱστορικό-κοινωνικό ὄν / εἶναι στό ἀ-πραγματικό καί ἀ-λογικό εἶναι (μὴ εἶναι) τοῦ ἀσυνειδήτου τὸ ὁποῖο ἀντιμετωπίζει ὄχι ἀπλῶς ὡς ἀντικείμενο ἐρμηνευτικῆς κατανόησης ἀλλὰ ὡς τὸν τόπο τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ ἀπὸ τὸν ὁποῖο πηγάζουν προεννοιολογικά καί ἐννοιολογικά μέσα θέσμισης, δημιουργίας καί γνωστικῆς θεμελίωσης τοῦ ὄντος/εἶναι.

Στὴ σφαῖρα τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ πού λειτουργεῖ ὡς ἀπερίσταλτον τόδε, αἰροῦνται οἱ δυισμοὶ ὄντικοῦ-ὀντολογικοῦ, ὑποκειμένου-ἀντικειμένου, ὀρθολογικοῦ-ἀνορθολογικοῦ, ἀντίληψης-πράγματος, στό μέτρο πού ἡ παράστασή του ὡς χωροποίησης-χρονοποίησης, ὡς ἀλλοίωσης-διαφοροποίησης λειτουργεῖ ἐνοποιητικά ὄχι μόνον στὴν γνωστικὴ σφαῖρα τῆς ἀλήθειας ἀλλὰ καί στὴν μορφο-ποιητικὴ σφαῖρα τῆς ἐλευθερίας.

A. ΔΕΛΗΓΙΩΡΓΗ