

IMAGINAIRE ET « IDENTITÉ ESPÉRÉE » DANS L'ENTREPRISE : LE CAS DU CIRPP

René Barbier (CIRPP, octobre 2008)

Sommaire

Introduction

Chapitre 1.- Problématique de l'imaginaire ?

- Définir l'imaginaire : première approche
- Transversalité de l'imaginaire
- Histoire du concept d'imaginaire
- Proposition de définitions

Chapitre 2.- Identité et entreprise

- Identité ou culture d'entreprise : le cas de la revue « Autrement »
- Quid de la notion d'identité de l'entreprise
- Identité de l'entreprise et rivalité mimétique

Chapitre 3.- Le cas du CIRPP : l'identité espérée d'une institution scientifique (livrable en décembre)

- L'émergence historique d'une institution scientifique
- Une organisation souple et légère
- Une reconnaissance de l'état de fait
- Une finalité éducative explicite
- Jeux et enjeux dans l'institution du savoir académique : quelle maîtrise symbolique légitime pour *l'Homo Academicus* ?
- Risques et espérance dans le cas du CIRPP
 - Les premières recherches du CIRPP
 - insignifiance ou « effet Ben Barka en sciences humaines »
 - bureaucratisation et lourdeur instituée
 - dynamisme créateur et institution « ouverte »

INTRODUCTION

Cette année (2008), les deux textes que j'ai donnés avec, en plus, celui que je donnerai en décembre, tentent de préciser le concept d' « identité espérée » d'une organisation de biens et services symboliques à caractère scientifique, en l'occurrence le Centre d'Innovation et de Recherche en Pédagogie de Paris (CIRPP).

Le premier texte pose le problème du type de recherche et de scientificité proposé dans le cadre du CIRPP, en réfléchissant sur la question de la notion même de recherche, de chercheur et de méthodologies de recherche en sciences de l'homme et de la société et en sciences de l'éducation tout particulièrement.

Le texte d'octobre 2008 permet de préciser les concepts-clés sous-jacents et utiles à la construction de l'objet de connaissance : l' « identité espérée » du CIRPP.

Dès qu'il s'agit d'espérance, l'imaginaire est en marche. Il s'agit donc d'en repérer toute sa complexité, ses différentes acceptions et les théories qui s'y rapportent pour commencer à comprendre en quoi une institution comme le CIRPP pourra déterminer un certain « espoir » de légitimation académique.

Cet espoir va de pair avec la notion d'« identité » de ce type d'organisation.

C'est donc la question de l'identité même d'une entreprise qui est analysée alors, en liaison avec celle de la culture d'entreprise comme concept dominant jusqu'à ces dernières années. Sans aller jusqu'à parler d' « âme » de l'entreprise, comme chez différents auteurs, la notion même d'identité demande à être discutée, en liaison avec la culture d'entreprise, les figures dominantes de leadership et l'imaginaire social dans lequel « baigne » l'organisation considérée.

Le texte de décembre cernerait particulièrement le concept d' « identité espérée » du CIRPP. Il s'agira d'une construction intellectuelle et théorique qui prendra appui sur les premières réalisations scientifiques du Centre, eu égard des exigences institutionnelles de la cité savante en éducation. Nous en cernerons la portée, la spécificité, les risques et les avancées, les limites.

Chapitre 1

PROBLEMATIQUE DE L'IMAGINAIRE.

La conférence donnée par Georges Bertin¹, dans le cadre du CIRPP, le jeudi 23 octobre 2008, nous a permis de faire le point sur le concept d'imaginaire selon ses différentes acceptions. Nous avons pu ainsi nous rendre compte que ce concept a subi des aléas de légitimation dans le monde académique. S'il a été plus ou moins disqualifié par la pensée cartésienne et positiviste, il a été reconnu par celle du romantisme et du surréalisme. La psychanalyse freudienne et lacanienne l'a promu et la psychologie des profondeurs jungienne l'a enrichi par son ouverture sur le monde des mythes et des archétypes. Des anthropologues comme François Laplantine ou des historiens des religions comme Mircea Eliade ou Henri Corbin nous ont conduits à reconnaître la complexité d'un concept majeur, aujourd'hui, en sciences de l'homme et de la société. Même si René Girard semble plus ou moins ignoré des chercheurs de l'imaginaire, nous avons fait remarquer qu'il avait sa place également dans les théories plurielles autour de ce concept car le désir et la rivalité mimétiques sur un objet désiré parce que l'autre l'obtient ou l'a obtenu, fondateur de la société pour René Girard, est manifestement riche d'imaginaire et de violence circonscrite par l'institution du « bouc émissaire » dont la figure paradigmatique du Christ innocent dénonce, d'après l'auteur, la logique de la méconnaissance instituée du processus de victimisation.

Définir l'imaginaire

Essayons de préciser par ce que nous entendons sous le terme d' « imaginaire ».

Imaginaire implique :

une source : la capacité d'imaginer radicalement quelque chose.

un processus : le déroulement mental qui prend appui sur cette capacité et provoque sans cesse un flux entre le réel voilé et le symbolique socialement sanctionné, contribuant ainsi à créer la réalité permettant une communication relative entre les êtres humains.

un résultat : l'imaginaire effectif qui se donne à voir à travers des figures, des formes, des images pouvant être repérées et soumises à l'investigation scientifique, philosophique et

¹ Georges Bertin a soutenu sa thèse d'Habilitation à diriger des recherches intitulée *Du mythe et de l'imaginaire à l'intelligence du social*, Sorbonne, 3 décembre 1999, deux tomes. Tome 1 (Vol 1) : mémoire (112 pages, dont 5 pages de bibliographie) Tome 2 (Vol 2 et 3), documents d'accompagnement (349 pages, plus 33 pages de documents divers). Jury : Michel Maffesoli (dir, Université Paris 5), Jacques Ardoino (Université Paris 8), René Barbier (Université Paris 8), Patrick Tacussel (Université Montpellier III), Bernard Valade (Université Paris 5).

mythopoétique.

La capacité d'imaginer quelque chose me semble relever d'une émergence originale de l'évolution psychique accédant à un niveau de complexité supérieure. Je formule l'hypothèse que l'individu sexué, voué à la mort, a développé en même temps que le fait d'être mortel une capacité de résoudre cette échéance par une nouvelle faculté : l'imagination. Il peut ainsi sortir de son caractère d'être mortel par l'invention d'une autre histoire le concernant. Cette hypothèse me semble étayée par l'œuvre des artistes et des chefs religieux charismatiques qui, presque tous, nous proposent des formes symboliques tentant de résoudre le caractère inéluctable d'une mort absolue de l'être dans sa totalité. L'Art, la poésie, la littérature nous entraînent dans un univers où le symbole nous parle sans cesse d'un autre regard possible sur le monde, d'un autre rapport à un signifié inaccessible mais actualisé inadéquatement dans l'œuvre d'art. La Religion, sous ses formes les plus instituées, prend sa source dans une possibilité d'être au delà de la mort, au moins pour une partie spirituelle de notre être.

Il est questionnant de se rendre compte que l'homme n'a jamais pu, vraiment, assumer sans rien dire ou imaginer la mort absolue de son être-au-monde. Chacun sait que dans l'inconscient la mort n'existe pas. L'imagination (et l'imaginaire) est consubstantielle au fait de mourir. Les plus grands artistes sont également ceux qui sont à la fois les plus grands vivants et les plus proches du sentiment de la mort imminente.

Transversalité de l'imaginaire

La notion de transversalité a été empruntée par les institutionnalistes à Félix Guattari et à la psychothérapie institutionnelle². La plupart du temps les gens vivent dans la méconnaissance de leur coefficient de transversalité. À côté des relations «verticales» et hiérarchiques usuelles dans les grandes organisations, on reconnaît parfois les relations «horizontales» entre personnes de même statut social. Mais les rapports qui brouillent les cartes ainsi légitimées. Ceux qui opèrent un mélange «contre nature» sont en général éludés ou considérés comme dangereux. Ainsi dans un hôpital psychiatrique lorsqu'on organise des réunions de personnes aux statuts différents dans une perspective de communauté thérapeutique. En pédagogie institutionnelle, l'assemblée du groupe-classe dans laquelle le

² Félix Guattari, *Transversalité et psychanalyse*, Paris, Maspero, 1970

professeur tente d'être un membre du groupe parmi les élèves, pour toutes les décisions collectives, permet l'émergence des facteurs de transversalité. A fortiori, en socianalyse interne, lorsque tout un établissement s'exprime en assemblée générale du personnel. Cette notion est fondamentale dans tout processus de formation. Partons d'un exemple : soit un groupe de stagiaires dans un stage de communications et de relations humaines. On appellera « transversalité » la multiplicité opaque des différences personnelles et sociales institutionnalisées qui renvoient, pour chacun, à des références et des appartenances variées et non-dites explicitement, mais prégnantes dans la situation, (ce que J. Ardoino nomme « transversalités »)³.

Différences entre hommes et femmes ; jeunes et vieux ; étrangers et nationaux ; ouvriers et bourgeois ; croyants et non-croyants ; mariés et célibataires ; avec enfants et sans enfants ; militants et apolitiques etc. Cet ensemble de différences, liées à des références et des appartenances sociales et culturelles multiples, agit comme un ensemble de rapports de sens dans lequel « baigne » le groupe en question d'une manière imaginaire. Imaginaire en tant que non-conscient (méconnaissance instituée); imaginaire en tant que subconscient (censure, répression); imaginaire en tant qu'inconscient (refoulement). L'Analyse Institutionnelle tentera l'élucidation principalement de la transversalité sociopolitique, instituée et instituante, liée à l'emprise de l'Imaginaire Social de la société considérée dans l'institution étudiée. Les sociopsychanalystes dans la ligne de Gérard Mendel seront plus sensibles à la transversalité libidinale ou s'expriment les pulsions oedipiennes et archaïques des individus dans un processus de psychologisation du Politique. L'Approche Transversale que je défends y ajoutera l'importance d'une reconnaissance de la « transversalité de l'imaginaire sacré » qui s'appuie sur le fait que l'homme est non-séparable de l'ensemble de l'univers naturel et cosmique qu'il se représente toujours à travers ses symboles et ses mythes, ses arts, sa poésie et ses spiritualités religieuses.

L'**Approche Transversale**, théorie psychosociologique existentielle et multiréférentielle que j'ai proposée⁴, implique que l'on mette en œuvre, dans toute situation éducative, trois types d'écoute : **scientifique-clinique**, avec sa méthodologie propre de recherche-action ; **poétique-existentielle** qui prend en compte les phénomènes imprévus résultant de l'action des minorités et de la particularité dans un groupe ou chez un individu ; **spirituelle-philosophique** c'est à dire l'écoute des valeurs ultimes qui sont en œuvre chez le sujet

3 Jacques Ardoino, *Education et politique. Propos actuels sur l'éducation II*, Paris, Gauthier-Villars, 1977

4 René Barbier, *L'Approche Transversale, sensibilisation à l'écoute mytho-poétique en éducation*, Habilitation à diriger des recherches, université Paris 8, 1992, 2 volumes, 619 p. et *L'approche Transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Anthropos, 1997, 357p

(individu ou groupe). Valeurs ultimes c'est à dire, ce par quoi nous sommes rattachés à la vie, ce que nous investissons le plus quant au sens de la vie. Nous avons tous de telles valeurs, même si nous ne savons pas toujours les reconnaître avec suffisamment de lucidité, cette lucidité qui « *est la blessure la plus rapprochée du soleil* » comme l'écrit le poète René Char⁵. Dans un groupe, quelles sont ses valeurs ultimes, ce par quoi il accepte de risquer l'essentiel ?

Le groupe, comme chacun d'entre nous, a besoin de l'interpellation de l'« autre » pour cheminer vers ses valeurs ultimes et pour en faire une véritable force intérieure. Non pas de l'autre « grand interpréteur » qui nous dirait ce que nous sommes en fonction de référents totalement extérieurs à nous-mêmes⁶. Mais de l'autre comme miroir actif, susceptible d'entrer conflictuellement avec nous pour nous faire découvrir, dans le rapport humain qui n'a pas peur de la confrontation, les valeurs essentielles à notre devenir⁷. Ainsi, au delà de la phénoménologie, le psychosociologue est un herméneute de l'existence concrète, acceptant de se risquer à « prêter du sens » (Jacques Ardoino) aux activités d'autrui. Mais il n'a jamais de projet autre sur le groupe, que de créer les conditions d'une meilleure compréhension de chacun et de tous, en vue d'une plus grande autonomie élucidée.⁸

L'écoute sensible s'inscrit dans cette constellation des trois écoutes mais également d'un **axe de vigilance** qui retient comme postulat, trois types d'imaginaire toujours en acte dans une situation éducative en vue d'élucider leur **transversalité**⁹ inéluctable. L'**imaginaire personnel-pulsionnel**, avec la question non tranchée de la nature des pulsions (quid de la pulsion de mort, par rapport à Eros ?) ; L'**imaginaire social-institutionnel**, avec son magma de « significations imaginaires sociales » (Cornélius Castoriadis)¹⁰, produit psychique

5 René Char, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1983

6 Sur ce point, je suis en accord avec Michel Lobrot, *Les forces profondes du moi*, Paris, Economica, 1983

7 On sait que « l'acceptation interne » des personnes à partir desquelles on mène une recherche, est une des conditions nécessaires à la démarche qualitative en sciences humaines comme le pense Alex Mucchielli *Les méthodes qualitatives*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1991, pp.111 ss.

8 « *Ce que j'appelle élucidation est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent* » écrit Cornélius Castoriadis dans *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p.8. Mais qu'est-ce que « penser » ?

9 Par « **transversalité** » j'entends un réseau symbolique, relativement structuré et stable, constitué comme une sorte de « bain de sens » où se mêlent significations, références, valeurs, mythes et symboles, internes et externes au sujet, dans lequel il baigne et par lequel sa vie prend un poids existentiel.

10 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, ouvrage classique auquel il faut ajouter ses six tomes des *Carrefours du labyrinthe* (1978, 1986, 1990, et rééd 2004 à 2008), Seuil, ses nombreuses conférences et séminaires inédits à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales ou ailleurs (on peut se les procurer à *Agora International*, une nouvelle association qui se consacre à la diffusion de sa pensée: contacter David A. Curtis, 27 rue Froidevaux 750014 Paris) et un article de fond sur sa problématique, intitulé « Logique, imagination, réflexion » pp 9-35, qu'il a rédigé pour une publication collective dans la collection de Didier Anzieu « Inconscient et culture », consacrée à « *l'inconscient et la science* », Paris, Dunod, 1991. On consultera également les Actes de la Décade de Cerisy-La-Salle qui lui était consacrée en juillet 1991.

collectif, au niveau de la société, d'une capacité radicale de créer des formes, figures, images plus ou moins étayée au développement de la base matérielle, technologique et économique, de la société. Par exemple l'ensemble des « significations imaginaires sociales » qui ont accompagnées la montée de la technologie informatique et l'ère des ordinateurs, ou encore les modifications dans les attitudes et les comportements sexuels à la suite de l'usage généralisé de la contraception par voie orale, et peut-être, dans les prochaines années, à la suite de la pandémie du SIDA. L'imaginaire social s'impose durablement par le biais des institutions et des organisations (familiales, professionnelles, syndicales, politiques, de loisirs, de culture etc.).

Mais nous devons également faire la place à un autre type d'imaginaire, que je nomme l'**imaginaire sacré** du fait de l'impact de forces et d'énergies qui nous traversent sans que nous puissions les contrôler (forces telluriques, bouleversements écologiques, énergies cosmiques, pandémies incontrôlables, ou plus modestement notre rapport à la mort et au non-être). L'être humain est « jeté » dans la nature et doit y trouver un sens. Il développe un trait essentiel de son identité : l'*homo religiosus* comme l'a fait remarquer Mircea Eliade dans ses brillantes recherches¹¹.

Chaque type d'imaginaire engendre sa propre **transversalité**, c'est-à-dire son réseau symbolique spécifique doté, en relation et en proportion variables, d'une composante structuro-fonctionnelle à côté de sa composante imaginaire (voir schéma).

- La **transversalité phantasmatique** pour l'imaginaire pulsionnel qui exprime l'ensemble des fantasmes d'un individu ou d'un groupe¹² selon une logique où se joue en partie la conjonction conflictuelle d'Eros et de Thanatos.

- La **transversalité institutionnelle**, réseau symbolique socialement sanctionné, qui est suscitée par l'imaginaire social selon une logique dialectique d'instituant, d'institué et d'institutionnalisation.

- La **transversalité noétique**¹³ qui affirme symboliquement le jeu de l'imaginaire sacré

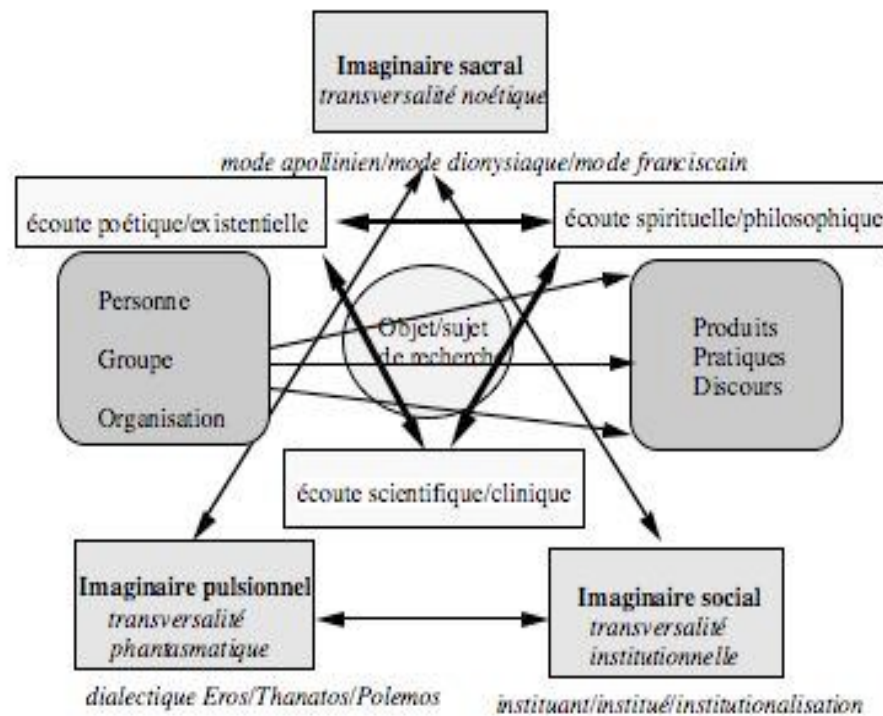
11 L'Oeuvre de Mircea Eliade est immense, reconnue internationalement mais encore largement méconnue des chercheurs en sciences de l'éducation. Voir notamment *Images et symboles ; Essai sur le symbolisme magico-religieux* ; Paris Tel Gallimard ,1979 ; *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, idées 1978 ; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1983 ; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 tomes, Paris, Payot, 1983 ; *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1949, réed. 1979.

12 Mais sur ce point des fantasmes collectifs, je suis plutôt en connivence avec Florence Giust-Desprairies et son « imaginaire collectif » comme une sorte d'assemblage singulier et relativement stable de fantasmes individuels en fonction d'une structure de sollicitation organisationnelle liée à l'imaginaire social), qu'avec les thèses dominantes de Didier Anzieu et de René Kaës (« appareil psychique groupal ». cf Florence Giust-Desprairies, *L'enfant rêvé, significations imaginaires d'une école nouvelle*, Paris, A. Colin, 1989.

13« noétique » du grec noetikos, qui a rapport à la pensée (noèse, du grec noêsis). La noèse est l'acte par lequel on pense, le Noème étant ce que l'on pense. Le terme renvoie donc à la définition de la « pensée » et, à

face au mystère de l'être-au-monde, principalement selon deux modes d'être : le mode apollinien (sérénité, sagesse) et le mode dionysiaque (transe mystique et orgiaque).

Théorie de l'Approche Transversale



René Barbier 1995

L'**Approche Transversale** a pour visée d'élucider cliniquement, et selon un processus de recherche-action existentielle, liée au sens de la création poétique et de la méditation spirituelle, cette transversalité plurielle à partir de l'imaginaire et aux niveaux concrets de la personne, du groupe et de l'organisation, selon l'expression de leurs produits, de leurs pratiques et de leurs discours.

L'**écoute sensible** est la façon de prendre conscience et d'intervenir pour un chercheur, un

mon sens, de la « pensée du fond » (Grund) suivant en cela l'expression de Martin Heidegger dans « le principe de raison », (cf. Heidegger Martin, *le principe de raison*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1983 (rééd)). C'est en ce sens que J. Krishnamurti parle de « l'éveil de l'intelligence ». Le Dr. Marie-Thérèse Brosse dans son livre sur *la Conscience-Energie* propose le terme de « noétique » dans une acception semblable cf. Brosse Marie-Thérèse (Dr.), *La Conscience-Energie, structure de l'homme et de l'univers. Ses implications scientifiques sociales et spirituelles*, Saint-Vincent-sur-Jabron, éditions Présence, 1984

éducateur, qui se trouve dans cette logique de l'approche transversale¹⁴.

Un groupe de personnes comme ce groupe de stagiaires dont je parlais précédemment, est d'abord un champ de désirs qui s'affrontent, se confrontent, se frustrant, se réalisent, selon la logique de l'imaginaire. Le désir, lié à l'énergie biologique du sujet et au jeu de son imagination devant le manque, l'impossibilité de réaliser complètement ce désir dans la situation, suscite un univers fantasmatique qui recouvre les autres, pour le meilleur et pour le pire. Désir de vie, élan vital d'abord et surtout qui déborde l'individu pour dynamiser également les sociétés.

Histoire du concept d'imaginaire

Des trois concepts proposés par J. Lacan - le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire - le dernier me semble être d'une importance existentielle et d'une profondeur sans fond pour l'homme contemporain. L'histoire du concept d'imaginaire est liée à la dynamique des représentations intellectuelles dichotomiques depuis l'Antiquité. On a toujours eu tendance à opposer réel et imaginaire, raison et imagination, objectivité et subjectivité.

J'ai distingué trois phases évolutives dans l'histoire de ce concept : la phase de **succession** après le présocratique qui actualisera peu à peu une pensée rationnelle et potentialisera la fonction imaginante de l'être humain ; la phase de **subversion** à partir du Romantisme et plus tard du Surréalisme qui actualisera l'imaginaire créateur et potentialisera le réel/rationnel; la phase d'**autorisation** enfin, contemporaine, qui tente une articulation lucide, à partir de Gaston Bachelard, de la « fonction du réel » et de la « fonction de l'irréel »¹⁵. Nous pouvons

14 cf. René Barbier, l'écoute sensible en approche transversale, *Pratiques de Formation/Analyses*, s/dir. J. Ardoino et R. Barbier, L'approche multiréférentielle en formation et en sciences de l'éducation, université Paris 8, Formation Permanente, n°25-26, avril 1993. Voir également l'ouvrage de ma collègue de l'Université du Québec à Montréal, Madame Marie-Claire Landry, intitulé « *la créativité des enfants, malgré ou grâce à l'éducation* », Les éditions Logiques, Québec, Canada, 1992, 191 pages. On retrouve dans son livre une conception de l'« écoute active » qui débouche sur la création, de la même veine que celle de l'« écoute sensible » décrite ici. Mon voyage d'étude en 1992 de presque deux mois au Brésil (8000 kilomètres à l'intérieur du pays, 120 heures de conférences, dans 10 universités) me confirme que nous commençons à être quelques uns, dans le monde, à vouloir sortir des sentiers battus monodisciplinaires ou faussement interdisciplinaires en éducation, malgré la force encore très vive de l'institué. Dans le même sens, l'orientation récente vers un renouveau de l'anthropologie culturelle de l'éducation de Jean Marie Brohm (université de Caen) (cf son colloque sur « la possession » organisé en Normandie avec ce spécialiste de l'imaginaire qu'est Georges Bertin en septembre 1992). En philosophie de l'éducation, il faudrait citer le regretté Olivier Reboul, décédé en décembre 1992, qui n'hésite pas dans ces derniers textes de rappeler l'importance de la dimension du sacré en éducation (in *La philosophie de l'éducation*, Paris, PUF, 1989, 127 p. et *les valeurs en éducation*, Paris, PUF, 1992)

15 Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1958

penser désormais avec Cornelius Castoriadis¹⁶ et à l'encontre de Jacques Lacan, que l'imaginaire est premier et constitutif même de la psyché

La phase de succession

Elle se caractérise par l'actualisation de la pensée rationnelle et la potentialisation de la fonction imaginante de l'être humain. Après les présocratiques, la philosophie grecque va imposer peu à peu un dualisme entre réel et imaginaire.

On trouvera ainsi d'un côté, la sensation, la perception, les conduits adaptées à la réalité et, de l'autre, la fantaisie, le rêve, l'affabulation, l'art, sans interaction entre les deux domaines. Détéienne et Vernant ont bien montré le refoulement, à partir du Ve siècle avant J.C., d'une forme d'intelligence de la ruse, la métis, à finalité pratique, qui demandait l'expression d'une imagination subtile et d'une attitude mentale combinant le flair, la sagacité, la débrouillardise, dans des activités aussi diverses que le savoir-faire de l'artisan, l'habileté du sophiste, la prudence du politique ou l'art du pilote dirigeant son navire¹⁷. Comme l'écrivent les deux auteurs, « *l'univers intellectuel du philosophe grec, contrairement à celui des penseurs chinois ou indiens, suppose une dichotomie radicale entre l'être et le devenir, l'intelligible et le sensible* » (p.11).

Mais, en vérité, cette séparation ne fut atteinte que par un petit nombre d'intellectuels dans l'Antiquité. Dodds souligne, à cet égard, à travers l'étude des textes depuis l'épopée homérique jusqu'à la fin du IIIe siècle, l'ingérence des puissances de l'imaginaire, à caractère surnaturel, dans les affaires humaines. Vers 432 av. J-C., à Athènes, le refus de croire au surnaturel et le fait d'enseigner l'astronomie, devinrent des délits et ceci pendant encore trente ans¹⁸. Les conditions intellectuelles de la science sont créées dès le VIe siècle, mais elles sont loin de triompher. La philosophie elle-même, chez Platon par exemple, continuera à faire appel au mythe et à juxtaposer une grande rigueur de raisonnement à des conceptions mystiques ou religieuses. Socrate n'hésitait pas à invoquer son « daïmon » pour agir. Ce « démon » représentait pour lui une sorte de voix intérieure divine qui l'orientait dans ses conduites. Aristote, malgré tout, devance Freud, en indiquant, dans le cas du rêve prémonitoire, la puissance de son désir ou de notre crainte dans l'émergence de la

16 Cornelius Castoriadis, *l' institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975

17 Marcel Détéienne, Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*, Paris, Flammarion, coll. Champ, 1978.

18 Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, Champ, 1977, p.189

représentation onirique d'un événement probable, ou même que nous provoquons ensuite.

Plotin renforcera la coupure monde intelligible/monde sensible, ce dernier devenant pure dégénérescence. Avec l'avènement du Christianisme, c'est la tendance religieuse qui l'emporte pour un temps sur la tendance scientifique grecque. Mais le problème central au Moyen Age reste la conciliation de la religion révélée avec l'argumentation rationnelle, notamment avec le Thomisme. La succession grecque va rebondir à la Renaissance. Avec l'abandon de l'idéal contemplatif, s'érige l'obligation de créer un type de pensée à la fois rigoureux et approprié aux phénomènes. L'action n'est plus l'antithèse de la connaissance. Rien n'est indigne d'être connu, encore faut-il trouver les méthodes de la connaissance. Descartes sera reconnu par tout, à la fois comme un modèle de rigueur intellectuelle et comme le fondateur du rationalisme moderne.

La méthode cartésienne se ramène à deux opérations : l'intuition et la déduction, assorties de critères de certitude (évidence et rigueur déductive). Mais n'oublions pas que Descartes fut également cet homme qui éprouva sa première intuition méthodologique dans une sorte de révélation divine, au cours de la nuit du 9 au 10 novembre 1619, par l'intermédiaire de trois rêves divinatoires. Il fera d'ailleurs un pèlerinage en Italie, cinq ans plus tard, pour remercier Dieu de l'avoir inspiré. A bien le considérer Descartes fut-il vraiment le créateur original que le mythe scientifique a consacré ? Il semble bien être dans la ligne de la succession philosophique grecque, parfois même avec quelques éléments régressifs par rapport à ses récents prédécesseurs, comme le soutient Jean-François Revel¹⁹.

Quoiqu'il en soit, après Descartes, les philosophes vont juger sévèrement l'imagination en tant que faculté, mode d'exercice de la pensée. L'image qui en résulte et plus généralement l'imaginaire, sont d'autant plus trompeurs qu'il peuvent se donner pour réels et vrais. Ainsi, jamais un détour par l'imaginaire ne pourra nous apprendre quoi que ce soit d'essentiel. Alain, puis Sartre, insistent sur la seule réalité matérielle de l'imaginaire : les mouvements du corps auxquels il donne lieu, par opposition à l'irréalité matérielle de son contenu. Pour Sartre, lors de la constitution de l'objet irréel, le savoir joue le rôle de la perception et c'est à lui que s'incorpore le sentiment. Nous restons maîtres de tout objet irréel et il peut disparaître si nous le voulons. Objets-fantômes qui nous détournent du réel et qui nous rendent maladroit lorsque nous devons le retrouver, comme le montre Sartre dans l'histoire d'Annie. Pour lui, il y a bien un « *abîme qui sépare l'imaginaire du réel* »²⁰. A chaque instant, dans le « face à face » au réel, notre moi imaginaire éclate et disparaît, cédant la place au moi réel. L'un

19 Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Stock, 1970, T.2, pp. 123-163

20 Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 186 ss. (cit. p.188)

exclut l'autre nécessairement. Dans la création même, Alain soutient que l'artiste opte délibérément pour le réel contre l'imaginaire. Il est, de ce point de vue, non le contraire du savant, mais beaucoup plus du rêveur et du fou.

Pour reprendre ce qu'écrit Maryvonne Saison, dans une étude sur l'imaginaire dans la création théâtrale et la Médecine mentale, « *si nous radicalisons au maximum la position rationaliste dualiste de Sartre ou d'Alain, nous constatons que l'imaginaire comme irréel ne peut pas entrer dans une relation positive au réel. L'acte créateur s'analyse uniquement en fonction du réel, tout imaginaire représentant une entrave à la création* »²¹. C'est dans la même foulée théorique que je situe l'approche lacanienne de l'imaginaire, dans son opposition au symbolique. S'il reste de l'imaginaire, c'est que quelque chose n'a pas marché dans l'accession au symbolique et ce peut être la voie du délire. Lié à l'image visuelle et à une fonction intrinsèquement spéculaire, leurrante, l'imaginaire est le signe d'un échec de la fonction symbolique de l'être humain.

La phase de subversion

Elle affirme une actualisation de l'imaginaire et une potentialisation du réel/rationnel. Déjà chez les Grecs, l'ambivalence était remarquable : il y a comme une impossibilité de se défaire de l'imaginaire. Ne peut-on parier sur sa valeur positive, voire révolutionnaire ? Ce sera l'option prise par le Mouvement romantique au XIXe siècle. L'imaginaire devient le seul réel et l'imagination, la voie de sa réalisation. Pour que le réel soit, il faut faire un détour par l'imaginaire. Certes la coupure existe toujours entre réel et imaginaire. Le rêve est valorisé, l'imagination est reine. Mais l'ambiguïté demeure : « *on oscille entre l'espoir, après un détour provisoire, d'une réconciliation finale de l'imaginaire et du réel, et le refus définitif de toute réalité extérieure pour ne plus écouter que d'obscures voix intérieures* » (Maryvonne Saison)²². Le Surréalisme tente de résoudre ce problème en opposant cette fois le surréel au couple réel-imaginaire. Pour les Surréalistes, il s'agit avant tout d'élargir notre perception selon notre propension à l'expression sous toutes ses formes. L'élément-clé du Surréalisme réside dans notre force psychique libérée des entraves, des urgences perceptives et de toute référence obligée à une réalité extérieure, par l'intermédiaire de l'image. L'image surréaliste concilie les contraires par le moyen de coïncidences fortuites. Elle associe sujet et objet, esprit

²¹ Maryvonne Saison, *Imaginaire, imaginable, parcours philosophique à travers le théâtre et la Médecine mentale*, Paris, Klincksieck, Esthétique, 1981, p. 34

²² Maryvonne Saison, opus cité, p.37

et matière, conscient et inconscient. Mais l'opposition demeure entre extérieur et intérieur, entre subjectif et objectif, signes d'un échec de la réconciliation qui n'est qu'un horizon poétique - le « point gamma » - dont parle si bien André Breton : « *Tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement. Or c'est en vain qu'on chercherait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point* »²³.

Du point de vue social, l'imaginaire restera potentiellement subversif tout en restant caché et volontairement ignoré. René Lourau parle alors de deux types de lutte de classes. Il distingue la lutte des classes conjoncturelle et la lutte des classes transhistorique. La première s'exerce et s'affirme dans le cadre d'un enjeu historique balisé par la politique instituée à un moment précis. Elle se meut dans l'univers mortifère de la rationalité répressive.

La seconde, au contraire, s'inscrit dans le champ d'une permanence de la poésie, de la création, de l'espérance révolutionnaire et renvoie à un continuum onirique qu'on ne saurait réduire à une série de simples déchirures dans le tissu de la vie courante et consciente. Sans croire à un « sens de l'Histoire » prédéterminé, René Lourau soutient que « *le postulat d'un continuum onirique n'est pas plus délirant que le postulat d'un continuum du mouvement social - révolutionnaire pendant de brèves périodes - qui dérange les formes établies, les dissout lentement ou soudainement, en direction de formes de plus en plus fluides* »²⁴.

La phase d'autorisation

La fin du XXe siècle ouvre l'ère de l'autorisation dans laquelle nous assistons à un rééquilibrage entre le pôle d'actualisation et le pôle de potentialisation de l'imaginaire et du réel. Il fallait sans doute avoir connu les deux premières phases d'exclusion réciproque pour pouvoir accéder, difficilement encore, à cette troisième phase. En suivant la logique de la bipolarité antagoniste de Stéphane Lupasco, nous dirons que nous entrons dans une sorte d'« état T » où un mi-actualisation et une mi-potentialisation imaginaire/rationnel-réel tendant vers un équilibre dynamique²⁵.

Gaston Bachelard fut un des pionniers de cette phase d'autorisation à une époque où il n'était pas encore de bon ton de valoriser la poétique de la rêverie. Pour Bachelard, la

23 André Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, Idées, pp.133-134

24 René Lourau, *L'Etat-inconscient*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981

25 Stéphane Lupasco, *Les Trois matières*, Paris, 10/18, 1970 (1e éd. 1960)

« fonction de l'irréel » est psychiquement aussi utile que la « fonction du réel ». Durant son activité diurne, l'homme construit le réel grâce à l'esprit scientifique qui commence toujours par une « catharsis intellectuelle et affective ». Il s'agit bien de se purger de tout imaginaire au profit de l'abstraction. Contrairement à ce que croyait Réaumur, l'air ne peut être analogiquement comparé à une éponge, au moins pour un scientifique. Pendant son activité nocturne, l'homme rêve l'imaginaire. La seule façon de parler sérieusement de l'imaginaire reste alors de le créer soi-même en permanence, en devenant soi-même auteur : « *L'image ne peut être étudiée que par l'image, en rêvant les images telles qu'elles s'assemblent dans la rêverie. C'est un non-sens que de prétendre étudier objectivement l'imagination puisqu'on ne perçoit vraiment l'image que si on l'admire* » écrit G. Bachelard²⁶.

Pour le philosophe de la poétique des éléments, entre le concept et l'image, aucune synthèse n'est possible. L'homme doit se résigner à vivre écartelé entre ses deux pôles. De cette tension voulue comme telle, peut-on dire avec Jacques Gagey, que Bachelard sort de la séparation entre deux modes d'existence²⁷ ? Je ne le pense pas. Une tension peut conduire à la création, elle ne dépasse pas le dualisme fondamental de la psyché. Mais il se peut que Bachelard ait été plus rusé qu'il n'y paraît. A lire un témoin privilégié comme Jean Lescure, tout porte à croire que la « fonction de l'irréel » avait sans doute un poids déterminant dans l'existence concrète du vieux philosophe²⁸. N'écrivit-il pas que « le poète parle au seuil de l'être » dans la *Poétique de l'espace* ?

Dans la ligne bachelardienne Gilbert Durand est sans conteste, dans les sciences humaines, un précurseur. Fondateur du Centre de Recherche sur l'Imaginaire à Grenoble en 1966, il n'a cessé depuis de tout faire pour donner un statut épistémologique solide à l'imaginaire. Michel Maffesoli, qui a repris la direction du C.R.I. situé maintenant à Paris, prolonge, dans un sens peut-être plus dionysiaque et postmoderne les recherches du Durand sur l'imaginaire.

Pour Gilbert Durand, on peut dégager une structure anthropologique de l'imaginaire. Sa théorie s'articule sur la notion de « trajet anthropologique de l'imaginaire », c'est à dire une incessant échange entre des pulsions subjectives et assimilatrices et le milieu extérieur, cosmique et social, qui impose ses contraintes. Les images s'assemblent en essaims, en constellations d'images qui sont relevables d'une classification tripolaire. Certes, pour cela, il nous faut sortir des herméneutiques réductrices fort à la mode dans les sciences de l'homme et découvrir une herméneutique instauratrice, dans la ligne de Gaston Bachelard en redonnant

26 Gaston Bachelard, *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1965, p. 46

27 Jacques Gagey, *Gaston Bachelard ou la conversion à l'imaginaire*, Paris, Marcel Rivière, 1969

28 Jean Lescure; *Un été avec Bachelard*, Paris, Luneau Ascot éditeurs, 1983, 278 p.

toute sa puissance au « signifié » du symbole. Sous cet angle, Gilbert Durand s'éloigne tout à fait de l'interprétation lacanienne de l'imaginaire. A partir d'un fondement structuro-moteur de l'être humain, largement emprunté aux chercheurs russes (école réflexologique de Léninegrad à partir de l'étude des nouveaux-nés ou de la copulation chez l'animal), Gilbert Durand nomme trois tendances : celle consistant à se redresser, celle consistant à englober et celle consistant à rythmer et copuler. De cette base neuro-physiologique, G. Durand dégage trois grandes lignes de force, formant des schèmes fondamentaux, structurant les constellations d'images : le schème schizomorphe ou héroïque, le schème mystique et le schème synthétique. Chaque schème représente la matrice profonde d'une série d'archétypes et d'images variés. Le **schème héroïque ou schizomorphe**, qui s'appuie sur une dominante-réflexe « de position » et qui ordonne la position du corps redressé, appelle les images de redressement, d'ascension, d'affirmation, de spectaculaire, de purification, de combat, de rupture diairétique, de jour, de luminosité. Les symboles sont les armes, les flèches, les glaives. Le **schème mystique** qui s'appuie sur la dominante réflexe de « nutrition » (suction labiale et orientation correspondante de la tête du nouveau-né), et de « digestion », agglutine les images de profondeur, de descente, d'avalement, de retraite, de blottissement, d'intimité, de refuge, de nuit, de sombre. Les symboles sont des coupes, des coffres, des grottes etc.. Le **schème synthétique**, enfin, s'appuie sur la dominante-réflexe « copulative » obéissant soit au cycle vital (puissance sexuelle individuelle), soit au cycle saisonnier, soit au cycle d'oestrus chez les mammifères femelles. Les images sont celles de rythmicité, de dialectique, d'articulation entre le dehors et le dedans, de médiation, de progressivité. Les symboles sont la roue, la baratte, le briquet. Les archétypes peuvent être considérées comme une « substantification » des schèmes au contact de l'environnement naturel et social. Ainsi aux schèmes ascensionnels correspondent immuablement les archétypes du ciel, du sommet, du chef. En se liant à leur tour à des images différenciées selon les cultures, les archétypes s'actualisent en symboles. A la différence de l'archétype, le symbole se caractérise par son extrême fragilité. En perdant de sa polyvalence, le symbole évolue vers ce que René Alleau nomme le « synthème », la réduction sociologique de la fonction symbolique. Pour Gilbert Durand, le mythe est un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes qui sous l'impulsion d'un schème ou d'un groupe de schèmes tend à se composer en récit. Gilbert Durand prétend que nous pouvons classer toutes les images humaines dans ces trois schèmes et l'un de ses collègues, le psychologue Yves Durand, a établi un test projectif (l'AT9) qui

semble confirmer son hypothèse²⁹.

Durand cherche à recenser, à répertorier, à classer, à situer les images pour cerner l'imaginaire conçu comme « *l'ensemble des images et des relations d'images qui constitue le capital de l'homo sapiens* »³⁰. Il cherche des lois et se méfie d'une herméneutique fondée essentiellement sur l'intuition et la sympathie avec l'auteur. De sa collecte d'images il tire une série d'ensembles constitués autour de noyaux organisateurs (constellations et archétypes). Cette démarche irrite certains, comme Maryvonne Saison, qui y voit une tendance à la normalisation de l'imaginaire, notamment à travers l'étude d'un collaborateur et homonyme de Gilbert Durand, Yves Durand, sur le thème du refuge. Mais M. Saison ne serait-elle pas happée par une valorisation outrancière et ultramoderne de l'imaginaire, rejoignant ainsi le Romantisme et le Surréalisme ? La recherche exigeante de Gilbert Durand et de son équipe porte ses fruits, en vérité, tant au niveau national qu'au niveau international, comme nous avons pu nous en rendre compte lors de la Décade de Cerisy consacrée à Gilbert Durand en 1991. Certes le typologisme de l'imaginaire est à craindre avec « *son imaginaire collecté, recensé, classé dont on prétend connaître les lois, déterminer les variations possibles à partir d'un fond commun* » (M. Saison, p. 60). Les risques de rigidité et les récupérations de l'imaginaire par les tenants de la « Nouvelle Droite » sont possibles, comme en témoignent des publications sur « les mythes européens » de leur revue. Pourtant, à rencontrer l'homme G. Durand et à le suivre dans sa pensée toujours féconde, le danger ne viendra pas de lui, j'en suis convaincu. Au contraire, sa pensée ouverte à l'aventure de notre fin de siècle, nous propose des outils théoriques pour comprendre la formation et le devenir de l'imaginaire, notamment à travers ce qu'il appelle « les bassins sémantiques », ces sortes d'équivalents des « épistèmês » ou des « visions du monde paradigmatique ».

Cornelius Castoriadis est le penseur qui présente une des meilleures voies d'accès au plein accomplissement de cette phase d'autorisation.

« Nous parlons d'imaginaire - écrit-il - lorsque nous voulons parler de quelque chose d' " inventé " - qu'il s'agisse d'une invention " absolue " (une histoire imaginée de toutes pièces) ou d'un glissement, d'un déplacement de sens, où des symboles déjà disponibles sont investis d'autres significations que leur significations " normales " ou " canoniques " ... Dans les deux cas, il est entendu que l'imaginaire se sépare du réel, qu'il prétende se mettre à sa

²⁹ Yves Durand, *L'exploration de l'imaginaire. Introduction à la modélisation des univers mythiques*, Paris, L'espace bleu, 1988, 354 p

³⁰ Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p.12

place (un mensonge) ou qu'il ne le prétende pas (un roman) »³¹.

Pour Castoriadis, l'imaginaire doit utiliser le symbolique, non seulement pour s'exprimer, mais pour exister et inversement le symbolique présuppose la capacité l'imaginaire : voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est. L'imaginaire est l'œuvre d'un *imagination radicale*, non spéculaire et permanente, dans le cadre de la psyché/soma. L'imaginaire dont parle Castoriadis n'est pas « image de » : « *il est création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures, formes, images à partir desquelles seulement il peut être question de "quelque chose". Ce que nous appelons "réalité" et "rationalité" en sont des œuvres* »³².

Cet imaginaire, dans l'esprit de Castoriadis, est double (social historique et psychique) et irrésorbable. L'imaginaire est la capacité élémentaire et irréductible d'évoquer une image, la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas. L'imaginaire, tant psychique que social relève de la *logique des magmas* pour laquelle, quel que soit l'effort de rationalité, le résidu inexpliqué demeure en l'état de magma³³.

Ce magma est dynamisé par un flux incessant de représentations et de significations, conçues comme émergeant d'un imaginaire radical et non comme de simples reflets ou copies de chose. Devant l'attrait mass-médiatique du mot « imaginaire social » repris comme effet plutôt spéculaire, Castoriadis a beaucoup insisté sur cet aspect créateur de l'imaginaire social au Colloque de Cerisy le concernant en juillet 1990. Pour lui « *la représentation est la présentation perpétuelle, le flux incessant dans et par lequel quoi que ce soit se donne. Elle n'appartient pas au sujet, elle est, pour commencer, le sujet...Elle est précisément ce par quoi ce "nous" ne peut être jamais enfermé en lui-même, ce par quoi il fuit de tous les côtés, se fait constamment comme autre que ce qu'il "est", se pose dans et par la position de figures et dépasse toute figure donnée* ». ³⁴

L'imaginaire total, c'est l'imaginaire radical qui règne à la fois comme social-historique et comme psyché-soma : « Comme social-historique il est fleuve ouvert du collectif anonyme : comme psyché-soma, il est flux représentatif/affectif/intentionnel. Ce qui, dans le social-historique, est position, création, faire être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituante. Ce qui, dans la psyché-soma est position, création,

31 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 177

32 C. Castoriadis, opus cité, p.8

33 C. Castoriadis, La *logique des magmas* et la question de l'autonomie, Colloque de Cerisy, *l'Auto-organisation, de la physique au politique*, s/dir. de P. Dumouchel et J-P. Dupuy, Paris, Le Seuil, 1983, pp. 421-450 (avec les débats)

34 C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, opus cité, p. 445

faire être pour la psyché-soma, nous le nommons imagination radicale »³⁵.

Castoriadis me semble être le penseur qui, dans l'esprit occidental, tient le mieux les deux bouts de la problématique historique du concept d'imaginaire. D'une part il plonge très loin dans les méandres des significations sociales et des représentations individuelles et d'autre part il résiste à la tentation d'engloutissement fusionnel et le relie au réel-rationnel. Mais n'oublions pas que, dans sa conception, l'imaginaire est toujours premier et radical.

Cornelius Castoriadis propose une réflexion sur la nature même de l'imaginaire. Il ne cherche pas à classer les images comme chez Durand mais à en rendre compte, dans leur origine. Castoriadis place l'imaginaire sur un plan radical dans la dynamique psychique comme dans celle des rapports sociaux. Pour lui, l'imaginaire radical sous la forme de l'imagination radicale et de l'imaginaire social ou société instituant, surgit du Chaos/Abîme/Sans-Fond. On peut dire qu'il en est un de ses modes d'être, comme d'ailleurs des strates ensemblistes-identitaires. Il existe sans cesse un flux représentatif/intentionnel de formes, figures symboles dans la psyché : « la psyché est cela même, émergence de représentations accompagnées d'un affect et inséré dans un procès intentionnel » (écrit-il dans *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p.382). Elle est cette capacité de faire surgir une « première » représentation, une mise en image (*Bildung* et *Einbildung*). Le réel est dans et par ce flux représentatif de la psyché, car qu'est-ce qu'une « chose » en vérité ? si ce n'est toujours chose relative aux conditionnements de toute sorte de celui qui l'observe (cf.1975, p.318). La psyché comme imagination radicale, nous dit Castoriadis, « fait surgir déjà une "première" représentation à partir d'un rien de représentation, c'est-à-dire à partir de rien. » (1975, p.383). Elle est dans « son caractère in-sensé, la matrice et le prototype de ce que sera toujours pour le sujet, le sens : le tenir-ensemble indestructible, se visant soi-même et fondé sur soi-même, source illimité de plaisir à quoi ne manque rien et qui ne laisse rien à désirer » (1975, p.397). Cette représentation radicale n'est pas ce qui est re-présenté (représentant autre chose comme le mot allemand *Vertretung*)), mais bien plutôt *Vorstellung* : ce qui est posé, placé devant. Il s'agit d'une position/présentation, *phantasma* au sens aristotélicien. Pour Castoriadis l'imagination radicale constitue la psyché comme « un formant qui n'est que dans et par ce qu'il forme et comme ce qu'il forme; elle est *Bildung* et *Einbildung* » (1975, p.383). On voit bien que pour lui, comme pour Jean-Paul Sartre ou Edmond Husserl, la conscience est toujours « conscience de » quelque chose, mais qui, radicalement, n'est pas extérieur à l'acte même de conscience, ce qui ne nie pas que le monde existe en soi et que la psyché ne possède

35 C. Castoriadis, opus cité, p. 493

pas la capacité d'être affectée, de recevoir des impressions à partir de l'extérieur d'elle-même. Ce dernier point conduit Castoriadis à nier toute possibilité de méditation, au sens oriental du terme, comme il l'indique dans un entretien que nous avons réalisé avec lui et qu'il reprend dans son dernier *Carrefour du labyrinthe VI* paru en 1999. Pour Castoriadis, par ailleurs, l'imaginaire c'est aussi l'imaginaire social. Il soutient qu'il y a dans cette sphère du social-historique quelque chose de spécifique et d'autonome par rapport à la psyché individuelle, même si cela n'exclut pas une sorte d'étayage des significations imaginaires sociales sur et par les représentations psychiques individuelles. Sur le plan de l'imaginaire social, expression du Chaos/Abîme/Sans-Fond, dans le faire-social historique, la société institue sans cesse de nouvelles « positions », de nouvelles formes de société, de nouvelles mythologies, irréductibles à ce qui a déjà été. Dans certaines circonstances historiques, ce flux magmatique de significations imaginaires sociales, engendre des institutions, des structures sociales, qui vont résister pour quelque temps à l'échelle de l'Histoire, au Chaos qui est toujours création/destruction de ce qui apparaît. Mais pour Castoriadis il semble bien qu'une fois survenues, certaines significations imaginaires sociales accèdent au statut de vérité et résistent alors à la déchéance temporelle (l'idée démocratique par exemple ou l'anti-esclavagisme). Ces significations imaginaires sociales, non réductibles à un « réel » ou « rationnel » quelconque, se donnent à voir dans des formes de socialité effective et durable qui sont de véritables créations social-historiques complètement inimaginables pour leurs contemporains. Dans ce magma de significations imaginaires sociales, certaines se constituent comme « imaginaire central » et mythologisent la société d'une manière dynamique. Peut-être en s'étayant dans des groupes et institutions frontalières ayant une spécificité imaginaire. Ainsi - je cite - « c'est l'institution de la société qui détermine ce qui est "réel" et ce qui ne l'est pas, ce qui "a un sens" et ce qui en est privé. La sorcellerie était réelle à Salem il y a trois siècles et plus maintenant...toute société est un système d'interprétation du monde; et, ici encore le terme "interprétation" est plat et impropre. Toute société est une construction, une constitution, une création d'un monde, de son propre monde »³⁶. Pour Castoriadis par exemple, la Grèce antique est la première société à s'être interrogée explicitement sur la représentation collective instituée du monde - c'est-à-dire à s'être livrée à la philosophie, comme il le précise : « Et, de même qu'en Grèce l'activité politique débouche rapidement sur la question : qu'est-ce que la justice en général ? et pas simplement : cette loi particulière est-elle bonne ou mauvaise, juste ou injuste ? de même l'interrogation philosophique débouche rapidement sur la question :

³⁶ Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1986, p.226-227

qu'est-ce que la vérité ? et non plus seulement : est-ce que telle ou telle représentation du monde est vraie ? Et ces deux questions sont des questions authentiques - c'est-à-dire des questions qui doivent rester ouvertes à jamais » (1986, p.283). On peut s'interroger pour savoir si la réflexion philosophique a vraiment et exclusivement pris naissance en Grèce, et si l'Orient n'a pas connu, lui aussi, des formes authentiques et ancestrales de pensée proprement philosophique, purement et simplement ignorées, après une brève reconnaissance au début du XIXe siècle, par l'institution de l'enseignement de la philosophie en Occident comme nous le rappelle Roger-Pol Droit en 1989. Dans son effectivité, l'imaginaire peut être compris d'une double manière, comme le propose Eugène Enriquez, à la suite de Castoriadis. Dans l'imaginaire social leurrant, on assiste à un travestissement de la réalité pour conforter les pouvoirs établis, la dimension instituée de l'institution. Dans l'imaginaire social moteur, par contre, l'instituant prédomine, le radicalement neuf émerge et bouleverse la structure de toute institution.

Peut-on articuler sans coup férir les thèses de Castoriadis et celles de Gilbert Durand sur l'imaginaire ?

Ce dernier ne se pose pas vraiment la question de la nature de l'imaginaire comme Castoriadis. Il dégage dans une sorte de phénoménologie réflexive, les trois schèmes essentiels à toute constellation imaginaire. Schèmes structuraux, en dernière instance. Castoriadis part d'un postulat philosophique avec son concept d'imaginaire radical animé par la création au cœur même du « Chaos, Abîme, Sans-Fond » dont il parle ontologiquement et que, sans doute, ne renierait pas Gaston Bachelard. Mais s'il y a création incessante dans le flux représentatifs, affectif et intentionnel de la psyché comme dans le flux ininterrompu des significations imaginaires d'origine social-historique, comment ce double flux créatif, prenant forme, peut-il s'ingénier à demeurer dans un cadre tripolaire de la théorie du schème de Gilbert Durand ? Toute forme imaginaire est-elle structurée d'une manière intemporelle et inaltérable ? Peut-il y avoir mutation formelle de telle sorte qu'une autre structuration soit nécessaire pour comprendre le processus ?

Un autre philosophe, plus proche de l'esthétique, Mikel Dufrenne, accepte de réunir totalement imaginaire et réel. L'imagination devient le prolongement de la nature. La coupure n'est plus entre imaginaire et réel mais entre imagination authentique et imaginaire irréel, création vide d'une imagination stéréotypée et stérilisante. Pour Mikel Dufrenne, par les « grandes images » nous approfondissent notre perception du réel. Elles constituent le

véritable imaginaire conçu comme qualité de perception du réel qui appelle une pratique, une action par rapport à (ou de) ce réel. Il est en quelque sorte un pré-réel : « *ce n'est pas l'homme qui invente ou fabule mais la nature en lui et par lui : le réel alors échappe à lui-même et s'exprime comme pré-réel dans l'imaginaire* »³⁷. Pour Mikel Dufrenne, la personne qui a le pouvoir d'imaginer juste est quelqu'un d'inspiré. L'imaginaire devient la preuve de notre insertion profonde dans la nature dont nous procédons et dont nous héritons. Sous cet angle, peut-être puis-je soutenir cette image : l'imaginaire est le parfum du réel, à l'odeur de la rose, je sais que la rose existe puisque je l'imagine.

En fin de compte, qu'appelons-nous « imaginaire » ?

Après cette excursion dans l'histoire du concept, qu'appelons-nous, aujourd'hui, « imaginaire » ? Notre conception reprend les réflexions des penseurs de l'autorisation.

Imaginer, c'est se représenter quelque chose, ce qui implique une dérivation par rapport au jeu immédiat des sensations et une association de la mémoire. Imaginer c'est également juxtaposer, combiner, articuler et synthétiser des images ou des idées pour les reproduire en les figurant ou pour en tirer des rangements ou des arrangements différents.

Mais, d'une manière encore plus radicale, imaginer, rappelle Jacques Ardoïno en suivant C. Castoriadis, c'est « créer, en fonction de l'expérience acquise et actuelle, autre chose que ce qui était déjà là, préexistant, disponible ou encore ignoré »³⁸. Il s'agit d'une véritable mise en acte d'une capacité de création et d'invention qui opère une rupture avec l'ordre établi de la symbolisation habituelle. Nous pouvons dire que l'imagination est la mise en œuvre, dans ce cas, d'une « sensibilité généralisatrice » complètement reliée au réel, à la Nature qui advient par son truchement créateur. Pour l'artiste par exemple, « l'imagination désigne alors cette motricité secrète et pourtant manifeste par quoi l'idée devient nature en s'exprimant par le langage des mains...C'est en quoi l'artiste est une force de la nature : son imagination l'accorde à la Nature qui agit dans sa nature. » (Mikel Dufrenne)³⁹

Le Symbolique n'est jamais que l'écume du mouvement permanent des vagues d'un imaginaire océanique qui, dans ses grands fonds, se confond avec le réel. Détacher le

37 Mikel Dufrenne, *Séminaire sur l'Art et le Réel*, à l'université de Paris 10 Nanterre, (1972-1973), cité par Maryvonne Saison, opus cité, p.78.

38 Jacques Ardoïno, les jeux de l'imaginaire et le travail de l'éducation, *Pratiques de Formation/Analyses*, imaginaire et éducation, T.1., n° 8, décembre 1984, 11-31, p.12, Université de Paris VIII, Formation Permanente.

39 Mikel Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, Paris, Klincksieck, 1967, 212 p., p.69

signifiant du signifié pour en expliquer la structure, c'est croire que le tourbillon dans la rivière est une entité séparée de celle-ci et plus encore de l'eau qui la constitue fondamentalement. C'est une illusion d'optique qu'a opérée pendant longtemps la pensée formelle, objectiviste et anti-existentielle en sciences humaines. Le mot « sang » ou le mot « soleil » ne sauraient être détachés de leur dimension imaginaire et de leur potentialité symbolique dans une culture donnée, excepté pour le sage non-dualiste, transpersonnel et transculturel, pour qui « ce qui est » demeure inchangé au cœur d'un mouvement incessant de formes toujours nouvelles et aussitôt détruites, d'instant en instant.

Proposition de définitions

Nous définirons comme suit nos principaux concepts :

- Il n'existe que le **Réel-Monde**, cet inconnu de la matière, en dernière instance.
- La racine du Réel, le **Réel voilé**, est ce qui échappe à l'emprise du symbolique.
- L'**imaginaire** est une fonction du Réel, dans sa complexité.
- Le **symbolique** est une création permanente du flux imaginaire dans sa composante « imaginable ».
- L'**imaginable** est ce qui, dans l'imaginaire, permet de soutirer une partie du Réel, pour le pré-figurer, le « donner à voir » (Paul Eluard) d'une façon polysémique, équivoque et ambivalente dans un champ symbolique. Ce qui ouvre l'imaginaire à la création du Monde.
- La **réalité**, c'est du Réel puisé par l'imaginaire et tamisé, préfiguré, par le symbolique. La réalité est tout ce que l'on peut comprendre et saisir du Réel par le biais nécessaire du symbolique, notamment par le langage comme élément essentiel.
- On se **cogne contre le Réel**, mais **on s'appuie contre la réalité** que l'on construit sans cesse à travers un champ symbolique.
- L'**imaginaire-source** est la faculté de création radicale de formes, figures, images, symboles, mythes, tant psychiques que social-historiques, qui s'exprime par et dans le Représenter/Dire des hommes.
- L'**imaginaire-processus** est le déroulement et le développement de l'imaginaire-source.
- L'**imaginaire-effectif** est le résultat symbolique ou chimérique du cours de l'imaginaire-processus.
- Le **chimérique** est le résultat d'une perte de la réalité dans un processus d'expansion démesurée de l'imaginaire irréel qui s'accompagne d'une réduction considérable et inconsciente de la polysémie, de l'équivocité et de l'ambivalence des significations et des

représentations issues de la complexité du Monde.

- **Le symbolique** est l'ensemble des traductions de l'imaginable dans et par un code, une structure de significations socialement admises à une époque considérée.

Dans le symbolique :

* **La synthématique** est le code scientifique qui exprime la réduction maximale de la polysémie du Réel, en fonction d'une convention arbitraire mais nécessaire.

* **La symbolique** est l'ensemble des rapports de sens qu'expriment les arts et les diverses spiritualités, par le truchement des symboles et des mythes. Elle suppose un décryptage et une herméneutique.

- **L'idéologique** représente le système d'idées, de significations et de représentations puisées dans le symbolique et se rapprochant sans cesse du chimérique par un processus de rationalisation réductrice de plus en plus sophistiqué.

L'imaginaire comme errance du Réel

Dans son aventure et son flux migratoire, l'imaginaire vient draguer le Réel, mais celui-ci n'est pas autre chose que celui-là. Résultat d'une activité chimico-électrique des cellules cérébrales, l'imaginaire, dans sa composante personnelle, est le Réel-Monde qui s'exprime sur le mode de la *phusis*. L'imaginaire dit l'errance du Réel dans le cerveau humain. On peut comprendre l'imaginaire, analogiquement, comme une onde et comme une particule. En tant que flux particulière, l'imaginaire extériorise le Réel en lui arrachant des fragments sans cesse renouvelés, qui viennent s'inscrire, transformés, dans un champ symbolique.

Mais en tant qu'onde, l'imaginaire est le Réel tout entier comme expression de l'Un-Tout dans sa singularité imaginante.

C'est pour cette raison que l'imaginaire sépare et unifie tout à la fois. Le Réel fragmenté, entraîné par le flux de l'imaginaire, ne peut être reconnu scientifiquement que par des concepts et des théories ou par des symbolismes religieux qui s'emparent d'une de ses cohérences supposées au détriment de toutes les autres passées, présentes et à venir. Dans son point de jonction avec le chimérique, la dérive imaginaire-Réel aboutit à l'enfermement psychotique, séparation radicale d'une vision aphone au sein d'un logos médicalisé et tonitruant qu'elle perce, sans cesse, d'inquiétants trous noirs.

Mais par l'autre ouverture, l'imaginaire unifie ce qui semble être séparé : le passé, le présent et l'avenir ; l'espace et le temps ; la naissance et la mort ; l'amour et la haine ; le

stable et le mouvant ; la pensée et l'action ; la reproduction et la création. Comprendre le double jeu de l'imaginaire comme pichenette du Jeu du Monde, c'est assumer avec humour, l'ambivalence radicale de l'Homme.

Transversalité phantasmatique de l'imaginaire pulsionnel

L'imaginaire pulsionnel renvoie à la problématique de la psyché-soma individuelle, à sa dynamique pulsionnelle et à ses mécanismes de défense. La pulsion (Trieb) se manifeste dans la psyché par l'intermédiaire d'une représentation (formée par et dans la psyché). Du point de vue psychanalytique, nous pouvons soutenir deux catégories de pulsions antagonistes : Eros et Thanatos, la pulsion de vie et la pulsion de mort. Si les psychanalystes s'accordent sur la pulsion de vie (pulsions sexuelles et pulsions d'auto-conservation), ils ne partagent pas tous l'obsession de Sigmund Freud pour la « pulsion de mort » à partir d' *au-delà du principe de plaisir* (1920). On sait que pour Freud, la pulsion de mort (traduit par la suite par « Thanatos ») s'impose, en dernière instance, comme une tendance inhérente à l'être humain, à revenir à un état antérieur de non-tension, au moment de la non-vie qui, nécessairement, a précédé la vie dont Eros a constitué le moteur et le « trouble-paix » comme il l'appellera dans *le Moi et le Ça*.

On connaît la névrose freudienne à propos de la question de la mort, ce qui en fait d'ailleurs à mes yeux un être profondément attachant. Son médecin, Max Schur a écrit un remarquable livre sur ce sujet.⁴⁰ Il paraît évident que sa théorie de la pulsion de mort est directement reliée à l'histoire personnelle de Freud (il était atteint d'un cancer), son histoire familiale (notamment la mort de son petit fils Heinele) et de son histoire sociale (il a vécu douloureusement et lucidement l'hécatombe de la Première Guerre Mondiale). L'argumentation freudienne peut être contestée à bien des niveaux⁴¹. Il n'est pas vrai que tous les êtres vivants cherchent à réduire fondamentalement toute nouvelle tension. Chez les chats et les chiens, ce qui pourrait, à première vue, constituer des éléments de pulsions de mort est expliqué différemment et pertinemment par les psychologues, qui mettent en lumière l'importance, chez l'homme, de la subtilité et la variétés des facteurs cognitifs devant une situation problématique. (Jacques Van Rillaer)⁴².

40 Max Schur, *La mort dans la vie de Freud*, Paris, Gallimard, 1982 (1975), 688 p.

41 Voir la ré-interprétation du célèbre cas d'Anna O, par Michel Lobrot *Les forces profondes du moi*, Paris, Economica, 1983

42 Jacques Van Rillaer, *les illusions de la psychanalyse*, Belgique, P.Mardaga, 1980, 415 p., pp 288-296

J'appelle **imaginaire pulsionnel** à la fois la source, le processus et le résultat d'une imagination qui prend appui sur les pulsions de l'être humain. Derrière cette notion se dessine donc une théorie des pulsions liées aux besoins fondamentaux de l'individu. La question est particulièrement difficile. Nous suivons bien volontiers la théorie psychanalytique quand il s'agit de repérer Eros, la pulsion de vie dans laquelle nous incluons à la fois les pulsions d'auto-conservation et les pulsions sexuelles. Mais ces pulsions liées aux besoins de survivre et aux besoins de se reproduire reflètent-elles complètement ce que nous pouvons nommer Eros ? Ne trouve-t-on pas d'autres besoins donnant lieu à des pulsions elles-mêmes engendrant des désirs, dans ce que nous appelons la pulsion de vie ? On sait que Abraham Maslov a proposé une théorie des besoins assez large⁴³. Faut-il l'accepter où la critiquer comme étant idéaliste ? Doit-on s'en tenir, en fin de compte, à deux pulsions Eros et Thanatos : la pulsion de vie et la pulsion de mort ? Et même, dans la foulée freudienne, ne voir, en dernière instance, que le jeu muet et souterrain, de la pulsion de mort ? Sur quoi s'étaye donc cette capacité à imaginer : la survie, la reproduction, le besoin d'être reconnu, le besoin d'être relié à une totalité plus vaste ?

Les freudiens ont fondé leur théorie sur le besoin de survivre. A partir de la faim, le bébé se lie fantasmatiquement au sein dans un imaginaire indifférencié, totalitaire et tragique. L'amour naît de ce rapport à ce qui nourrit d'abord le corps en état de besoin. L'amour est donné de surcroît. Les historiens parlent également de *l'amour en plus*, relevant la relativité de l'amour maternel, envisagé comme un instinct, suivant les époques, dans l'histoire sociale⁴⁴. Il n'est pas un besoin primaire. Certes, ensuite, l'amour devient, en quelque sorte, partie intégrante, de la relation entre l'enfant et sa mère. Le regard de l'enfant vers sa mère, pendant qu'elle lui donne le sein, scelle le sentiment amoureux, sur un plaisir d'organe. Il devient indissociable d'un plaisir sensoriel. Puis peu à peu le sentiment amoureux prendra sa relative autonomie et inventera sa propre sphère fantasmatique.

Mais n'existe-il pas un besoin primaire que nous pouvons nommer « **attachement** » avec René Zazzo ? Un besoin indépendant, dès le début, de celui de se nourrir et tout aussi primordial pour la survie physique de l'être humain ? Les travaux du psychanalyste anglais John Bowlby, de l'américain René Spitz et ceux de René Zazzo m'ont convaincu de l'existence de ce type de besoin primaire chez l'être humain, et d'une pulsion d'attachement

43 Abraham Maslow., *Vers une psychologie de l'être*, Paris, Fayard, 1974

44 Elisabeth Badinter, *L'amour en plus, histoire de l'amour maternel, XVII^e-XX^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980, 373 p.

correspondante⁴⁵. Dès lors il s'ensuit un champ de désir et de représentations imaginaires propres à ce registre fondamental.

Cela ne nie pas, pour autant, la question de la pulsion de mort. Encore faut-il s'entendre sur ce concept.

La pulsion de mort au sens freudien du terme, est conçue comme un retour d'un point de tension corporel vers un point de non-tension procurant une satisfaction psychologique. C'est la décharge orgasmique nommée également « petite mort ». La pulsion de mort nous entraîne vers un retour à l'état inerte, de non-mouvement, de non-vie, en fonction d'une loi et d'une compulsion de répétition. Pour Freud, la vie vient de la matière inerte et y retourne suivant une attraction essentielle, après avoir découvert sa finitude inscrite dans la sexualité, chez ce vivant complexe qu'on nomme un être humain. Le jeu de l'énergie libidinale est celui d'un éternel retour vers la non-vie après une entropie sans cesse croissante. L'option philosophique est tragique et son fondement est celui d'un stoïcisme moderne qui regarde la mort en face. Sigmund Freud et ses dizaines d'opérations chirurgicales à la mâchoire, Freud relié inéluctablement pendant presque vingt ans à son cancer, en sait quelque chose.

La psychanalyse, sous cet angle, est proprement révolutionnaire car toutes les dictatures sont fondées sur un déni de la mort et une assurance illusoire gonflée d'idéologies. Mais la psychanalyse a-t-elle, pour autant, raison ? Nul ne peut s'aveugler sur la prise de position indémontrable qui est à la base de la philosophie freudienne. Qu'est-ce que la Vie ? et qu'est-ce que la pulsion de vie ou la pulsion de mort ? Personne, à ce jour et en l'état de nos connaissances scientifiques, ne peut répondre péremptoirement à cette question. Le passage d'un état de tension à un état de non-tension est-il vraiment ce qui procure un plaisir recherché inconsciemment en dernière instance ? Ne faut-il pas faire le point sur ce qui relève d'un processus de réduction et d'un processus d'amplification, d'un mouvement centripète et d'un mouvement centrifuge de l'énergie, dans le bien-être de l'homme ? Le plaisir de l'orgasme, dans la sexualité par exemple, est-il lié exclusivement et principalement à la détente corporelle après une phase d'extrême tension ? Nous pouvons concevoir une autre option, dans la foulée de Georges Bataille et de sa notion de « dépense »⁴⁶. L'énergie sexuelle qui nous dynamise doit (téléonomiquement) se répandre dans une totalité plus vaste que nous-mêmes. La phase extrême du vécu de diffusion expansive infinie de cette tension énergétique dans un plus d'énergie englobante, avec le rire joyeux qui l'accompagne, ne constituerait-elle

45 René Zazzo et al., *l'attachement*, Paris, Delachaux et Niestlé, coll. Zeithos, 1974 et la mise au point de Hubert Montagner, *l'attachement, les débuts de la tendresse*, Paris, Odile Jacob, 1988, 335 p.

46 Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, Point/ éditions de Minuit, 1967

pas alors ce qu'on nomme « orgasme »⁴⁷?

En vérité, sur cette question éminemment intime, chacun peut évaluer sa propre expérience à sa juste mesure et en tirer des conséquences pour une philosophie de la vie. Bien sûr si nous suivons la conception de la pulsion de mort chez Françoise Dolto, nous pouvons facilement nous accorder. Ne nous dit-elle pas que nous entrons dans la pulsion de mort à chaque fois que nous nous endormons car nous mourrons alors en tant qu'être de désir conscient. Sous cet angle la pulsion de mort est ce qui met en cause radicalement notre ego. Cette conception rejoint les points de vue des plus hautes sagesse de l'humanité pour lesquelles savoir mourir ne consiste pas seulement à reconnaître la finitude du corps mais à accepter dans une vision pénétrante l'extinction même de l'ego lié au mental.

Revenons à notre théorie des pulsions à la base de cet imaginaire pulsionnel.

Pour ma part, j'entends par **Eros** tout ce qui vise à la complexification, à la structuration et à l'attraction du vivant par et vers son semblable.

Par **Thanatos**, ce qui cherche, d'une manière opposée et complémentaire, mais sans jugement sur la priorité de la pulsion, la déstructuration, la simplification, la répulsion du vivant à l'égard de l'autre.

Par **Polémos**, ce qui est de l'ordre d'une agressivité non destructrice, du caractère conflictuel et agonistique en soi et chez les autres.⁴⁸ Ce qui me paraît contraire à la mort, ce n'est pas la vie mais la naissance. Pas de naissance sans mort. Pas de mort sans (re)naissance au sein d'un processus infini de création/destruction de formes vitales toujours neuves.

Nous trouvons d'abord une pulsion de vie Eros dans laquelle je fais entrer les pulsions d'auto-conservation et les pulsions sexuelles mais encore une pulsion d'attachement, une pulsion de reconnaissance de soi par l'autre et la société et une pulsion de reliance envers tout ce qui vit. Plus largement la pulsion de vie est cette énergie incarnée qui conduit conflictuellement un être doué de vie à aller vers une plus grande complexité par le biais de structures hétérogènes de plus en plus organisées et de plus en plus vastes. Je caractérise **la pulsion de vie comme un phénomène amplificatoire faisant entrer le vivant dans le vivant et le vivant dans tout ce qui est et qu'on désigne sous le terme de réel**. Est animé par une pulsion de vie, l'homme qui accomplit ce que Jiddu Krishnamurti nomme « la révolution du réel ».

Je reconnais la pulsion de mort sur deux plans :

- sur le plan physique il s'agit bien d'une lutte entre des forces entropiques et des forces

47 « L'homme est l'être qui, après le coït, rit » écrit Michel Serres dans *le tiers instruit* (1991)

48 Erich Fromm, *La passion de détruire, anatomie de la destructivité humaine*, Paris, R. Laffont, 1975.

néguentropiques, avec en dernière instance et par rapport à l'unité individuelle séparée, la victoire des forces entropiques et homogénéisantes. Oui, comme dit le poète « *tout va vers la mort et vers le froid* » (Eugène Guillevic) pour l'individu.

- sur le plan psychologique la pulsion de mort est ce qui nous pousse à déconstruire la nature compliquée de l'ego, de ce que nous pouvons nommer « notre personnalité », pour nous conduire imperceptiblement vers la complexité de l'univers dans lequel notre place est infime et éphémère. Il s'agit d'une énergie qui délie les enchevêtrements psychiques et les illusions sécurisantes, qui réduit la totalité apparente d'une vie en unités de plus en plus élémentaires au point de se dissoudre dans le plus rien. La pulsion de mort nous ramène à ce point d'être où notre identité a commencé à se mouler dans notre reflet spéculaire et jubilatoire et nous fait passer de l'autre côté du miroir où la mort elle-même se dénoue.

En vérité la pulsion de mort, sous cet angle, est constitutive de la pulsion de vie portée à son plus haut degré d'intensité. Car la vie n'est-elle pas vécue, d'instant en instant, avec le maximum d'ampleur dès lors que nous connaissons de l'intérieur qu'elle est rationnellement de l'ordre d'un non-sens radical à partir duquel nous pouvons co-naître à un « je-ne-sais-quoi » et à « un-presque-rien » (Vladimir Jankélévitch) doté d'un sens imprévu et dans lequel nous ne sommes que poudroiement d'étoiles filantes?

Eros est ce mouvement énergétique interne qui cherche à s'extérioriser, dans une dynamique d'attraction, de structuration, de complexification, d'hétérogénéisation différentielle mais aussi, de non-séparabilité, d'unification au système vivant et, peut-être même, au système cosmique dans son intégralité. Toute la force de l'instituant se trouve là, et c'est à cet endroit que le psychosociologue institutionnaliste doit revenir pour percer son occultation par les pouvoirs établis dans l'organisation. Evidemment la logique inconsciente du désir proprement sexuel, au sens freudien du terme, y a sa place essentielle et la psychanalyse représente une théorie très importante de compréhension partielle du mode de fonctionnement du sujet humain. Faut-il, pour autant suivre Freud, dans sa radicalité à propos de la pulsion de mort ? Le travail silencieux de la pulsion de mort est-il le dernier mot de l'histoire humaine? Le retour à l'inerte, à l'inorganique, est-il inscrit d'une manière indélébile au cœur de la psyché au point d'en être le moteur central? Beaucoup de cas psychopathologiques nous invitent à suivre cette théorie. Mais est-elle généralisable à tout être humain? On sait que l'histoire personnelle tragique de Freud se mêle à sa conviction théorique et on peut se demander s'il n'a pas suivi une pente théorique qui correspondait à la fois aux connaissances de son temps et à sa complexité personnelle. Je ne crois pas que l'on puisse trancher ce débat qui est, en dernière instance, une croyance très personnelle à expérimenter

soi-même dans les épreuves de la vie. Je me refuse en tout cas à enseigner dogmatiquement sur ce sujet et je rappelle aux étudiants qu'Erich Fromm a écrit, avec beaucoup de nuances, l'ouvrage précité qui tente de décrire l'anatomie de la destructivité humaine à partir de l'anthropologie. Néanmoins, je pense, comme Stanislav Grof et la psychologie transpersonnelle, que la question de la mort et de la finitude est une prise de conscience inéluctable pour tout être humain digne de ce nom. Sans cette conscience existentiellement vécue, le sens de la vie ne saurait être trouvée.

Pour moi la pulsion de mort signifie que dans un groupe, comme en moi-même, je rencontrerai toujours une tendance à la répulsion, à la simplification, à la réduction de la complexité, à la déstructuration, à la destructivité au delà de l'agressivité. Cette destructivité peut me conduire à ne plus rien vouloir, à ne plus désirer vivre. Mais son influence est relative. Elle est intrinsèquement reliée au champ de relations sociales positives et négatives qui me constituent : « *Pour que la mort soit juste, il faut que la vie soit juste* » écrivait Nazim Hikmet du fond de sa prison. Le jeu des pulsions conduit à la phantasmatisation des rapports humains qui correspondent à tout une gamme de sensations et de sentiments: joie, peur, colère, rêverie, envie, admiration. Mais aussi à la mise en œuvre des mécanismes de défense : projection, sublimation, déplacement, refoulement, isolation, formation réactionnelle, retournement contre soi-même, régression, annulation rétroactive, inhibition, rétraction, négations, intellectualisation, identification à l'agresseur. A retenir, trois types principaux: projection, introjection et identification. Un exemple d'affect en œuvre dans la communication : la Peur.

- d'être jugé, de me voir à travers l'autre.
- d'être changé, remis en question.
- d'être dominé, incompris.
- d'être déçu, mal aimé.
- d'être utilisé, manipulé.
- d'être séduit puis abandonné.
- de l'indiscrétion, d'être « violé » dans son intimité.
- d'être dévoré.
- de s'exhiber.
- d'avoir mal et de faire mal...

Transversalité institutionnelle de l'imaginaire social

Pour la comprendre, il faut pouvoir changer de système de repérage. La transversalité institutionnelle suppose un décentrage par rapport à l'individu. Désormais, ce qui influence le comportement provient du champ historico-social. Toute société, dans son mouvement historique (historicité), se crée tout en engendrant un **Imaginaire social**, c'est-à-dire un ensemble de significations imaginaires sociales :

- significations ou éléments sémiotiques comportant du sens.
- imaginaires, c'est-à-dire non-conscients des acteurs sociaux et non réductibles à un réel ou à un rationnel.
- sociales : qui s'imposent à tous les membres de la société indépendamment d'eux et engendrées par le système macro-social en tant que tel.

L'**imaginaire social** est donc le concept de référence pour comprendre la transversalité institutionnelle. L'imaginaire social est avant tout :

- **une totalité en acte**, toujours inachevée.
- **régi par un principe de non-conscience** de la part de ceux qui le subissent tout en le créant et en le reproduisant.
- **insondable et magmatique**, c'est-à-dire inépuisable, dynamique, inextricable. Seuls des éléments de cohérence peuvent être dégagés, mais ils ne reflètent qu'une partie de l'imaginaire social.
- **Irréductible à une quelconque explication totalisante** du genre de celle d'Emmanuel Todd à propos des relations entre les structures familiales et les structures des idéologies politiques⁴⁹ ou de l'explication causale par le seul désir mimétique chez René Girard.
- **aliénant et créateur** : l'imaginaire social comporte une dimension de leurre permanent, un miroir aux alouettes, mais en même temps, une dimension créatrice, un « Principe espérance » (Ernst Bloch) qui permet de faire des projets d'avenir et, ainsi de contribuer à construire la société future.
- l'imaginaire social **englobe les idéologies**. Toute idéologie n'est qu'une forme rationalisée et apparente (ou susceptible de l'être) de l'iceberg imaginaire social dont la plus grande partie demeure inconnue.
- L'imaginaire social se structure, partiellement, **sous la forme symbolique d'Institutions**. Avec Cornelius Castoriadis, le penseur de l'imaginaire social, nous appelons « **institution** » **un réseau symbolique, socialement sanctionné, ou se combinent, en relations et en**

⁴⁹ Emmanuel Todd, *La troisième planète*, Paris, Le Seuil, 1983

proportions variables, une composante fonctionnelle-réelle et une composante imaginaire⁵⁰. La composante fonctionnelle-réelle s'appuie sur une base organisationnelle. Les grandes « Organisations » du social exercent leur emprise en imposant à tous un champ institutionnel découlant de l'imaginaire social de la société considérée.

Par exemple :

IMAGINAIRE SOCIAL

Institutions :	Education	Mariage	Militance	Religion
Organisations :	Ecoles	Famille	Syndicats	Eglises
	Universités	couples	partis	sectes.

Il y a toujours un élément de réalité à la base de la composante fonctionnelle-réelle de l'institution. C'est le « il faut être réaliste » et le « il ne faut pas rêver! » des hommes de pouvoir. Mais on oublie trop souvent que cette composante est doublée par la composante imaginaire, à la fois leurrante et créatrice. Les Organisations et les groupes vont être porteurs (producteurs/reproducteurs) d'institutions, souvent de manière implicite. Si l'organisation de type X (dans la typologie de l'américain Douglas Mac Gregor)⁵¹ renforce plutôt l'imaginaire social leurrant, conformiste et reproducteur de normes inchangées, l'organisation de type Y, au contraire, s'appuie sur la part créatrice, instituante, de l'imaginaire social par son ouverture et sa confiance dans les potentialités novatrices de l'être humain. Encore faut-il se garder de toute envie manichéenne (le bon = l'instituant ; le mauvais = l'institué) Cet « instituant » se manifeste toujours pour le meilleur et pour le pire: La Bourgeoisie, le Bolchevisme, le Nazisme, le Fascisme ont été, dès le départ, des formes contestataires et minoritaires apparemment « instituantes » par rapport au régime politique et social en place. On sait ce qu'ils sont devenus par la suite.

Imaginaire social, institutions et habitus

La société , dans le déroulement de sa propre histoire, et à partir des changements dans sa base technico-économique, des rapports de force entre les groupes et les fractions de classes sociales qui cherchent à asseoir leur hégémonie, mais également de phénomènes naturels et cosmiques sur lesquels nul n'a de prise, engendre sans discontinuer un magma de significations imaginaires sociales, s'imposant à tous dans une méconnaissance instituée.

50 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975

51 Douglas Mac Gregor, *La dimension humaine de l'entreprise*, Paris, Gauthier-Villars, 1971

Toutes les institutions sont porteuses de cet imaginaire social qui constitue également ce que l'on appelle « la culture » d'une société. L'idéologie n'est que la part rationalisée et rationalisable de l'imaginaire social. Les institutions sont des réseaux symboliques, constitués comme « bains de sens » pour les agents sociaux. Elles tissent une matrice dans laquelle les « **habitus** » naissent et s'imposent à tous ceux qui sont soumis à leur violence symbolique. L'habitus est un schème générateur de structures conformes à la logique de la structure d'inculcation (phénomène de reproduction)⁵².

L'habitus conduit les destinataires légitimes à avoir les mêmes « goûts », les mêmes attirances, les mêmes « dégoûts » et répulsions, le même « sens pratique » et la même « distinction »⁵³ sans qu'ils soient conscients de la façon dont ils ont été moulés ainsi dans et par les institutions appropriées depuis la naissance jusqu'à la mort. Pourtant l'habitus n'est jamais totalement réussi dans les sociétés contemporaines habitées par des phénomènes de différenciation culturelle. Il ne saurait être, comme le pense Pierre Bourdieu, une sorte de « programme d'ordinateur », comme il l'a encore répété dans une émission télévisée d'Antoine Spire en décembre 1990. L'habitus est toujours plus ou moins « raté ». Il présente des failles par où s'infiltrent des dynamiques de forces instituant. Cette logique résulte d'une cohérence entre les relations conceptuelles de l'habitus, de l'institution et de l'imaginaire social dans la perspective de C. Castoriadis. Au niveau des groupes et des classes sociales, cela donne un processus conflictuel entre ce qui est de l'ordre de l'institué et de l'ordre de l'instituant dans chaque institution. Cette lutte entre l'instituant et l'institué reflète la dialectique même de l'imaginaire social qui est à la fois leurrant et créateur⁵⁴. Cette conceptualisation de l'imaginaire social et de ses retombées institutionnelles et personnelles (par l'habitus) représente une synthèse des œuvres de C. Castoriadis, des théoriciens de l'Analyse Institutionnelle (Lourau/Lapassade) et de la sociologie de Pierre Bourdieu. Elle a constitué une partie de ma théorie de la « recherche-action institutionnelle ».⁵⁵

Reprenons en détail cette analyse théorique.

⁵² Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1970

⁵³ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, les éditions de minuit, 1980 ; *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, éditions de minuit, 1979

⁵⁴ Eugène Enriquez, *Imaginaire social, refoulement et répression dans les organisations*, *Connexions*, Paris, Epi, n° 3, 1972 ; *De la horde à l'Etat, essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, 1983

⁵⁵ René Barbier, *la recherche-action dans l'institution éducative*, Paris, Gauthier-Villars, 1977, 220 p.

SCHÉMA DE L'IMAGINAIRE SOCIAL

Rapports sociaux de production et état des forces productives dans la société considérée. Changement dans les données techniques et scientifiques.
Bouleversement naturel, climatique, écologique, cosmique etc...

(zone d'indétermination)

Imaginaire social

création de significations sociales d'ordre imaginaire.

dynamique des rapports de forces et de sens à la fois créateurs et
leurrants



institutions et cultures spécifiques

Jeu de l'instituant, de l'institué et de l'institutionnalisation

création des représentations sociales

retraduction au niveau des



organisations

(1° autonomie relative)

retraduction au niveau des



groupes

(« imaginaire collectif » de F. Desprairies)

(2° autonomie relative.)

retraduction au niveau de



l'individu

par le biais de son **habitus** du moment.

(3° autonomie relative.)

représentations somato-psychiques individuelles.

Champ des produits, des pratiques et des discours du sujet

Définition de l'imaginaire social.

On appelle imaginaire social un magma de significations sociales à caractère non-conscient dont la production ne se réfère pas à une ou plusieurs élaborations psychiques individuelles ni même de groupes ou d'organisations. Pour les comprendre nous devons nous placer d'emblée dans une perspective sociétale. « *Les significations imaginaires sociales ne sont ni représentations, ni figures ou formes, ni concepts* » écrit C. Castoriadis⁵⁶. Elles ne sont pas plus des « types-idéaux » à la manière du sociologue allemand Max Weber. Elles sont historiques donc évolutives et produisent des institutions qui ne peuvent être analysées qu'en fonction du contexte culturel de l'époque.

Elles sont des **significations** parce qu'elles renvoient à un **sens**. Castoriadis définit le sens comme « un tenir-ensemble indestructible, se visant soi-même et fondé sur soi-même, source illimitée de plaisir à quoi il ne manque rien et qui ne laisse rien à désirer »⁵⁷.

Imaginaires parce que ces significations ne sont pas réductibles à un réel ou un rationnel quelconque. Elles renvoient au fond magmatique de la psyché et du monde, c'est-à-dire à ce que Castoriadis nomme l' « Abîme/Chaos/Sans-Fond » à partir duquel surgit sans cesse un flux créatif de nouvelles significations dont la portée peut être bénéfique ou maléfique pour l'homme.

Sociales parce qu'elles valent et s'imposent à tous les membres de la société, sans être nécessairement sues comme telles. Les formations idéologiques apparaissent comme des ensembles identitaires rationalisables du fond magmatique de l'imaginaire social. Ceux qui présentent le plus haut degré de cohérence et d'efficacité politique dans un certain contexte.

L'imaginaire social est de l'ordre du magma et relève ainsi d'une logique particulière, dite **logique des magmas**, selon Castoriadis, définie par les propriétés suivantes :

M1 : Si M est un magma, on peut repérer dans M des ensembles en nombre indéfini.

M2 : Si M est un magma, on peut repérer dans M des magmas autres que M.

M3 : Si M est un magma, il n'existe pas de partition de M en magmas.

M4 : Si M est un magma, toute décomposition de M en ensembles laisse comme résidu un magma.

⁵⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p.493

⁵⁷ C. Castoriadis, *ibidem*, p.397.

M5 : Ce qui n'est pas est ensemble ou rien⁵⁸.

Ces significations imaginaires sociales s'instrumentent toujours dans des classes, des relations et des propriétés, mais ne sont pas constructibles à partir de celles-ci. L'institution imaginaire de la société revient à la construction de points de vue « arbitraires », à partir desquels "équivalences" et "relations" sont établies.

La logique des magmas conduit C. Castoriadis vers des **thèses ontologiques** qui me paraissent proches de certaines sagesses orientales comme le Taoïsme. En effet C. Castoriadis affirme que : « ce qui est n'est pas ensemble ou système d'ensembles. Ce qui est n'est pas pleinement déterminé.

Ce qui est, est Chaos, ou Abîme, ou Sans-Fond. Ce qui est, est Chaos à stratification non régulière.

Ce qui est comporte une dimension ensembliste-identitaire ou une partie ensembliste-identitaire partout dense...

Pour l'observateur limite, la question de savoir, en un sens ultime, ce qui vient de lui et ce qui vient de l'observé est indécidable. (Il ne peut exister d'observable absolument chaotique. Il ne peut exister d'observateur absolument inorganisé. L'observation est un coproduit non pleinement décomposable.)

La non-détermination de ce qui est n'est pas simple "indétermination" au sens privatif et finalement trivial. Elle est création, à savoir émergence de déterminations autres, de nouvelles lois, de nouveaux domaines de légalité »⁵⁹

L'institution sociale a pour fonction essentielle l'autoconservation par le truchement d'une socialisation de la psyché, d'une fabrication d'individus sociaux conformes et appropriés. L'institution leur fournit des pôles identificatoires et surtout un sens qui tente de recouvrir sans cesse « l'Abîme du monde, de la psyché elle-même pour elle-même, de la société elle-même pour elle-même...Le sacré est le simulacre institué de l'Abîme : la religion confère une figure ou figuration à l'Abîme - et cette figure est présentée à la fois comme Sens ultime et source de tout sens »⁶⁰

Transversalité noétique de l'imaginaire sacré

58 C. Castoriadis, la logique des magmas et la question de l'autonomie, in *l'auto-organisation, de la physique au politique*, sous la dir. de Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, Colloque de Cerisy, Paris, Seuil, 1983, p.428

59 C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p.435

60 C. Castoriadis, *ibidem*, p.442

Le troisième type d'imaginaire indissociable et différent des deux autres, je le nomme l'imaginaire sacré ou **numineux** (de « numen » sacré). La philosophie, la phénoménologie et l'histoire des religions, comme la psychologie des profondeurs jungienne, en constituent le fondement théorique. Elle part de l'idée-clé, dégagée par Mircea Eliade à l'issue de son œuvre gigantesque en histoire comparative, et en herméneute des religions, que le sacré n'est pas un stade de l'évolution de la conscience, mais un élément structurel de cette conscience. Rappelant un passage de son livre *La Nostalgie des Origines*, M. Eliade écrit dans le premier tome de son *Histoire des croyances et des idées religieuses* : « Il est difficile d'imaginer comment l'esprit humain pourrait fonctionner sans la conviction qu'il y a quelque chose d'irréductiblement réel dans le monde ; et il est impossible d'imaginer comment la conscience pourrait apparaître sans conférer une signification aux impulsions et aux expériences de l'homme.

La conscience d'un monde réel et significatif est intimement liée à la découverte du sacré »⁶¹ » .

Devenir un homme signifie être religieux. D'ordinaire le rapport au sacré se joue selon des polarisations opposées : le dionysiaque et l'apollinien, le sacré et le profane, le *fascinans* et le *tremundum*, le pur et l'impur, le gigantesque et l'infime, la séparation et la totalité et s'exprime par la voie des correspondances analogiques et la mise en place de rituels d'initiation et de consécration. Les chercheurs en sciences humaines ont tenté de comprendre le « sacré » selon trois grandes optiques : sociologique, phénoménologique et herméneutique.

Les théories sociologiques et ethnologiques, tributaires de Durkheim et de son école cherchent l'origine du sacré dans la société, sans faire référence à une réalité transcendante et naturelle. Au départ, dans la société primitive ou archaïque, l'élément fondateur est le « mana », une force sui generis immatérielle et impersonnelle, une sorte hypostase du clan, produit de la conscience collective, de la violation des interdits (pour Laura Lévi Makarius le tabou du sang⁶²), de la violence collective sur une *victime émissaire* (René Girard)⁶³. Pour Durkheim la religion est l'administration du sacré et le culte l'expérience sociale du salut. Le sacré se manifeste comme une force et il faut nettement distinguer le sacré du profane.

L'approche phénoménologique essaie de comprendre le phénomène religieux dans le contexte existentiel de l'homme religieux. Rudolf Otto parle du « tout autre » et du rapport entre le *mysterium tremendum* (crainte et tremblement lié au mystère) et le *fascinans*

61 Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, T.1., 1976, 485 p., p.7

62 Laura Lévi Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, 1974, cité par Julien Ries, *les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Aubier Montaigne, 1985, 277 p., pp21-23

63 René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, livr de poche, 1982, 315 p.

(attirance et fascination) vis à vis du sacré⁶⁴. On découvre le **sanctum**, la valeur fondamentalement numineuse, qui fait apparaître le profane comme une non-valeur et le péché comme une anti-valeur.

L'esprit humain est intrinsèquement porteur d'une faculté d' « éveil »⁶⁵ : le sacré est une catégorie a priori de la psyché . L'homme devient ainsi bénéficiaire d'une révélation intérieure ineffable et mystique du « tout autre ». Interrogeant les formes multiples des hiérophanies à travers les cultures, Mircea Eliade dégage les structures de la pensée, la logique symbolique et l'univers mental de l'*homo religiosus* chez lequel le numineux jaillit du tréfonds de l'âme comme une source originaire de connaissance. Elle s'exprime par l'intermédiaire des mythes, des archétypes, des symboles et des rites permettant à l'*homo religiosus* d'être un lecteur du sacré dans sa vie quotidienne. L'herméneutique tente d'en déchiffrer et d'en communiquer le message et la dimension axiologique par l'étude de la dialectique des hiérophanies comme expressions et manifestations du sacré .

Ces dernières décennies, les chercheurs se sont plus activement penchés sur le langage et l'expression du sacré dans les textes religieux, en comparant les écrits des grandes spiritualités.

Ma conception de l'imaginaire sacré se rattache aux conclusions de Mircea Eliade, auxquelles il faudrait ajouter, psychologiquement, celles de Carl Gustav Jung qui n'a cessé de montrer comment la non-reconnaissance de la dimension intrinsèquement numineuse de la psyché conduisait parfois à des psychopathologies évidentes chez certains sujets⁶⁶ , ce que confirment les recherches des psychologues transpersonnels (Stanislav Grof, Karlfried Graf Dürckheim)⁶⁷ .

L'Analyse Institutionnelle ne prend pas en compte cet aspect de la transversalité, ou plutôt la réduit le plus souvent à une dimension sociopolitique. Pourtant on ne peut maintenant exclure la transversalité noétique sans méconnaître une dimension importante de la complexité humaine. Les études cliniques de Stanislav Grof en psychothérapies LSD ou holotropique, démontrent sans ambiguïté le fondement transpersonnel de la psyché, à un certain niveau de profondeur. L'être humain est, avant tout, un être « relié » (religieux). Il est

64 Rudolf Otto , *le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, (pbp), 1969 (traduit de la 18° éd. Allemande), 238 p.

65 Jiddu Krishnamurti, *L'Eveil de l'intelligence*, Paris, Stock-plus, 1980, 636 p.

66 Carl Gustav Jung , *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Paris, A. Michel, 1989, 285 p. On a voulu opposé Freud et Jung, pendant longtemps, d'une façon absolue. Aujourd'hui il semble que certains assouplissent cette dichotomie (cf. Jean-Louis Bouttes, *Jung : la puissance de l'illusion*, Paris, Seuil, 1990).

67 Stanislav Grof, *les nouvelles dimensions de la conscience*, Monaco, éditions du Rocher, 1989, 270 p. et Karlfried Graf Dürckheim, *Pratique de l'expérience spirituelle*, Monaco, éditions du Rocher, 1985, 260 p.

relié à lui-même, aux autres, à la nature et au cosmos. On ne saurait en faire un être « séparable » sans le détruire. Il redevient vraiment « individu », au sens étymologique (non divisible). Ce que le phénoménologue des religions nous montre, comme Mircea Eliade par exemple, c'est justement ce sens de la reliance qui existe dans des cultures très différentes selon des schèmes semblables. L'être humain se représente le monde dans lequel il vit, a vécu, vivra. Il n'arrête pas de donner des symboles et des mythes en héritage à ses enfants, comme lui-même en a reçu de ses parents. L'angoisse qui saisit un participant dans un groupe ne saurait être systématiquement réduit à un problème œdipien ou archaïque. Le questionnement métaphysique n'est pas du ressort de la psychanalyse ou de la sociologie. C'est l'artiste, le poète, et le philosophe qui peuvent, parfois, pénétrer le sens intime d'une vie brisée.

Le sens du sacré, c'est avant tout celui du Sans-Fond , du Sans-Fin et du Sans-Nom.

Sens de l'incompréhensible à partager.

Sens du bouleversement radical, du Chaos primordial qui nous effraie et nous ravit.

Ouverture à la démesure dionysiaque et à l'équilibre apollinien.

Repérage de l'infini imperceptible dans le fini apparent.

Acceptation de l'étrangeté de moi à moi-même, de l'autre à moi, de moi au monde.

Sens de la relation d'inconnu.

Intuition inébranlable de la non-séparabilité de ce qui est, par delà toutes ses formes éclatées en apparence.

Perception d'un temps instantané, sans commencement ni fin, au cœur du temps chronologique, socialisé.

Compréhension non-intellectuelle de l'affectivité humaine et de ses racines primordiales dans l'ordre de la nature.

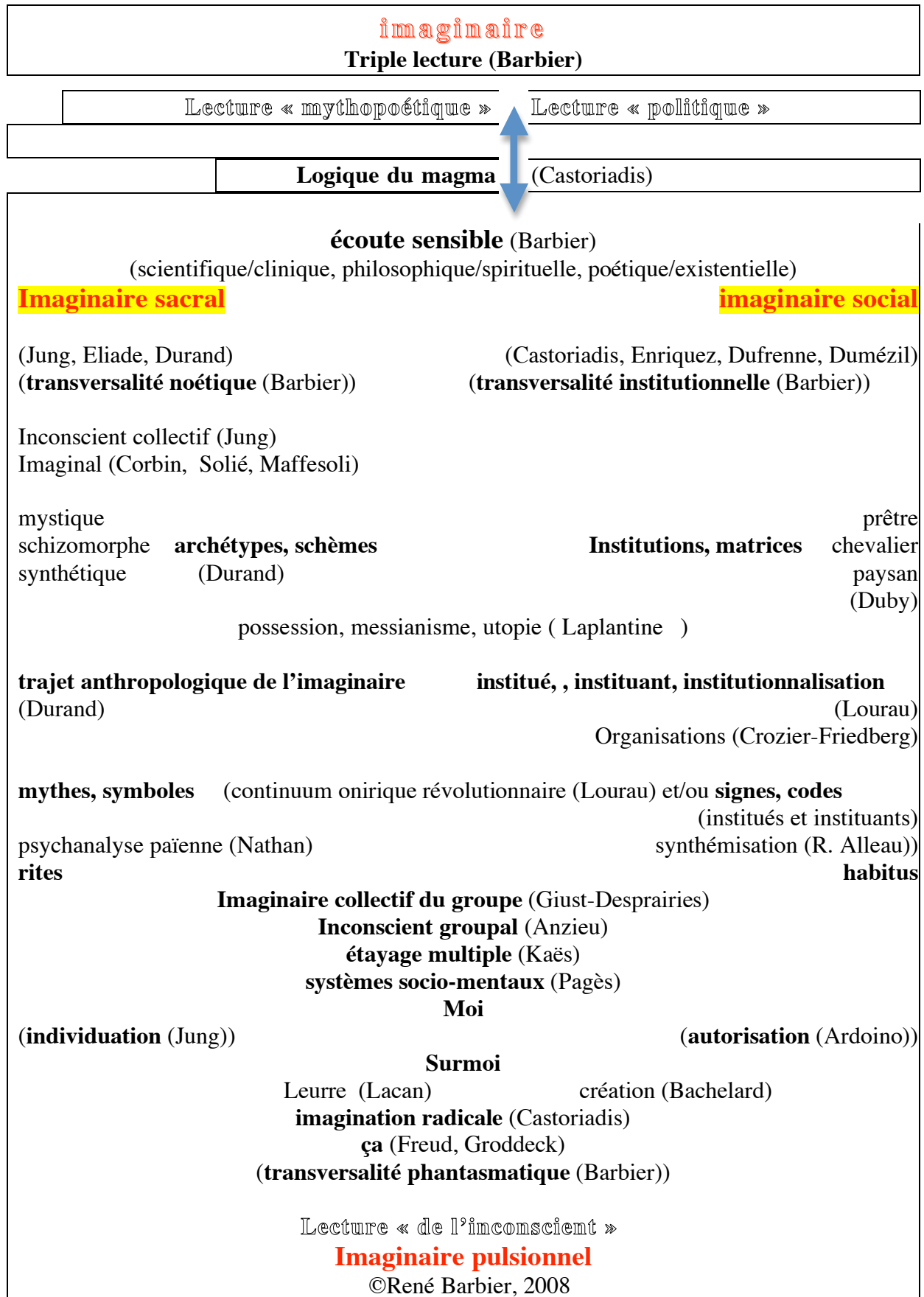
Sens de la solitude dans la foule et de la multitude chez l'ermite.

Regard lucide sur l'effroyable dans l'innocence et sur l'amour dans l'injustice la plus criante.

Tel est le sens du sacré, dans son double mystère, à la fois *Mysterium fascinans* et *Mysterium tremendum* comme l'écrit Rudolf Otto. Cette transversalité de l'imaginaire sacré, qui ne l'a pas rencontrée un jour ou l'autre, dans les groupes lors d'une animation, et que faire d'elle, lorsqu'elle se manifeste ? Je suis pour la reconnaître dans toute son ampleur et lui donner le statut ontologique qu'elle mérite dans le groupe, sans chercher à la réduire par des interprétations arbitraires et scientistes, fussent-elles « institutionnalistes » ou « psychanalytiques ». Peut-on réellement faire de la clinique aujourd'hui sans cette ouverture essentielle ? Le développement de démarches psychothérapeutiques à dimension symboliques

et imaginatives comme la psycho-synthèse de Roberto Assagioli ou de la Gestalt thérapie de F.S.Perls⁶⁸, atteste à mon sens de l'importance de cette réflexion. En d'autres termes, peut-on faire de l'analyse (institutionnelle ou psychanalytique) pure et dure sans, en fin de compte, se restreindre dans la compréhension de la complexité humaine, sans toujours tenter de la réduire de manière ou d'une autre ? Ne vaudrait-il pas mieux prendre le meilleur de l'analyse institutionnelle (sa préoccupation du sociopolitique institué et instituant dans les moindres faits de la vie quotidienne), comme de la psychanalyse (sens de l'inconscient et de ses mécanismes de défenses) et l'intégrer dans un corpus théorique flottant, dynamique, incertain et inachevé. Par là, on considérerait peut-être vraiment cet « infini turbulent » (Henri Michaux) qui a pris un jour, la forme étrange d'un homo sapiens qui est aussi, comme le soutient justement Edgar Morin, un *homo demens*.

⁶⁸ Pietro Ferrucci, *La psycho-synthèse*, Paris, Retz, 1982 ; Fritz S. Perls, *Rêves et existence en Gestalt thérapie*, Paris, Epi, 1972 ; Marie Petit, *La Gestalt thérapie de l'ici et maintenant*, Paris, ESF, 1984



Trois grandes catégories à explorer dans toute situation éducative, en fonction de ma théorie de l'imaginaire :

- le **rapport à la sexualité** (cf. imaginaire pulsionnel et transversalité phantasmatique) qui pose la question du sens de la sexualité et de la libido généralisée dans tout acte éducatif
- le **rapport au pouvoir** (cf. imaginaire social et transversalité institutionnelle), qui étudie les relations entre savoir et pouvoir, entre savoir et économie, entre savoir et violence symbolique.
- le **rapport au sacré** (cf. imaginaire sacré et transversalité noétique), qui renvoie à la question du sens ultime de l'existence face à la mort, à la finitude et au fait d'être « jeté-là » dans le cosmos.

Conclusion : Les trois voix de l'imaginaire

Les faits humains et sociaux sont animés en permanence par l'imaginaire.

Sous ce terme, je pense à un ensemble de représentations psychiques dont le moteur est l'imagination radicale de l'être humain. Sur le plan social, je me réfère principalement à la théorie de Cornelius Castoriadis, mais en tenant compte de celle de Gilbert Durand. L'imaginaire social apparaît alors comme un flux ininterrompu de significations sociales non conscientes, produit par la société dans son historicité, et matrice de toutes les institutions. Il engendre une kyrielle de schèmes fondamentaux, susceptibles d'être repérés selon une triple polarisation héroïque, mystique et synthétique (Durand).

En sciences sociales et humaines, l'étude et la compréhension de la dynamique imaginaire de toute situation où l'être humain est concerné, me semble être une priorité. Cette nécessité m'a conduit à proposer une lecture plurielle de l'imaginaire, supposant un certain polyglottisme des langages disciplinaires et une démarche multiréférentielle dont Jacques Ardoino nous a donné les bases.

Trois types d'imaginaire qui se conjuguent en permanence tout en conservant une relative autonomie : un imaginaire pulsionnel, un imaginaire social et un imaginaire sacré. L'approche transversale que j'ai élaborée de 1977 à 1997 prend à bras le corps cette problématique) à partir d'une triple écoute sensible (scientifique-clinique, philosophique-spirituelle, mythopoétique-existentielle).

1) L'imaginaire pulsionnel

C'est la prise en compte du destin des pulsions de l'être humain. Cet imaginaire s'enracine dans le corps et son dynamisme. L'irruption des images à partir de cette base physique détermine en grande partie notre vision du monde et notre action. Bien sûr, la psychanalyse freudienne dans sa portée la plus actuelle constitue un champ théorique indispensable pour approcher cet imaginaire. Mais il nous faut également nous ouvrir à la psychologie des profondeurs de Carl Gustav Jung qui présente l'avantage de montrer les « appels » psychiques vers des constellations d'images à dimension symbolique dont certaines peuvent être considérées comme de véritables archétypes d'un inconscient collectif. D'autres recherches ne sont pas négligeables, comme celles de Stanislav Grof, par exemple, qui constituent une autre théorisation très intéressante de la vie psychique.

2) L'imaginaire social

Castoriadis nous propose une vaste fresque théorique à partir de sa conception de la racine proprement jaillissante et imprévue de l'imaginaire, tant personnel que social. Pour lui, l'imaginaire social est avant tout créateur. On peut dire que les institutions liées intrinsèquement à cet imaginaire, sont animées d'un triple mouvement : institué par l'ordre établi, instituant par le jaillissement permanent de l'imaginaire radical, et d'institutionnalisation par le jeu de l'instituant sur l'institué.

L'analyse institutionnelle de René Lourau, de Georges Lapassade et de leurs disciples (Remi Hess, Patrice Ville, Antoine Savoie, Gilles Monceau) s'est occupée de rendre opérationnelle cette théorie dans les organisations concrètes.

Gilbert Durand, avec sa théorie des « structures anthropologiques de l'imaginaire », nous offre un autre regard indispensable sur les trois schèmes (héroïques, mystique et synthétique) qui structurent les constellations d'images produites par l'homme en société.

3) L'imaginaire sacré

Par ce terme, certes quelque peu difficile à entendre pour beaucoup, je veux indiquer un type d'imaginaire qui ne peut se réduire ni à l'idéologie, ni à un débordement purement psychique

et individuel.

En tant qu'êtres humains nous faisons partie de la nature et de l'univers. Nous recevons, nous sommes traversés par des forces, des énergies largement inconnues et que nous rediffusions. Notre esprit n'arrête pas de se projeter, en tant que conscience de la finitude et de la mort, vers un autre topos que nous construisons dans la mesure où nous l'imaginons. C'est pourquoi comme dit Edgar Morin, nous devons savoir reconnaître et jouer avec nos mythes et nos symboles au lieu de les nier au nom d'une raison morbide. Nous sommes actés par le sacré et, peut-être, comme nous le propose Mircea Eliade sommes-nous dotés d'une conscience dont le sacré est un élément structurant. Avec Gilbert Durand, nous reconnaissons que nous sommes enclins à structurer nos représentations selon une tripolarisation de schèmes producteurs de figures, symboles, mythes institués. Mais avec Castoriadis et Bachelard, nous laissons la possibilité d'une ouverture imprévisible à des figurations non encore déterminées.

Aujourd'hui le champ spirituel s'est élargi et ne peut plus être réduit aux grandes religions traditionnelles. La désacralisation de la vie civile, en liaison avec la perte du sentiment religieux et la désaffection des religions du Livre, va de pair avec la reconnaissance d'une spiritualité laïque de plus en plus évidente. Peut-être sommes-nous réellement poussés vers la sortie de la religion avec le christianisme, comme le pense Marcel Gauchet. Certes, la montée des intégrismes de toutes sortes peut apparaître comme contraire à cet élan déconstructeur du spirituel. C'est parce qu'on n'a pas compris que le sacré dépasse à la fois le spirituel et la religion et devient de plus en plus une expérience intime, singulière qui s'ouvre sur des espaces proprement mythopoétiques dans le quotidien, non sans engendrer, également, de nouvelles illusions du New Age.

Chapitre 2.

IDENTITÉ ET ENTREPRISE

- **Identité ou culture d'entreprise : le cas de la revue « Autrement »**
- **Quid de la notion d'identité de l'entreprise**
- **Identité de l'entreprise et rivalité mimétique**

21- Identité ou culture ?

Il n'est sans doute pas anodin que le management aujourd'hui emploie parfois le terme « d'identité de l'entreprise » plutôt que celui de « culture d'entreprise »⁶⁹.

Si nous voulons réfléchir sur l'identité du CIRPP, nous avons ainsi à préciser les termes.

- L'entreprise dans un monde en bouleversement

Vers un capitalisme de catastrophe

Je nomme « capitalisme de catastrophe » la réalité économique du libéralisme actuel qui perd son caractère d'entrepreneuriat dynamique où le chef d'entreprise est un animateur de développement économique et social, pour s'engluer dans une marchandisation financière dont le seul souci devient la croissance effrénée et inconsciente du taux de profit. La dimension « catastrophique » apparaît de plus en plus évidente depuis l'éclatement de quelques « bulles financières » ces dernières années. En 2008, elle devient tragique pour des millions de citoyens du monde. Selon le rapport Attali sur la croissance⁷⁰, jusqu'à la dernière crise financière, plus de 100 pays dans le monde ont aujourd'hui un taux de croissance de leur Produit intérieur brut (PIB) supérieur à 5%.

L'Afrique elle-même, comme l'Amérique latine, croissent à plus de 5% par an. La Chine connaît des taux supérieurs à 10% depuis plusieurs années, l'Inde la talonne, à près de 9%, l'économie russe se rétablit avec 7% de croissance, la Turquie affiche des taux de 11% et ouvre à nos portes un immense marché où les deux tiers de la population ont moins de 25 ans. Les puissances détentrices de rentes peuvent croître et investir grâce à la hausse du prix des

⁶⁹ Encore que la notion d' « identité d'entreprise » n'entre pas dans l'index du gros livre sur le « management » de Michel Barabel et Olivier Meier, , *Manageor*, Paris, Dunod, 2006, 884 p.,, contrairement au terme « culture d'entreprise ».

⁷⁰ rapport Attali <http://www.liberationdelacroissance.fr/files/rapports/rapportCLCF.pdf>

matières premières.

L'avenir réserve au monde un potentiel de croissance plus considérable encore : des progrès techniques majeurs s'annoncent, venus du Sud comme du Nord; la population mondiale va augmenter de 3 milliards de personnes en moins de 40 ans et un énorme capital financier est disponible. Si la gouvernance politique, économique, commerciale, environnementale, financière et sociale de la planète sait s'organiser, la croissance mondiale se maintiendra très durablement au-dessus de 5% par an.

La France n'a plus depuis 2000, qu'une croissance moyenne de 1,7% par an. Parce que depuis 20 ans, elle n'a pas su se réformer.

N'ayant pas abandonné un modèle hérité de l'après guerre, alors efficace mais devenu inadapté, la France reste très largement une société de connivence et de privilèges. L'État réglemente toujours dans les moindres détails l'ensemble des domaines de la société civile, vidant ainsi le dialogue social de son contenu, entravant la concurrence, favorisant le corporatisme et la défiance. Alors que notre époque requiert du travail en réseau, de l'initiative et de la confiance, tout se décide encore d'en haut, tout est contrôlé dans un climat de méfiance générale. Les dépenses publiques françaises sont les plus élevées de tous les pays de l'OCDE et augmentent encore plus vite que la production. Bien que les impôts soient les plus forts d'Europe, le déficit budgétaire se maintient depuis plus de quinze ans au-dessus de 3% du PIB, et les intérêts de la dette absorbent à eux seuls les deux tiers de l'impôt sur le revenu.

Les conséquences de ce conservatisme général sont catastrophiques, en particulier pour les jeunes.

Même si chaque Français produit encore 5% de plus par heure travaillée qu'un Américain, il produit 35% de moins que lui au long de sa vie active. La rente est triomphante: dans les fortunes foncières, dans la collusion des privilégiés, dans le recrutement des élites.

Seules 5000 entreprises ont plus de 250 salariés. Trop peu d'universités françaises sont prises au sérieux dans le monde.

Trop peu de chercheurs travaillent sur les sujets d'avenir, et la compétitivité baisse : depuis 1994, la part des exportations françaises dans les exportations mondiales décroît régulièrement.

Les inégalités sont plus criantes que jamais : 50000 jeunes par an, soit environ 6% d'une génération, proportion considérable, sortent du système scolaire avant la terminale. Seuls 52% des enfants d'ouvriers obtiennent leur baccalauréat, contre 85% des enfants de cadres supérieurs. Moins de la moitié des enfants des classes populaires passent le bac général, alors que c'est le cas de 83% des enfants des cadres supérieurs, qui occupent ensuite l'essentiel des

places dans les grandes écoles. 150000 jeunes sortent chaque année du système scolaire sans qualification.

La France compte à la fois plus de 2,5 millions de chômeurs, et plus de 600000 emplois non pourvus. Le chômage des jeunes, scandale absolu, constitue la preuve de la faillite d'un modèle social : il s'élève en moyenne à 22% et grimpe jusqu'à 50% dans certains quartiers. Plus de un million de personnes doivent survivre avec le Revenu minimum d'insertion (RMI, soit 441 euros brut pour une personne seule sans enfant) et seuls 338800 d'entre eux sont inscrits à l'Agence nationale pour l'emploi (ANPE), dont la prise en charge du chômage est de moins en moins efficace. Les jeunes, les femmes, les seniors trouvent particulièrement mal leur place dans l'économie.

Le déclin relatif a commencé

Au total, en 40 ans, la croissance annuelle de l'économie française est passée de 5% à 1,7% l'an pendant que la croissance mondiale suivait le chemin inverse. Alors qu'elle était encore en 1980 la quatrième puissance mondiale en PIB et la huitième en PIB par habitant, la France n'est plus aujourd'hui que la sixième en PIB et la dix-neuvième en PIB par habitant. Le déclin relatif peut entraîner un déclin absolu: la prospérité de la France (donc des Français) n'est pas un acquis.

De plus, si rien n'est fait, la dette publique représentera 80% du PIB en 2012 et 130% en 2020. Et même s'il faut, pour la juger valablement, la comparer à la valeur des actifs, la charge du remboursement qui pèsera sur les contribuables de demain sera le triple de celle qu'ils assument aujourd'hui. De plus, compte tenu des évolutions démographiques, le maintien des taux actuels de remplacement des retraites est compromis: la part des dépenses de retraites dans le PIB devrait passer de 12,8% aujourd'hui à 16% en 2050.

Aussi, si le pays ne réagit pas fort et vite pour un retour à une croissance durable, les enfants d'aujourd'hui vivront beaucoup moins bien que leurs parents: le déclassement du pays et la prolétarianisation des classes moyennes en seront les premières manifestations.

...

Le taux de chômage des jeunes de 15 à 24 ans est un des plus élevés des pays de l'OCDE (Organisation de coopération et de développement économique), et approche les 22% en 2007, sans être jamais descendu sous la barre des 15% depuis 1980 ;

- 40% des élèves de CM2 finissent leur scolarité primaire avec de graves lacunes ;
- 17% des jeunes quittent l'enseignement sans avoir ni Certificat d'aptitude professionnelle

(CAP), ni Brevet d'études professionnelles (BEP), ni baccalauréat ;

- 50000 jeunes par an, soit environ 6% d'une génération, proportion considérable, sortent du système scolaire avant la terminale ;
- 41% des étudiants interrompent leurs études sans avoir de diplôme (11 points de plus que la moyenne de l'OCDE) ;
- Selon une étude américaine (Programme international de recherche en lecture scolaire 2007), en lecture, les élèves français se classent 27^e sur 40, derrière les élèves de Russie, d'Italie, d'Allemagne ou des États-Unis, et régressent par rapport aux enquêtes précédentes ;
- Dans le domaine des sciences, les enfants français passent de la 10^e à la 19^e place sur 30 selon l'OCDE. Pourtant, les pays qui ressortent en tête du classement ne sont pas ceux qui consacrent le plus d'argent à chaque élève.

Le poids de l'origine sociale n'a jamais autant déterminé les parcours scolaires, et ces derniers n'ont jamais autant déterminé les parcours professionnels :

- 52% des enfants d'ouvriers obtiennent leur baccalauréat, contre 85% des enfants de cadres supérieurs. Moins de la moitié des enfants des classes populaires passent le baccalauréat général, alors que c'est le cas de 83% des enfants des cadres supérieurs.
- Dans l'enseignement supérieur, la part des enfants d'origine modeste au sein des grandes écoles (Polytechnique, École nationale d'administration [ENA], Hautes études commerciales [HEC], École normale supérieure [ENS]) a chuté, passant de 30% dans les années 1950 à seulement 7% aujourd'hui. Les fils d'ouvriers représentaient 25% des admis à Polytechnique dans les années 1950, contre seulement 1% aujourd'hui. Et la proportion est encore plus inégale dans les grands corps de l'État.

- La culture d'entreprise

La notion de « culture », apparue au XVI^e siècle pour qualifier l'enrichissement de l'esprit au moyen d'exercices intellectuels, elle fut opposée à la fin du XVIII^e siècle à celle de civilisation par des penseurs allemands qui, dans leur volonté d'affirmer leur identité nationale face à l'hégémonie française, lui ont conféré sa connotation relativiste. À rebours de l'idée d'un développement historique unique qui établit une hiérarchie entre les peuples, le terme « Kultur », conceptualisé notamment par le philosophe allemand Johann Gottfried von Herder, signifie en effet le génie propre à chaque peuple

La **culture d'entreprise** représente l'ensemble des règles organisationnelles, mais également des mythes, des symboles et des valeurs partagés, la manière commune d'aborder les problèmes, et la manière dont ses variantes doivent circuler. Maurice Thevenet la définit ainsi : « La culture caractérise l'entreprise et la distingue des autres, dans son apparence et, surtout, dans ses façons de réagir aux situations courantes de la vie de l'entreprise comme traiter avec un marché, définir son standard d'efficacité ou traiter des problèmes de personnel.⁷¹ »

La culture est un ensemble flou, relativement mouvant, quoique constitué d'un noyau stable, lié à l'histoire de l'entreprise, à ses rites (notamment de passation d'un niveau hiérarchique à un autre), ses us et coutumes, ses *habitus* intégrés par ses acteurs, ses symboles, ses positions institutionnelles dans la structure du pouvoir, ses modes vestimentaires, ses signes de reconnaissance sociale, son logo, ses méthodes de travail etc.

Méconnaître la culture de l'entreprise peut conduire le manager à des erreurs stratégiques fort désastreuses, notamment lorsqu'il s'agit d'entreprises inscrites dans des sphères géographiques très différentes du point de vue culturel. De nombreux fiascos ont été dénombrés à ce sujet, ces dix dernières années, dans la stratégie managériale d'Occidentaux en Chine, par exemple⁷².

La culture d'entreprise donne une cohésion et un sens à l'activité de l'entreprise. Elle unit le personnel autour d'un nom, d'une image de marque (un logo), d'un style, d'un produit-phare, d'un type de clientèle. Elle joue un rôle dans le recrutement des futurs collaborateurs et dans leur intégration. Traditionnellement elle est liée à un « projet d'entreprise » qui précise les objectifs généraux, les valeurs, la philosophie de l'entreprise.

Dans les années quatre-vingt, deux approches assez différentes sont proposées.

La première considère la culture comme un sous-système interne de l'ensemble entreprise qui permet aux individus de s'adapter à leur environnement (approche descriptive).

Dans la seconde approche, l'entreprise est une culture, c'est à dire un système de connaissances que chacun des membres peut interpréter (approche dynamique).

La culture est un système qui tend à faire communiquer une expérience existentielle

⁷¹ Maurice Thevenet, *La culture d'entreprise*, Collection Que sais-je?, numéro 2756, Presses Universitaires de France, 1^{re} édition, 1993

⁷² André Chieng, *La pratique de la Chine en compagnie de François Jullien*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2006.

personnelle et un savoir collectif constitué.

Le contenu et le fonctionnement de la culture peuvent être appréhendés à plusieurs niveaux :
 · croyances, valeurs et normes prévalant dans les groupes · mythes et histoires sur organisation
 · rites collectifs · tabous, zones d'ombres

La culture d'entreprise est définie ainsi par l'équipe d'HEC comme l' : « ensemble de postulats sur l'action collective, reconnus comme communs et exprimés par des symboles : mythes, tabous, rites et renvoyant à des valeurs auxquelles les membres d'une entreprise croient ou feignent de croire »⁷³.

Pour les professeurs d'HEC⁷⁴, Dans la typologie de Deal et Kennedy, deux critères sont pris en compte : le niveau de risque et la rapidité de connaissance des résultats de l'action , d'où quatre 4 types de culture : Une culture qui privilégie la satisfaction immédiate (« culture macho »), celle qui privilégie le dynamisme, l'action planifiée et systématique (« culture 'Bet the company' »), celle qui privilégie l'apparence, le flamboyant (la culture 'Work Hard/Play Hard'), celle qui est basée sur règles et procédures (culture 'Process').

Dans la typologie d'Ouchi, le facteur important est le type de transaction qui lie les individus. Trois types de mécanismes sont possibles : les mécanisme de marché (contrat reposant sur le prix), le mécanisme bureaucratique (contrat formel prévoyant des formes de contrôle et donc hiérarchie), le mécanisme de clan (contrat formel remplacé par une culture commune qui assure qu'intérêts individuels et de l'entreprise convergent).

De leur côté Michel Barabel et Olivier Meier, dans leur Somme intitulée *Manageor*, reprenant F.Bournois, définissent la culture d'entreprise comme « l'ensemble des manières de penser, de sentir et d'agir qui sont communes aux membres d'une même organisation. La culture d'entreprise correspond donc à un cadre de pensée, à un système de valeurs et de règles, relativement organisé qui sont partagés par l'ensemble des acteurs de l'entreprise »⁷⁵.

Culture d'entreprise et leadership

⁷³ <http://campus.hec.fr/strategor/> (glossaire)

⁷⁴ <http://campus.hec.fr/strategor/chap20-5.htm>

⁷⁵ Michel Barabel et Olivier Meier, *Manageor*, Paris, Dunod, 2006, p.121

Dans l'adhocratie : on développe un mode de régulation privilégiant l'idéologie, le leader est charismatique, dynamique et idéaliste, innovateur et intuitif, tourné vers l'extérieur et l'expansion (selon Quinn et Mac Grath).

Trois traits ont été mis en évidence pour caractériser le pouvoir consensuel (selon Larçon et Reitter) :

- l'entreprise est perméable aux influences du pouvoir de tutelle,
- le pouvoir dans l'entreprise est exercé de manière anonyme, diffuse et désincarnée,
- les objectifs quantitatifs et monétaires dominent l'élaboration de la stratégie économique.

On y ajoute les caractéristiques suivantes : les pôles de pouvoir sont institutionnalisés et s'appuient sur structure formelle, le contrôle de gestion a un poids déterminant, les conflits sont rarement traités de manière ouverte. L'univers consensuel condamne son leader au pragmatisme, partagé entre tentation de l'intégration de plus en plus grande des structures et le respect de leur différenciation.

Le leader peut ne pas être le stratège ou l'architecte, il ne peut pas ne pas être le premier orateur.

Dans les pays de culture non-occidentale, comme le Japon, par exemple, Jacques Ardoino souligne, avec le professeur japonais J Misumi, à quel point des différences de styles de management peuvent être perceptibles dans les modèles de fonctionnement⁷⁶, notamment concernant le leadership.

- L'entreprise « Autrement » et sa culture

Dans les années quatre-vingt, une entreprise de presse, reposant sur une revue (« Autrement ») s'est bien installée sur le marché des biens symboliques en France. J'ai eu l'occasion à cette époque de faire une étude sur ce type d'entreprise⁷⁷.

La revue « Autrement » apparaît alors comme très bien adaptée à la « culture de clignotement » dominante, comme je la nomme. Je ne suis pas certain que les choses aient tellement changé. La « culture de clignotement » est cet ensemble socioculturel contemporain

⁷⁶ Jacques Ardoino, Culture, projet et citoyenneté d'entreprise, un colloque de l'ANDSHA, in *Pratiques de formation/Analyses*, L'entreprise : l'économie du sens, Université Paris 8, Formation Permanente, n°27, Mai 1994, p.21

⁷⁷ René Barbier, Imaginaire social et éducation permanente : le cas de la revue « autrement », in *Pratiques de Formation/Analyses*, Imaginaire et éducation 1, jeux et enjeux, Paris, université Paris 8, Formation permanente, n°8, décembre 1984, pages 85 à 102

qui s'institutionnalise à partir d'un imaginaire social dans lequel se pose la question de *la maîtrise* du monde dans toute sa radicalité.

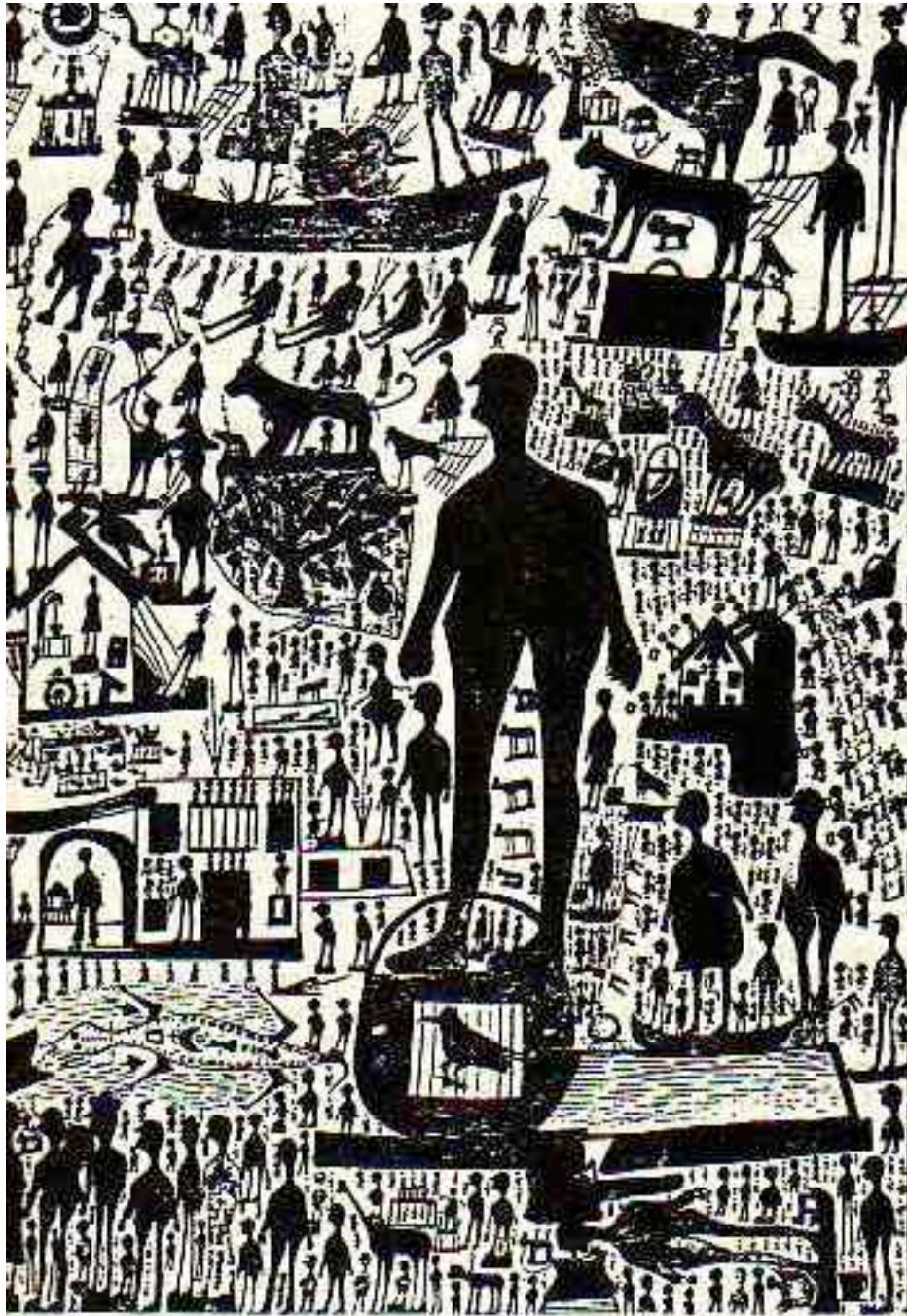
Culture de l'éphémère, du superficiel, de la vitesse, de la désarticulation du social. Culture du clin d'œil plus que du clinquant, de la pirouette devant l'angoisse de mort collective ou individuelle. Culture défroquée laissant aux réservistes des sectes les grandes hardes idéologiques. Culture intimiste où l'ego n'apparaît plus comme une fleur vénéneuse. Culture tourbillonnante dans la ronde informatisée qui chloroforme la trop grave question de la maîtrise ontologique du monde.

Culture de clignotement aux repérages faciles. Arrangement laser qui découpe et immobilise un instant la silhouette des danseurs frénétiques dans les « boites » à la mode. Le smurf, ce clin d'œil ludique à la pantomime, qui nous murmure symboliquement les effets de la désarticulation du social. Vidéo-clip qui fait s'entrechoquer les images et les sons. Bandes dessinées qui brandissent la dérision tragique, le surhomme mythique, la toute-puissance de l'objet en imposant le règne de l'image au détriment de l'écrit. Culture du Minitel (à l'époque), de l'ordinateur aujourd'hui, qui nous apprend peu à peu à ne plus voir que la page en oubliant le livre, la parcelle éclipsant la totalité. Culture de la lucidité cynique qui n'hésite plus à proclamer la nécessité d'une inégalité sans frein pour le bon règne du « divin marché » (Dany-Robert Dufour)⁷⁸.

La revue *Autrement* (et les éditions du même nom) va faire son nid dans cette culture de clignotement. Son chef d'entreprise est, par excellence, le type même du leader charismatique, bien « dans le coup ». Diplômé de l'ESSEC et de l'INSEAD, personnage sympathique et chaleureux qui incite à la communication, la parole de H.D est directe, imagée, cultivée. Il parle vite, « trop vite » au gré de ses collaborateurs. Lanceur toujours sur la brèche, d'idées, de projets, de pistes à explorer, de réalisations possibles, ses propos s'entrechoquent, s'entrecroisent et parfois se mangent entre eux. Il en impose à tous ceux qui le rencontrent. La revue est « sa vraie famille ». Il adore ses collaborateurs tous du même âge (la trentaine), lui qui va vers la cinquantaine apparaît comme un père créateur et ne voit guère dans les gens de son âge que des gens enfermés dans une routine sclérosante. HD, relativement isolé dans une bulle de verre « design » au centre de son entreprise, demeure omniprésent pour son équipe. HD ne se revendique pas comme un intellectuel mais comme un homme d'action qui espère laisser une trace. Il souffre du manque de légitimité sociale de la

⁷⁸ Dany-Robert Dufour, *Le divin marché. La révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël, 2007. Voir mon compte-rendu critique dans « le journal des chercheurs » http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/article.php3?id_article=844

revue. Il voudrait être plus respecté et n'accepte guère le qualificatif de « gentillet » conféré à sa revue. Il arrive en solex à son bureau mais n'hésite pas à prendre l'avion pour aller dans tous les coins du monde où l'on peut glaner deux ou trois bonnes idées nouvelles. Il voit tout, donne son avis sur tout et parfois se trompe. Mais il le reconnaît et sait faire confiance aux autres ; Il pense vite et ne veut pas que sa secrétaire filtre les appels téléphoniques de peur de perdre une précieuse information. Il prend tout et est surchargé. Pour le voir il faut le saisir au vol. Fécondé par sa culture d'occidental et de manager, dans l'esprit de maîtrise du monde, peut-être ressent-il la vanité souterraine et solitaire à s'exprimer, sans cesse, dans la présentation multimédia d'expériences créatrices internationales ?



Carlo : Hommes, femmes et oiseaux.
Extrait du livre de Michel Thevoz : *L'Art brut*. Ed. Skira, Genève, 1975, p. 154.

Je rappelle cette recherche parce qu'elle a bien mis en valeur le rôle d'un leader charismatique dans une entreprise de production de biens symboliques, en même temps que j'avais pu également souligner les différentes dimensions plus collectives qui entraient en synergie avec la « culture de clignotement », notamment le jeu et l'impact d'une esthétisation et d'une héroïsation de la vie sociale sous les lourdeurs de la crise économique du premier choc

pétrolier. La tendance plus sociale de la revue *Autrement* à ses débuts a fait place, au fil des ans, à une tendance beaucoup plus « bourgeois-bohème » (BoBo) dirait-on aujourd'hui.

C'est un point-clé de la « culture d'entreprise » que de manifester un effet de surface, de « distinction » comme dirait Pierre Bourdieu. Il s'agit bien de se différencier des autres, dans un esprit créateur, si possible, en développant une tactique et une stratégie appropriées. Il y a lutte pour une position dominante et légitime dans le champ des positions instituées propre à l'entreprise. Cela ne se fait pas tout seul. Il faut faire ses preuves par tous les moyens. Se brancher au mieux dans la culture dominante et de pointe (ici « de clignotement ») peut être un moyen efficace. D'ailleurs, les éditions *Autrement* existent encore aujourd'hui.

La revue *Autrement* a su jouer magnifiquement avec les médias. Même ses campagnes publicitaires plébiscitaient la tendance « culture de clignotement », comme je le montre dans l'exemple ci-dessous.

EDITIONS
autrement
La culture bien sûr, mais la confiture?

Une équipe qui travaille autrement, qui lance, qui colle au présent et au futur, une équipe qui bouffe, qui a des idées et qui les réalise.
«Autrement» souhaite s'enrichir de la collaboration d'un homme ou d'une femme «à l'aise sur le terrain, imaginaire, sympathique et redoublément «rénové» mindset».
Ici une bonne adresse pour contacter le P.D.G. lui-même en position de

DIRECTEUR DU DEVELOPPEMENT

dans l'intervalle, il lui aura fallu résoudre pas mal de jolis coups - l'anglais est un impératif - l'expérience de la négociation créative également. La trentaine serait un bon âge.

Pour information complémentaire et adresse de contact, appeler aux heures de bureau 783.11.15, référence 155. Si impatience, écrire à notre Conseil : Ressources Humaines Conseil - 65, avenue de Wagram 75017 Paris.

RESSOURCES HUMAINES CONSEIL

Annotations:
 - l'effet surréalisant typiquement « pub »
 - être « dans le coup »
 - l'emprise culturelle nord-américaine
 - l'appel à l'imagination
 - la compétitivité ludique de l'individualisme post-moderne
 - le mythe de la « journée aux dents longues »
 - le libéralisme dans les rôles sexuels liés au travail

un exemple de publicité de la revue AUTREMENT publiée dans le journal « LE MONDE »

22.- L'âme de l'entreprise ou simplement son identité ?

Récemment un ouvrage a été publié aux USA avec un certain succès : « the soul of the corporation » et a fait l'objet d'une conférence-débat le 19-09-2008, lors d'une séance de « L'Ecole de Paris » qui organise des rencontres entre managers et spécialistes des sciences

sociales. Les organisateurs ont présenté la conférence ainsi : « À l'heure où l'on vante en France les vertus de l'économie de marché, dans la commission Attali par exemple, Hamid Bouchikhi et John Kimberly publient aux États-Unis un livre qui fait référence en exhortant les patrons à être attentifs à l'âme de leur entreprise. En étudiant les traditions, les symboles, la dimension religieuse de l'« être ensemble », ils montrent que l'on peut mener de belles conquêtes en s'appuyant sur l'identité de l'entreprise et courir au désastre en la transgressant, comme Carly Fiorina (Hewlett-Packard), Jean-Marie Messier (Générale des Eaux puis Vivendi), Thomas Middelhoff (Bertelsmann) et Philip Purcell (Morgan Stanley). Michel Villette s'étonne : alors que les Européens sont fascinés par le marché et le mouvement, les Américains se mettraient-ils à rêver de stabilité et de douceur économique ? Est-ce réaliste ? D'ailleurs que peut être l'âme d'une entreprise dont les frontières changent sans cesse ? C'est une affaire sérieuse, il faut en débattre... ».

Pour avoir suivi la discussion, il ne me semble pas pertinent de parler d'« âme » de l'entreprise, même si la notion d'« âme » a été déjà utilisée à ce propos il y a presque vingt ans en France⁷⁹. Les auteurs ont d'ailleurs reconnu qu'il s'agit d'un impératif éditorial qui ne vient pas de leur fait. En effet, le livre s'attache à la question de l'« identité » de l'entreprise et non à sa soi-disant « âme ».

Restons donc au niveau de l'identité (de l'entreprise) et interrogeons-nous sur la pertinence de ce concept appliqué à une entité symbolique, une « personne morale » : l'entreprise.

Vues sous l'angle juridique, les choses semblent simples, en apparence, démarquées de l'identité individuelle. L'identité de l'entreprise est définie par son nom, la raison sociale, le positionnement, les valeurs, les traditions, le savoir faire, la qualité. Ils seront suivis par d'autres critères, susceptibles de varier plus ou moins en fonction de l'histoire de l'entreprise, comme les produits, la rentabilité ou la plus-value et constitueront son identité réelle.

Néanmoins, en rester là est insuffisant et ne permet pas de comprendre la complexité de l'identité. Elle présente un double niveau de fonctionnement.

Premièrement l'identité réelle, immédiate, concrète.

Deuxièmement, l'identité symbolique, issue de l'imaginaire et liée aux représentations mentales et à l'imaginaire social. Les produits et services qui en découlent sont connotés par les valeurs d'usage et d'échange comme par les valeurs-signes qui sont véhiculés dans la société et que Jean Baudrillard a bien mis en évidence dans ses recherches sur la société de consommation et la société du spectacle. Réduire l'identité de l'entreprise et sa dynamique à

⁷⁹ A. Etchegoyen, *Les Entreprises ont-elles une âme ?*, Paris, Ed. François Bourin, 1990

une vision « biologique », d'organisation de « cellules » relativement autonomes, éventuellement coordonnées entre elles dans un réseau de communication multipolaire, risque de faire oublier la transversalité de l'imaginaire social dans l'institution de l'entreprise.

Un des points-clés de cet imaginaire social dominant concernant les entreprises contemporaines consiste à subir l'injonction « évoluer, se développer ou mourir ». Même si on a proclamé, dès 1974, la valeur de l'entreprise à visage humain, du « small is beautiful » (Schumacher)⁸⁰.

On sait que l'identité d'une entreprise dépend en grande partie des acteurs qui y participent : personnel, clients, concurrents etc. L'identification à l'entreprise permet une consolidation de son identité.

Trois types d'identifications sont repérables :

L'identification abstraite

Elle fonctionne à partir d'images mentales, de concepts comme la richesse, le bonheur, la force, la vitalité, la virilité, la santé, le fait d'être bien dans sa peau, etc. On y trouve aussi les traces ou les signes d'images ou de paysages sonores ou visuels façonnant les manières de vivre de nos contemporains .

L'Identification médiatisée

Elle correspond à des pratiques liées aux média. On trouve de nombreux exemples : Identification au héros de roman, de roman-feuilleton ou de roman-photo à l'identification à un acteur ou une actrice de cinéma ou de télévision, voire à un « disc-jockey » ou à un animateur de radio. Leur point commun concerne des identifications de caractère très précis et en principe temporaire comme Le mouvement d'opinion des années quatre-vingt pour les JCD (Jeunes cadres dynamiques) ou les Executive Women.

L'identification de contact (ou « médiée »)

C'est l'identification hyper-réaliste. C'est le cas de l'identification de certains jeunes enfants à leur enseignant ou avec un (une) camarade. Dans le monde artistique ou politique, c'est

⁸⁰ E.F.Schumacher, *Small is beautiful, Economics as if People Mattered*, published by Blond and Briggs, Ltd. In 1974 Harper and Row, Vintage; Édition : New Ed (1 avril 2001), Éditions Contretemps/Le Seuil, Paris, 1978.

l'identification du disciple au maître, se traduisant souvent par des comportements mimétiques, lesquels ne sont d'ailleurs pas indispensables à l'accomplissement identificateur. Comme l'écrit Jean-Luc Michel, « Dans le monde de l'entreprise, l'identification au père fondateur peut se révéler très forte si le charisme de celui-ci est à la hauteur. Les exemples de manquent pas, de Marcel Dassault à Bernard Tapie en passant par Gilbert Trigano, Jacques Maillot, Vincent Bollorée ou bien d'autres »⁸¹.

Max Pagès et les auteurs de « l'emprise de l'organisation »⁸², examinant les jeux inconscients des personnels d'une grande entreprise d'informatique multinationale (TLTX) ont montré que ce qu'ils nomment l' « emprise » est complexe et prend ses racines dans les données archaïques de la psyché individuelle étayées sur les jeux de pouvoir dans l'organisation. L'analyse est à « multicritères » - je dirais aujourd'hui « multiréférentielle » - et vise à comprendre les rapports entre l'économique, le politique, l'idéologique et le psychologique. TLXT développe, au service de ses objectifs économiques, des méthodes politiques de gouvernement à distance, elle diffuse une idéologie, une religion d'entreprise, inscrite dans ses politiques de personnel. Plus profondément encore, elle s'assure l'adhésion de ses membres en influençant les structures inconscientes de leur personnalité. Domination et adhésion sont deux termes complémentaires. Il existe des correspondances entre l'organisation sociale et les structures inconscientes, qui forment ce que Max Pagès a appelé *un système sociomental*. Il n'est possible de changer l'organisation qu'en comprenant la nature des liens inconscients par lesquels l'individu lui est attaché, en même temps que les politiques qui les renforcent.

L'emprise organisationnelle peut être conçue comme :

- une dynamique relationnelle décrite par une structure et un système socio-mental⁶ liant un ensemble des processus⁷ de nature différente et irréductibles les uns aux autres
- une modalité d'investissement du lien Individu-Organisation caractérisée par une forme de dépendance subjective à l'entreprise. Celle-ci est liée principalement à une captation de l'identité, de l'énergie psychique (registres cognitif, affectif, motivationnel, symbolique, fantasmatique et praxéologique), de l'activité désirante, de l'Idéal du Moi, des enjeux

⁸¹ Jean-Luc Michel, Identité et images réelles et symboliques d'une organisation, <http://www.cetec-info.org/jlmichel/Page.de.Jean-Luc.MICHEL.html>

⁸² Max pages, Michel Bonetti, Vincent de Gaulejac, Daniel descendre, *L'emprise de l'organisation*, Paris, PUF, 1979 (4^e éd. 1992), réédité en novembre 2008 par Desclée de Brouwer, dans la collection « sociologie clinique ».

narcissiques, des satisfactions (états de plaisir-déplaisir) et du temps personnel. Elle a pour corollaire naturel une forte implication psycho- affective et un engagement professionnel très vif. A ce niveau descriptif, l'emprise est un concept qui donne une intelligibilité aux phénomènes d'attachement et d'identification entre les salariés et l'entreprise, bref à toutes formes de liens pour lesquels l'entreprise symbolise une extension, une forme de prolongement narcissique de la personnalité des acteurs organisationnels.

Les auteurs analysent l'emprise comme une structure socio-mentale reliant trois processus :

1 - un processus politique de domination, délimitant des rôles et des appareils de pouvoir et les idéologies qui les légitiment ;

2 - un processus inconscient de fantasmatisation et de clivage des relations dominants-dominés, caractérisé par la prégnance de fantasmes de toute-puissance, de possession, de destruction et par l'organisation en couples fonctionnant sur un mode clivé, de façon complémentaire entre les partenaires ;

3 - un processus d'inhibition des échanges corporels et émotionnels entre dominants et dominés et des tensions corporelles chez les uns et les autres (au niveau musculaire, respiratoire, sensoriel, etc.)⁸³.

Il est intéressant de noter que notre façon d'interpréter l'adhésion et l'influence de l'identité d'une entreprise sur ses agents dépend, de beaucoup, du champ culturel et spirituel dans lequel on se trouve. Par exemple dans le cas de l'entreprise nipponne Minamoto décrite par Alain Corneau dans son film « Stupeur et tremblements » en 2002, à partir du roman d'Amélie Nothomb, (1999), on peut distinguer trois façons de l'interpréter.

- la première, à l'occidental, et à partir à la fois de la sociologie et de la psychanalyse, comme le fait Max Pagès dans son livre sur *l'emprise de l'organisation* (sur TLTX) et avec son concept de « système socio-mental ». Dans ce cas, l'interprétation montrera l'interférence et l'éclatement entre des frustrations et des inhibitions corporelles, idéologiques et pulsionnelles dans le « maintien de l'ordre » au sein de l'entreprise nipponne.

⁸³ Philippe Pailot, *Les dimensions oubliées des théories critiques de la domination : l'exemple du droit*, LEM (Lille Economie et Management)UMR 8179, CNRS, document de travail du LEM, 2007-12

- la deuxième, dans une perspective anthropologique de culture orientale, montrera l'emprise du groupe et de la dissolution de l'ego dans le groupe, l'entreprise et la peur intrinsèque de « perdre la face », au point d'accepter de jouer le jeu de la « persona » jusqu'à l'avilissement le plus complet de l'individu. Mais cet individu existe-t-il en dehors du groupe dans la tradition orientale ? Comment la dimension proprement individuelle peut-elle se manifester réellement dans une telle culture ?

- la troisième est une interprétation dans une visée de sagesse. Elle peut convenir aussi bien à la culture orientale qu'à celle de l'Occident. La position d'humiliation et de soumission à l'autorité de l'héroïne belge, parlant parfaitement le japonais (son grand tort), peut être comparée à la posture de soumission au maître spirituel dans la tradition du bouddhisme zen. L'héroïne y découvre d'ailleurs, dans son rabaissement continué indigne d'elle et de sa culture, une ouverture qu'elle n'avait pas prévue sur la connaissance de soi. A tel point, qu'à la fin du film, sa « tortionnaire », la « gentille Fubuki », sa supérieure immédiate, dont elle admirait tant la beauté tragique, lui délivrera un subtil trait de reconnaissance en lui écrivant un mot d'estime en japonais, pour la parution de son premier roman. Toutefois, il ne faut pas assimiler les tendances sadiques de la tortionnaire japonaise avec celle d'un maître de sagesse. Les comportements se ressemblent, mais l'attitude est très différente à l'origine.

Le cas TLTX n'est pas le seul. Nombreuses sont les organisations économiques à fonctionner ainsi. Par exemple les restaurants Mac Donald's maintiennent une emprise de l'organisation sur le corps par la saturation des cinq sens. Celle-ci s'impose à tous les employés sans que ceux-ci puissent s'y soustraire car elle demeure une conséquence directe des conditions de travail. Les employés se retrouvent comme « phagocytés » par l'organisation. La sensation de dégoût de l'organisation laisse place à l'indifférence.

Le sentiment d'appartenance à l'entreprise et les signes physiques de l'intégration sont valorisés, voire délibérément accentués. Au sein de l'organisation on dit des employés qui adhèrent au système qu'ils ont « du ketchup dans les veines ».

Le processus conduit les employés à s'identifier à l'organisation. Il favorise la transformation du comportement et du mode de pensée des employés sur le modèle organisationnel.

Les compétences acquises chez McDonald's ne correspondent pas à une catégorie socio-professionnelle spécifique, mais simplement à des qualités éparses qui peuvent être sollicités

dans beaucoup de domaines : l'animation d'une équipe, la gestion des stocks, l'élaboration des plannings sont des activités que des responsables peuvent en effet être amenés à réaliser sans appartenir au même corps professionnel.

Dans le discours des employés, la dénomination de la fonction est indissociable de l'appartenance à l'organisation. Le sentiment d'identité est le fait que chacun se sente lié à l'organisation.

Les processus identitaires à l'œuvre dans le cadre de toute activité professionnelle ont donc effet de renforcer le sentiment d'appartenance à l'organisation et à l'identification de celle-ci. Au lieu de se laisser gagner par le stress et le mal-être, les employés se conforment sans s'y opposer aux cadences imposées par le **système**. La soumission s'apparente alors à une forme d'adhésion passive, dans laquelle ils se complaisent par facilité et lassitude. La résignation serait accordée pour se soustraire et non souscrire aux dispositifs contraignants favorisant la compétition, les rivalités et le besoin de performance.

Les salariés expliquent que la satisfaction qu'ils trouvent au sein de l'entreprise est inhérente à d'autres dimensions de leur activité : essentiellement aux relations qu'ils établissent avec leurs collègues ou avec les clients et aux challenges qu'ils ont à relever⁸⁴.

Identité et désir mimétique

Si l'on en croit les travaux de René Girard, nous serions soumis à l'emprise du désir mimétique. Notre propre désir est lié à celui d'autrui dans la mesure où nous désirons ce que l'autre désire. À travers ses recherches sur la littérature romantique, les religions archaïques, la Bible et le Christianisme, René Girard soumet notre identité à la question. Nous sommes radicalement des êtres intersubjectifs. Nous choisissons, non en fonction d'une rationalité, mais d'une structure inconsciente qui nous fait imiter le désir de l'autre et être attiré par le même objet. C'est dire que nous entrons, irrémédiablement, dans le conflit et la violence. Tous les êtres de désir sont, en même temps, des rivaux. Notre société actuelle, au niveau mondial, a atteint l'apogée de ce mécanisme implacable et nous sommes menacés par ses effets destructeurs, par la pollution écologique, l'utilisation potentielle d'armes de destruction

⁸⁴ Hélène Weber, *Du ketchup dans les veines. Pourquoi les employés adhèrent-ils à l'organisation McDonald's ?*, Paris, Erès, 2005

massive et les manipulations génétiques. La violence dans cette problématique est inéluctable et se développe d'autant plus que les hommes rivalisent entre eux pour obtenir un objet. Or, les objets de désir se multiplient en même temps que se manifeste leur insignifiance dans la « culture de clignotement » comme je l'ai nommée. Aujourd'hui, on tue facilement pour voler un portable ou pour le conserver.

René Girard analyse le « bouc émissaire » comme la victime choisie par le groupe en proie au risque d'éclatement dans son désir mimétique exacerbé, pour une réconciliation momentanée, au prix du sacrifice de l'un des membres et dans une méconnaissance de la logique du processus. Le Christianisme, d'après lui, par le sacrifice d'une victime complètement innocente, éclaire le processus de victimisation et, du même coup, le rend caduc. Il ouvre ainsi une ère nouvelle dans les relations intersubjectives⁸⁵.

Si l'identité individuelle est aux prises avec le désir mimétique, qu'en est-il de l'identité de l'entreprise ?

Plus que jamais, dans les rapports économiques, la concurrence joue à plein et le même objet est désiré par chacun pour une appropriation unique productrice de profits.

L'identité de l'entreprise, en régime libéral, plonge dans la rivalité mimétique, la concurrence sans frein et, en fin de compte, dans la catastrophe, comme on le voit aujourd'hui avec la crise financière.

Analogiquement avec le Christ tiers, qui a révélé l'absurdité d'une telle logique au niveau individuel et de groupe, quel pourrait être le « tiers » susceptible de rendre en charge une telle fonction éclairante dans le choc des identités d'entreprise ?

Une autre économie est-elle possible, si nous en restons à la problématique de René Girard, qui redore la théorie de Machiavel ? L'économie solidaire peut-elle inventer une identité d'entreprise non soumise à cette logique destructrice ?

En ce qui concerne une entreprise de biens et de services scientifiques, comme le CIRPP, comment une telle institution peut-elle échapper à la rivalité mimétique qui englutit toutes les institutions économiques, sociales et économiques de notre monde ?

Cette question est d'un enjeu fondamental pour l'avenir du CIRPP. Le Centre va se trouver tiraillé entre deux positions. Entrer dans la rivalité mimétique à l'égard de l'acquisition d'une renommée scientifique dont le jeu est concurrentiel et souvent mortifère entre les laboratoires

⁸⁵ René Girard, *De la violence à la divinité*, Paris Grasset et Fasquelle, 2007, 1490 pages. Cette édition reprend quatre des principaux ouvrages de l'auteur.

de recherche, ou tenter une voie de reconnaissance assumant les six principes de son fondement⁸⁶ qui dessinent un humanisme nettement plus large et plus complexe entre les êtres humains.

⁸⁶ À savoir :

- Donner envie d'oser, d'inventer, d'expérimenter
- Révéler l'individu et ses talents
- Connecter au réel
- Construire une vision et ouvrir à tous les mondes
- Développer le sens de la responsabilité, de l'engagement et de la décision
- Cultiver enthousiasme et optimisme