

## **Ecart, valeur(s) et configurations magmatiques du sens. Saussure et Castoriadis entre sémiologie et philosophie de l'esprit.**

**Antonino Bondi**

Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales  
[antoninobondi80@gmail.com](mailto:antoninobondi80@gmail.com)

### **Abstract:**

In this paper we will discuss the saussurean theory of values and Castoriadis's theory of social imagination. The tension between *value* and *institution* is the core of their theoretical devices. Within the framework of semiotic anthropology, the paper aims at exploring the issues concerning the relationship between social cognition, expressive and individual action and semiotic meaning institutions or culture from an epistemological point of view. The institution is revealed as a social imaginary creation, where the body of individual subject, with its potential of semantic meaning and stratification of signs, is the centre of creation. Central thesis of the work is that the understanding of the relationship between *langage* and *langues* does not passy only through the tension between the generality of language and linguistic diversity, but also the understanding of the collective intelligence and education in wich the individual language is involved. Language, then, is seen as a structure of social perception of the world, hinge between perceptual experience and symbolic expression.

### **Key words:**

value - institution - Saussure - Castoriadis - body - potential semantic - magma - imagination

### **1. Introduction : la *transition* au coeur du sens entre *variation* et *invariance*(s).**

Le thème de la *variation*, au sens d'une dimension primordiale caractérisant les cultures humaines, a constitué l'une des obsessions les plus marquantes de l'histoire des réflexions théoriques sur le langage. Quelle que soit la provenance disciplinaire ou la spécificité d'approche engagée à chaque fois que l'on a envisagé de focaliser la nature du *sens*, des nombreux philosophes, linguistes, sémioticiens ou anthropologues ont dû faire face à ce thème véritablement obsessionnel dont chaque théorie générale de l'activité de langage ou plus largement symbolique ne pouvait pas se dérober aisément. En revanche, le thème de la *variation* s'est toujours présenté sous la guise d'un point de départ indépassable bien qu'il se soit avéré nécessaire le soumettre aux différents régimes d'objectivité des sciences descriptives en matière de langage ou de formes sémiotiques. La variation a assumé, pour ainsi dire, l'aspect d'une sorte d'emblème du donné phénoménal, qui était pourtant à évacuer, mettre de côté, sinon véritablement *refouler*; car la dimension propre au *flot du parler*, cette même variabilité apparemment immédiate et spontanée que l'on constate dès qu'on se place à observer la *vie des signes* et des *formes symboliques*, n'aurait pas permis l'édification de disciplines rigoureuses à même de fournir non seulement des descriptions scientifiques des phénomènes, mais aussi une *ontologie* des formes issue d'une série de coordonnées leurs conférant une stabilité et une détermination adéquate. Que l'on pense, par exemple, aux tensions entre *langue* et *parole* que Ferdinand de Saussure (ou mieux les éditeurs du *Cours de Linguistique Générale*) a sans cesse exploité: là où la *parole* relèverait du domaine des exécutions à chaque fois *irrépétables*, *singulières* (qui pourtant constitueraient la *source continue* du langage<sup>1</sup>), la langue, au contraire, se présente comme le *lieu théorique* de ce qu'il peut être objectivé et identifié comme à la fois *stable* et *répétable* - et donc en mesure d'assumer au rang de véritable *objet* de l'enquête

---

<sup>1</sup> *Ecrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, p. 221-224.

linguistique. En même temps, pour Saussure la *langue* est soumise à la *pression* du changement historique et social, celui-ci étant placé au cœur des procédures de sémiotisation langagière. Bien qu'elle ait été retenue dans un premier temps comme non essentielle dans la démarche épistémologique de construction d'une science des signes, la *parole* ne pouvant pas satisfaire aux exigences d'une objectivité des régimes de phénoménalité<sup>2</sup> des signes mêmes, la variation entre à nouveau dans l'arène des dimensions originaires du *sens*. Cela se produit de façon encore plus éminente et irréfutable, parce que la variation a assumé le statut d'une dimension affectant non seulement la singularité et la nature flottante de la *parole* mais aussi l'*essence intime* de la *langue* s'avérant à son tour un système ou mieux un objet intrinsèquement historique, à savoir changeant, multiple et en somme variable.

Donc, le thème de la variation a fabriqué un véritable piège conceptuel et théorique, parce que le phénomène - ou la donnée - de la variation convoque immédiatement un archipel conceptuel aussi articulé que fragmentaire, où des concepts divers se retrouvent apparentés, parfois confondus, mais dont on ne peut pas se défaire lors de l'examen des faits culturels et symboliques. Les concepts de *variabilité*, de *diversité* des formes, de *différence* forment ainsi une constellation hétérogène où les frontières entre elles ne sont pas immédiatement perceptibles et claires. On pourrait évoquer, à titre d'exemple, maintes suggestions relevant de nombreux dispositifs théoriques issus des disciplines linguistiques, sémiotiques ou anthropologiques. Pour n'en faire qu'un exemple un peu loin de notre problématique, rappelons brièvement les observations que François Jullien a consacré aux rapports entre les cultures européenne et chinoise. Jullien a souligné avec précision les pièges que l'on peut rencontrer si l'on essaie d'envisager la diversité culturelle sous l'angle de la différence pure, renvoyant à un univers d'hétérogénéité entre systèmes culturels, ceux-ci étant conçus comme des organisations homogènes, renfermées en elles-mêmes et ne pouvant se définir proprement que par *différence*. Au lieu d'une donnée de *variation continue* des formes et des champs d'expérience sémiotique possible, on laisse ici la place à la dominance de l'idée de différence comme moteur originaire des systèmes autofondants (ou autoconstitutifs); cette autofondation, pourtant bien définissant et saisissant le caractère *négatif* et *oppositionnel* des formes et des signes à l'intérieur de toute système de formes symboliques, montre ses failles dès que on se propose d'observer la *diversité* et la *différence* entre les cultures et, après cela, les processus à l'œuvre dans la *formation même* des cultures. Pour Jullien:

«la *différence* renvoie à l'identité comme à son contraire et, par suite, à la revendication identitaire (...). Considérer la diversité des cultures à partir de leur différences conduit en effet à leur attribuer des traits spécifiques et les referme chacune sur une unité de principe, dont on constate aussitôt combien elle est hasardeuse. Car on sait que toute culture est plurielle autant qu'elle est singulière et qu'elle ne cesse elle-même de muter; qu'elle est portée à la fois à s'homogénéiser et à s'hétérogénéiser, à se désidentifier comme à se réidentifier, à se conformer mais aussi à résister: à s'imposer en culture dominante mais, du coup, à susciter contre elle de la dissidence. Officielle et *underground*: du culturel ne se déploie toujours, et ne s'active, qu'entre les deux» (Jullien 2009, 30).

Loin de vouloir résoudre lors d'une introduction le thème de la variation et les formes multiples qu'il a pris lors de l'histoire des théories linguistiques, ce passage de Jullien propose une stratégie, ou mieux une démarche théorique et méthodologique permettant de faire face aux rapports dialectiques entretenues entre cultures, ou aux relations entre formes et champs d'actualisation des

---

<sup>2</sup> David Piotrowski a proposé une réflexion épistémologique approfondie sur les articulations entre les différents régimes de *phénoménalité* et d'*objectivité* chez Saussure. En adoptant une perspective à la fois morphodynamique et phénoménologique, il montre que l'hétérogénéité de régimes épistémologiques d'appréhension des phénomènes linguistiques relève d'une double tournure propre de l'activité linguistique, liée à la fois à la stratification de la *conscience* thématique des signes à l'oeuvre dans les processus de sémiosis et à la conscience métalinguistique du locuteur, véritable opérateur sémiotique qui en produisant des *valeurs* reconnaissables ouvre vers l'opérabilité métalinguistique propre à l'activité de parler. Cf. Piotrowski 2009; 2013; 2014.

signes, variabilité des formes linguistiques (variations diachroniques aussi bien que variations géographiques, par exemple) et modalités d'organisation invariantes des systèmes, entre *la parole* comme événement, la *langue* comme lieu toujours entrevu dans l'exercice de la *parole* et pourtant douée d'une *stabilité changeante* et *mobile*. Le philosophe invite à penser en termes d'*écarts* et non pas dans les termes de variation ou de différence. Si l'on observe les différentes cultures, dit-il Jullien, « l'écart promeut un point de vue qui est, non plus d'identification, mais, je dirais, d'*exploration*<sup>3</sup>: il envisage jusqu'où peuvent se déployer divers possibles et quels embranchements sont discernables dans la pensée » (Jullien 2009, 30). En consonance avec l'indication de Jullien, nous pensons qu'il est nécessaire de ré-encadrer le thème de la variation et le tour redéfinir comme le thème phénoménologique visant à comprendre les tensions entre *instabilité des formes* et *déterminabilité perceptive* des unités d'un côté, et celles entre *généralité de l'activité de langage* et *singularité des physionomies expressives* de l'autre côté. Pour atteindre cela, il nous semble nécessaire, comme l'a suggéré brillamment le philosophe Vincent Descombes<sup>4</sup>, reprendre et travailler la *dialectique* entre *corps* et *institution* via une analyse de la nature de la valeur et des procédures à la fois sémiologiques et cognitives constituant l'univers symbolique humain. Et c'est pour cette raison que notre article se tournera vers une réflexion qui se veut à la fois épistémologique et philosophique voire spéculative, autour des certains concepts-pivot de la pensée sémiologique saussurienne, dont on verra les implications par un jeu de miroitement avec des suggestions relevant de la pensée du philosophe franco-grec Cornelius Castoriadis.

En particulier, j'essaierai de discuter du concept de *valeur* – tel qu'il est repérable chez Ferdinand de Saussure dans les *Ecrits de Linguistique Générale*, ainsi que sur ceux de *magma* et d'*imaginaire radical*, mis en place par Castoriadis à partir du 1975, lors de la parution d'une de ses œuvres principales, à savoir *L'institution Imaginaire de la Société* et dont les conséquences ont été affrontés dans un court texte publié posthume en 2007 (et dont le titre est justement *l'Imaginaire Radical*)<sup>5</sup>. Ce que nous intéresse est de voir comment, en partant de problématiques apparemment indépendantes les unes des autres, Saussure et Castoriadis développent une démarche à la fois *non fonctionnaliste*, *institutionnaliste* et *dynamiciste* des faits et des phénomènes symboliques (et langagiers). Ensuite, à travers ce tableau conceptuel, on arrivera à mieux expliciter que le concept de *valeur* est à concevoir en les termes de *point(s) de stabilisation* précaires et provisoires du sens, *partagées* collectivement et *vécues* singulièrement. N'étant pas suffisant pour rendre compte de l'épaisseur expérientielle et phénoménologique qui se déroule et coule lors de la *prise de parole*, le dispositif saussurien a besoin d'être enrichi. Il faudrait donc non seulement partir et analyser l'événement de la *prise de la parole* comme lieu cruciale du déploiement des *valeurs*, mais aussi articuler la (ou les) dialectique(s) entre *corps* et *institution*, dont Saussure n'a pas voulu se préoccuper explicitement, en envisageant plutôt à construire une épistémologie des langues en tant que systèmes de signes.

Pour construire ce dispositif, les notions de Castoriadis de *magma* et d'*imaginaire* peuvent jouer un rôle stratégique. De surcroît, il ne faut pas oublier que Castoriadis travaille constamment sur le *symbolique* et en particulier sur le langage, en les considérant en tant que *modalités* de l'être humain. C'est à travers l'analyse des produits et des caractéristiques du symbolique et du langage qu'apparaît pour Castoriadis l'importance d'une recherche sur l'imaginaire, au sens où celui-ci est à voir comme la clef de voûte pour penser la nature humaine et ses modalités de se mettre en contact avec le monde. Ne serait-ce que pour cette première réflexion, quoique affaiblie par le manque des connexions historiques qui soutiennent couramment les analyses, nous pensons de pouvoir essayer de montrer les résonances possibles entre d'une part le dispositif saussurien de la *langue en tant que institution pure*, dont le sujet parlant constitue le foyer à la fois *humain* et *social*, et d'autre part

---

<sup>3</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>4</sup> Descombes 1996.

<sup>5</sup> Castoriadis 2007.

l'analyse de Castoriadis du symbolique et du langage en tant que *institutions imaginaires*, c'est-à-dire des créations sociales imaginaires et quasi-immotivées, dont la nature est celle d'être constitutivement *équivoque*. Ce sera cette équivocité qui permettra de comprendre l'articulation entre imaginaire et rationalité aussi bien que celle entre sujet et réalité, ce qu'il est le moteur magmatique de la vie institutionnelle (sociale autant qu'individuelle).

Saussure et Castoriadis, finalement, se révéleront, dans notre hypothèse, deux personnages-instruments conceptuels pour penser la nature toujours non-originale, socialisée et transposée des faits institutionnels, et parmi lesquels primairement l'activité de langage.

## **2. Saussure en Chine ou de l'abandon de l'origine.**

La théorie de la *valeur* de Saussure – avec la multiplicité des concepts qu'elle convoque – nous pousse à interroger les tensions entre la virtualité expressive et l'actualisation des signes, ainsi que sur leur nature d'*êtres* naturellement *transmissibles*, *transposables* et *destinés à changer de façon ininterrompue*. Cette démarche théorique ne serait possible que parce que le concept de valeur se trouve tramée à l'intérieur d'une conception de la langue en tant qu'*institution pure* ; ce qui constitue d'ailleurs le caractère le plus originale de la pensée saussurienne en matière sémiologique. Ce faisant, la théorie de la valeur peut nous aider dans le maintien de ce qui est, selon Patrice Maniglier<sup>6</sup>, l'ambition originale de la sémiologie générale, à savoir celle d'être une science :

«la sémiologie doit être entendue comme la théorie des contraintes universelles ou des mécanisme par lesquels nous reconstruisons un système à partir de ses propres débris. Si ce mécanisme est peut-être inné, son exercice à la fois suppose et produit des ensembles de pensées données. La sémiologie sera donc une théorie de l'esprit en tant que celui-ci ne cesse de s'échapper à lui-même à mesure même qu'il ne cesse de se rattraper, et inversement. Il n'y a pas de contradiction entre la recherche des formes de l'instinct sémiologique et l'étude patiente des variations entre les cultures linguistiques» (Maniglier 2006, 446).

Saussure lui-même suggère cette hypothèse de travail, dans sa première conférence genevoise du 1891 :

«Langue et langage ne sont qu'une même chose ; l'un est la généralisation de l'autre. Vouloir étudier le langage sans se donner la peine d'en étudier les diverses manifestations qu'évidemment son les *langues* est une entreprise absolument vaine, et chimérique ; d'un autre côté vouloir étudier les langues en oubliant que ces langue sont primordialement régies par certains principes qui sont résumés dans l'idée de *langage* est un travail encore plus dénué de toute signification sérieuse (...). A supposer même que l'exercice de la parole constituât chez l'homme une fonction naturelle, ce qui est le point de vue éminemment faux où se placent certaines écoles d'anthropologistes et de linguistes, il faudrait encore absolument soutenir que l'exercice de cette fonction n'est abordable pour la science que par le côté de la langue ou par les côtés des langues *existantes*» (Saussure 2002, 146).

Par la notion de valeur, Saussure propose une conception dynamique de la sémiologie, mais vise aussi à mettre en relief la nature toujours *située* et *distribuée* de la cognition linguistique, dont les valeurs notamment jouent le rôle à la fois d'instruments régulateurs de tout genre de *parcours d'interprétation et systématisation* des systèmes mêmes – quel que soit le degré d'interprétation ou le niveau dans le quel on se situe, ainsi que de *lieux* de la *différenciation* culturelle continue. C'est dans ce contexte que j'essayerai d'insérer le concept de *magma*, qui avait été fabriqué par Castoriadis pour cerner les *significations sociales imaginaires*. En rejoignant la problématique

---

<sup>6</sup> Maniglier 2006. Nous sommes convaincus que l'analyse que Maniglier a consacré à Saussure constitue le point de départ essentielle pour comprendre l'*ontologie sémiotique* de Saussure. Cf. Bondi 2014.

saussurienne liée à la valeur, le magma permettra de saisir les dynamiques *produisant* les passages de la virtualité instituant des significations aux déterminations énonciatives instituées.

### 2.1 L'institution pure entre temps et instinct sémiologique.

Saussure nous présente une conception non-fonctionnaliste de la langue en tant qu'institution (et en même temps en tant que *fait psychologique*) dont la physionomie est – me semble-t-il – extrêmement précise. La langue est définissable comme une sorte « d'*espace purement extérieur*, où quelque chose est donné à penser, et qui ne cesse de devenir autre que lui-même (Maniglier 2006, 442) ». Plus précisément, Saussure suggère qu'on ne peut pas retenir la langue que comme le seul fait/instinct psychologique dont la nature est celle d'être une *institution sociale de sens*, qu'il qualifie comme *pure* et *sans analogue*. Ainsi, nous lisons un très long passage saussurien, tiré par les Notes sur Whitney. C'est sous l'angle de l'analyse des variations et des changements que Saussure identifie la césure entre l'institution sociale *langue* et les autres institutions anthropologiques:

«Whitney a dit : le langage est une *Institution* humaine. Cela a changé l'axe de la linguistique. La suite dira, croyons-nous : c'est une institution humaine, mais de telle nature que toutes les autres institutions humaines, *sauf celle de l'écriture*, ne peuvent que nous tromper sur sa véritable essence, si nous nous fions par malheur à leur analogie. Les autres institutions, en effet, sont toutes fondées (à degrés divers) sur les rapport NATURELS des choses, sur une convenance entre [ ] comme principe final. Par exemple, le *droit* d'une nation, ou le système politique, ou même la mode de son costume, qui ne peut pas s'écarter un instant de la donnée des [proportions] du corps humain. Il en résulte que tous les changements, toutes les innovations...continuent de dépendre du premier principe agissant dans cette même sphère, qui n'est situé nulle part ailleurs qu'au fond de l'âme humaine. Mais le langage et l'écriture ne sont PAS FONDÉS sur un rapport naturel des choses. Il n'y a aucun rapport à aucun moment entre un certain son sifflant et la forme de la lettre *S*, et de même il n'est pas plus difficile au mot *cow* qu'au mot *vacca* de désigner une vache. C'est ce que Whitney ne s'est jamais lassé de répéter pour mieux faire sentir que le langage est une institution humaine. Seulement cela prouve beaucoup plus, à savoir que le langage est une institution *SANS ANALOGUE* (si l'on y joint l'écriture) et qu'il serait vraiment présomptueux de croire que l'histoire du langage doit ressembler même de loin, après cela, à celle d'une autre institution, qu'il ne mette pas en jeu à *chaque moment*<sup>7</sup> des forces psychologiques semblables. Nous aurions bien tort de dédaigner à ce propos, même en ne le rappelant qu'en passant, le double fait connu que la faculté du langage est absolument localisée dans le cerveau» (Saussure 2002, 211-212).

La langue en tant qu'*institution sans analogue* (ou *pure*) est donc un fait à la fois psychologique et social ; elle est soumise à une hétérogénéité de facteurs constitutifs – ou de *régimes de constitution* : l'action du Temps, la transmission sémiologique et la nature *hasardeuse* des changements. Il est nécessaire souligner la densité conceptuelle à l'origine de la conception du *langage comme instinct sémiologique* et de la *langue comme institution sociale pure*, les deux se reflétant l'une dans l'autre. Comme a écrit Maniglier, « Saussure ne se contente pas d'affirmer que la langue est sociale; il dit précisément que c'est parce qu'elle est sociale que la langue est *réelle*. La socialité est plus qu'une propriété: c'est un *ordre de réalité*, une région de l'étant autonome et *sui generis*, s'imposant de ce fait aux sujets individuels » (Maniglier 2006, 343). Normalement, l'institution est ramenée au concept de *convention*, en supposant un consentement volontaire et mutuel par les collectivités qui *choisiraient* la langue à parler et la manière où elle est ou serait adoptée, ce qui permettrait aux sujets parlants de s'entendre et de partager des visions et de valeurs communs. Cette élaboration du concept d'institution telle qu'une convention suppose un *choix volontaire* et réfléchi de la part des communautés d'un *instrument conventionnel*. En affirmant que la langue est en soi un fait social,

---

<sup>7</sup> C'est nous qui soulignons.

Saussure refuse cette orientation et vise à renverser la conception foncièrement fonctionnaliste des systèmes sémiologiques, qui ferait de la langue un *moyen d'expression de la pensée*, pour affirmer, tout au contraire, «non pas seulement que l'individu ne saurait être le créateur de sa propre langue, mais qu'il n'y a pas d'instance, *ni individuelle ni collective*, capable d'être contemporaine de l'acte d'institution d'une langue» (Maniglier 343-344). D'ailleurs, cela avait déjà été clairement amorcé dans l'édition Bally Secheaye du Cours, si on prend en considération la toute première page du Chapitre *Immutabilité et Mutabilité du Signe*:

«Si par rapport à l'idée qu'il représente, le signifiant apparaît comme librement choisi, en revanche, par rapport à la communauté linguistique qui l'emploie, il n'est pas libre, il est imposé. La masse sociale n'est point consultée, et le signifiant choisi par la langue, ne pourrait être remplacé par un autre. (...) Non seulement un individu serait incapable, s'il le voulait, de modifier en quoi que ce soit le choix qui a été fait, mais la masse elle-même ne peut exercer sa souveraineté sur un seul mot; elle est liée à la langue telle qu'elle est. La langue ne peut donc plus être assimilée à un contrat pur et simple, et c'est justement de ce côté que le signe linguistique est particulièrement intéressant à étudier, car si l'on veut démontrer que la loi admise dans une collectivité est une chose que l'on subit, et non une règle librement consentie, c'est bien la langue qui en offre la preuve la plus éclatante» (Saussure 1968, 104).

Et aussi dans les *ELG*:

«le langage n'est pas contenu dans une règle humaine, constamment corrigée ou dirigée, *corrigeable ou dirigeable* par la raison humaine» (Saussure 2002, 214).

Si la langue – propose Maniglier – est «l'exemple principal d'un système de signes» et qu'on apprend la signification du signe que par un long usage de la langue et en voyant la «vie des signes dans la langue», c'est parce que la langue est, de tous les systèmes de signe, celui qui échappe le plus absolument à la volonté, c'est-à-dire à la forme de la volonté. Les sources manuscrites nous donnent une indication précieuse en cette direction:

«quand on reconnaît qu'il faut considérer le signe socialement, on est tenté de ne prendre d'abord que ce qui semble dépendre le plus de nos volontés; et on se borne à cet aspect en croyant avoir pris l'essentiel: c'est ce qui fait qu'on parlera de la langue comme d'un contrat, d'un accord. C'est négliger le plus caractéristique. Le signe, dans son essence, ne dépend pas de notre volonté. Sa puissance est là irréductible. Ce qui est le plus intéressant dans le signe à étudier, ce sont les côtés par lesquels il échappe à notre volonté. La est sa sphère véritable, puisque nous ne pouvons plus la réduire. On considère la langue comme une législation, à la manière des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle; or la langue, encore plus que la législation, doit être subie beaucoup plus qu'on ne la fait» (E. 1.49.299.2G.1.3a, cité en Maniglier 2006, 343).

Donc, dire que la langue est sociale signifie «non pas que la langue est l'instrument qu'une collectivité se donne volontairement à elle-même dans l'intention de faciliter les échanges (technique de communication), mais au contraire qu'elle échappe à toute forme de volonté, en induisant des «choses sociales»» (Maniglier 2006, 345). C'est à ce titre qu'elle est sémiologique, car le signe n'est pas réductible à aucune opération ou aucun acte volontaire ou de volonté consciente:

«La langue, institution pure en tant qu'*action collective ininterrompue, sociale* (jusque dans l'intimité de la constitution de n'importe quel sujet parlant) ainsi que d'éducation individuelle, est à voir comme un système des *valeurs*. Le lien étroit entre la notion de *valeur* et la dimension *collective* ou sociale est souligné de façon explicite par Saussure lui-même, pour qui «le langage a été le plus formidable engin d'*action collective* d'une part, et d'*éducation individuelle* de l'autre, l'instrument sans lequel en fait l'*individu* ou l'*espèce* n'auraient jamais pu même aspirer à développer dans aucun sens ses facultés natives» (Saussure 2002, p. 145).

Quelle que soit sa nature plus particulière la langue, comme les autres sortes de signes, est avant tout un *système de valeurs*, et cela fixe sa place au phénomène. En effet toute espèce de valeur, quoique usant d'éléments très différents, n'a sa base que dans le *milieu social* et la *puissance sociale*.

«C'est la collectivité qui est créatrice de la valeur, ce qui signifie qu'elle n'existe pas *avant* et *en dehors* d'elle, ni dans ses éléments décomposés ni chez les individus. 1° pas chez les individus isolés: aucune valeur ne peut être fixée isolément, et ensuite les variations ne seront pas non plus individuelles. 2° mais ce qui n'est pas moins capital, ce n'est ce qui entre dans un signe linguistique qui contient les véritables éléments, ce ne sont là que des choses utilisées pour la valeur» (Saussure 2002, p. 290-291).

Si l'on définit la valeur comme l'ensemble des rapports régulateurs de différence et d'opposition entre les termes d'un système de signes, la langue apparaît plutôt comme un *milieu* extérieur partagé par les locuteurs. C'est pour cet ensemble de raisons que selon Maniglier le langage est un fait psychologique, dont l'analyse nous montre la manière dont la pensée trouve un « lieu de développement qui n'est "plus dirigé" par une volonté pensante » (Maniglier 2006, 443). La valeur en tant qu'*ensemble des forces hétérogènes* tels le temps, la socialité et le hasard, montre son importance. Elle est à comprendre comme ce qui qualifie les différences et les oppositions entre signes, car elle en détermine *négativement* leur présence, leur circulation sémiologique, leur transmission et même leurs *interprétations* lors des contextes d'énonciation concrète (la *parole*), ou bien dans des procédés performatifs plus complexes. Mais le concept de valeur, pris en filigrane à l'intérieur de cette problématique, nous permet d'en proposer une reformulation en termes de *points de stabilisation* externes du sens et de la pensée, toujours jetés dans le circuit de la circulation et de la transmission dont les caractéristiques sont d'être toujours *variables, transmissibles et transposables*. « Jamais et nulle part on ne connaît pas historiquement de rupture dans la trame continue du langage, et on ne peut logiquement et *a priori* concevoir qu'il puisse jamais et nulle part s'en produire », écrit-il Saussure toujours dans la conférence du 1891. La valeur sémiotique d'un signe, donc, est à concevoir comme un *point de stabilisation* librement créé par les communautés et en même temps comme ce qui est *passivement* acceptée, reçue et reconnue par les sujets parlants.

### **3. La force imaginaire du sens: Castoriadis et les magmas des significations.**

Dans son œuvre la plus connue, c'est-à-dire *L'Institution Imaginaire de la Société*, le philosophe Cornelius Castoriadis revient d'un point de vue philosophique sur le concept d'*imaginaire*. Il s'agit pour lui d'un outil conceptuel indispensable pour tenir ensemble et une ontologie de la *création* historique-social, d'où l'idée que le symbolique en tant qu'agencement (et dont le langage en constitue pour ainsi dire *l'emblème*) soit une création institutionnelle (autant sociale qu'imaginaire), et une conception du sujet qui est à la fois le *foyer* fondamental de la fluctuation créatrice et son *emblème* figurale. L'imaginaire est pour Castoriadis ce qu'on rencontre au cours de l'histoire:

«comme origine continuée, fondement toujours actuel, composante centrale où s'engendrent et ce qui tient toute société ensemble et ce qui produit le changement historique» (Castoriadis 2007, 145).

Très critique à l'égard des théories fonctionnalistes et sociologisantes qui dominaient l'anthropologie à l'époque, mais aussi très sévère à l'égard de Lévi-Strauss, Castoriadis trouve que l'émergence et la constitution du symbolique et de toute institution sociale n'a pas lieu par des réponses fonctionnelles qui régleraient les besoins sociaux autant que ceux individuels. Au

contraire, le symbolique consiste plutôt dans la *trace d'une création* qui lui permet de ne pas être assimilé à un code, en étant en mesure de *faire exister un monde*.

«on n'a pas à faire, dans le cas de la société, à un symbolisme en général, mais à un symbolisme spécifique, et cette spécificité du symbolisme social provient de ce que celui-ci repose sur l'imaginaire. Cet élément a été reconnu par les linguistes qui ont parlé précisément du caractère immotivé du signe linguistique, mais en partie seulement. Car il ne s'agit pas ici simplement du caractère « arbitraire » du signe, de la liaison conventionnelle entre signifiant et signifié comme présumé général du langage, mais du fonctionnement continu de l'immotivé relatif, c'est-à-dire de l'imaginaire, dans la constitution du langage et à l'intérieur de celui-ci dans son utilisation» (Castoriadis 2007, 155).

La nature du *symbolique* contredit toute approche fonctionnaliste en anthropologie, car il n'existe aucune institution symbolique dont les éléments répondent de façon univoque et spécifique aux besoins sociaux, en éliminant ou en supprimant l'ambiguïté et la polysémie constitutive et intrinsèque, sa puissance d'expression. Au contraire, la sphère du symbolique est caractérisée par une relative indépendance par rapport aux fonctionnalités biologiques et sociales. Mais, donc, comment ce non-déterminisme peut-il expliquer l'émergence des institutions, si les besoins humains n'y constituent pas un critère suffisant? Castoriadis propose la double centralité de l'imaginaire et du sujet, car la polysémie est ce qui, dans le langage, exprime l'impossibilité de jamais réduire le sujet à une machine de Turing, computant des fonctions computables. Elle est aussi ce qui correspond au *monde premier* du sujet, au *conglomérat inconscient* où le langage trouve une de ses origines (Castoriadis 2007, 158).

J'aimerai insister sur le lien constitutif entre imaginaire, dimension social-historique et subjectivité. Tout cela est évident si on lit la première page du texte que nous sommes en train de commenter, dont le titre aurait du être *Le Fondement imaginaire du social-historique*:

«la détermination de l'imaginaire émerge aussitôt lorsqu'on se pose cette question centrale: quelles sont les conditions les plus générales d'existence d'un sujet individuel ou d'une collectivité de sujets ? Ces conditions peuvent être résumées en deux termes: la donnée d'une réalité, à savoir d'un sol résistant, cohérent et inépuisable ; la donnée d'une autre réalité, non pas négation (réelle) du réel, mais a-réalité ; celle-ci s'origine dans et est supportée par cette détermination essentielle des sujets qui est capacité d'ignorer le réel, de s'en détacher, de le mettre à distance, d'en prendre une vue autre que celle qui « s'impose », de lui donner un prolongement irréel, de penser à autre chose, de se représenter et faire ce qui n'est pas donnée, de faire exister le possible. Cette détermination essentielle, constitutive de l'existence humaine, est ce que j'appelle imaginaire (ou imagination) lorsque l'accent est mis sur le moment de *l'activité subjective corrélative*» (Castoriadis 2007, 146).

Pour Castoriadis, les institutions trouvent leur source génétique dans l'imaginaire social instituant qui y est toujours à l'œuvre comme une *faculté typiquement humaine de déplacement, transposition et création*, dont le but est de construire une sorte de *atmosphère* ou de *milieu mobile*, dans lequel tout ce qui est perçu n'est pas seulement la trace d'une activité expressive, mais aussi le résultat d'une fabrication sociale, d'un enrôlement conflictuel, d'un dispositif de mise en place d'une scène interlocutoire extrêmement complexe et gérée par des acteurs sociaux doués d'un statut social spécifique<sup>8</sup>. C'est la facture même du symbolique qu'invite à rappeler de la nécessité de cette idée d'imaginaire, puisque toute symbolisation ne peut que présupposer une activité imaginative. Comme le disent Victor Rosenthal et Yves-Marie Visetti « l'identité et la qualité de la chose renvoie immédiatement à un horizon imaginaire sémiotiquement induit, c'est-à-dire impliquant la participation des sujets à la vie sémiotique, et la poursuite de valeurs autrement inaccessibles»

---

<sup>8</sup> Cf. aussi Descombes 2004.

(Rosenthal, Visetti 2010, 47). L'imaginaire radical, est à voir comme une faculté de l'être humain, par laquelle le sujet pose à travers la fabrication (praxis) et la représentation de l'*image* quelque chose qui n'est pas donnée dans la trame de la perception. Néanmoins, l'imaginaire ne peut pas être réduit au produit d'une activité individuelle ou d'une pluralité d'individus. C'est le cas, notamment, de l'institution linguistique, qui ne peut être considérée comme le résultat d'un acte réfléchi et rationnel d'un sujet ou d'une communauté, car ils devraient déjà témoigner d'une maîtrise d'une langue pour pouvoir se mettre d'accord sur ce qu'il fallait instituer à leur tour.

Pas trop loin donc de l'idée saussurienne d'une institution sans analogues, le symbolique est pour Castoriadis possible et réalisable parce que la fonction imaginaire institue par une *praxis communis* (l'activité de la masse parlante et son conglomérat inconscient ou *magma*) la toile expressive signifiante qui est tramée dans un réseau de *significations sociales imaginaires*. Comme Arnaud Tomès nous fait observer, l'imaginaire sociale radical, irréductible à toute activité individuelle et communautaire, se trouve au cœur de ce qu'on appelle le *collectif anonyme*. Nous retrouvons l'écho de l'idée du *parler ininterrompu* de Saussure. L'imaginaire radicale est alors ce mouvement collectif anonyme – qualifié comme le mouvement du *magma* – qui se traduit toujours dans les *significations sociales imaginaires*, conférant place et valeur aux différents facteurs qui existent dans une société donnée. Les significations sociales imaginaires orientant le flux des différentes formes sous de procès divers, constituent donc ce qui confère unité aux institutions et aux sociétés. Elles ne s'épuisent pas dans leur référence aux régimes de perception ou de représentation, mais émergent d'une activité créatrice qui tire du *potentiel écologique* repérable dans l'espace de l'interaction ses métamorphoses et ses formes historiques. Puisque on ne peut pas y avoir perception sans imagination, les registres perceptifs et sémiotiques de constitution d'un objet de sens doivent dépasser forcément les limites imposés par les profils sensibles de l'objet. La valeur, donc, expression sociale instituée à travers un objet-image comme sont les mots, comprend toujours un horizon imaginaire qui oriente la direction et les lignes de fuite des valeurs partagées. L'unité sémiotique d'un objet doit faire référence à cet univers ou horizon imaginaire en tant que unité partagée et en même temps vit du rapport entre *fantasmatisation* et *constitution* d'un monde propre. C'est pour ça qu'on ne trouve pas chez Castoriadis de vraie différence entre imaginaire et réel: l'institution d'une société, dit-il, est chaque fois institution d'un magma de significations imaginaires sociales.

«L'imaginaire radical est 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 le psyché/soma est position, création, faire être pour le psyché/soma nous le nommons imagination radicale. L'imaginaire sociale ou la société instituante est dans et par la position-crédation de significations imaginaires sociales et de l'institution; de l'institution comme «présentification» de ces significations, et de ces significations comme instituées. L'imagination radicale est par et dans la position-crédation de figures comme présentification de sens et de sens comme toujours figuré-représenté. L'institution de la société par la société instituante s'étaye sur la première strate naturelle du donné et se trouve toujours dans une relation de réception/altérité avec ce qui avait déjà été institué. La position de figures sensées ou de sens figuré par l'imagination radicale s'étaye sur l'être-ainsi du sujet comme vivant et se trouve toujours dans une relation de réception/altération avec ce qui avait déjà été représenté par et pour la psyché» (Castoriadis 1975, 492).

Le modèle de Castoriadis permet de penser l'institution comme *système de modélisation, réglage et atmosphère-milieu*, garantissant la continuité de l'action humaine et expressive aussi bien que son imprévisibilité. En s'opposant à la distinction entre individuel et sociale, pour Castoriadis chaque objet symbolique est *trans-subjectif* et dépasse le vécu individuel – ne serait-ce que pour sa facture

imaginative. En même temps, l'objet symbolique n'existe que dans le circuit de la *praxis d'un sujet imaginant*, ou mieux, en résonance d'une praxis imaginative. Ce qui caractérise les significations sociales imaginaires, est non seulement leur nature d'éléments sémantiques que le sujet subit passivement, mais leur statut de *objet éprouvé* (dans la double acception de *mise en épreuve* et de *ressentie*) par un sujet toujours situé et singulier. Les significations sociales imaginaires garantissent que cette affection se produise constamment, malgré la stabilisation sociale du sens. C'est cette dimension de *épreuve*, de *mouvement magmatique*, en même temps affectif, imaginaire et historique-sociale, qui fait que la participation du sujet à la vie sémiotique et le *glissement constant des formes* constituent les moteurs de l'imaginaire sémiotique et de son mouvement magmatique.

#### **4. Conclusions: magma et valeur pour une sémiotique des flux et des écarts...**

La réflexion saussurienne nous a amené à la formulation d'une théorie sémiologique qui constitue une véritable théorie de l'esprit et de la cognition distribuée et sociale, qui détermine jusqu'à la constitution des sujets parlants. Pourtant, comme nous avons remarqué, elle met de côté les *opérations* de constitution de la pensée, n'était ce que pour mettre en relief, par contre, la problématique de la valeur comme lieu multiple et hétérogène du jeu social de la sémiose. En conclusion de cette discussion, je voudrai essayer de mettre en place les *métaphores conceptuelles et métaphysiques* de Castoriadis, pour qu'il puisse apparaître que son dispositif théorique, même en épousant la dynamique de l'altération continue et sociale du sens comme a fait Saussure, peut fournir des indications sur les *opérations* de constitution de ces dynamiques même. En d'autres termes, Castoriadis essaie de répondre à une question qui reste chez Saussure amorcée mais parfois non approfondie de façon adéquate: comment on passe – en ce qui concerne tout particulièrement la sémantique – de cette *puissance sociale* propres aux signes à la *détermination sémantique* (aux signifiés, si vous voulez) dans les contextes énonciatives? La notion de *magma* essaie de proposer une tentative de réponse.

Qu'est-ce que c'est qu'un *magma* ? Pour Castoriadis un magma est un complexe indifférencié de significations virtuelles (qui ne sont pas données avant la réalisation énonciative, bien entendu – pas d'immanence ni de schématisation). Il y a une affinité singulière entre les propriétés du magma et celle des processus de signification. Le magma est à voir comme une viscosité fondue qui coule à des températures très élevées dans les couloirs souterrains des volcans. L'affinité principale entre le magma et le procès de signification concerne un processus de *différenciation magmatique* que Castoriadis appelle *fractionnement gravitationnel*. Lors de ce procès, des petits cristaux solides (les concrétions) se détachent et se dégagent du flux magmatique originaire et deviennent denses sous différentes formes et guises en gardant une circulation libre, presque chaotique, comme si elle naviguaient encore dans le fluide résiduel. Les bords de ces cristaux ne sont pas bien définis, car, lors de variations continues sous l'action de gradients différents de température, ils tendent à se liquéfier dans certains points et à se solidifier sur d'autres. Chaque concrétion est donc un lieu de transformations continues et d'échanges constants avec le magma. Dès lors, il est très difficile d'établir quels sont les frontières précises de chaque concrétion, celle-ci étant une *entité fusionnelle*, c'est-à-dire quelque chose qui n'a pas des limites bien définies:

«prises pleinement, les significations ne sont pas des éléments et ne composent pas des ensembles; le monde de significations est un magma. Et pourtant: la signification ne peut être signification, ne peut entrer dans le discours même qui voudrait dire ce que l'on tente de dire ici, que pour autant que, par un de ces aspects, dans une de ses strates, elle se laisse saisir comme si elle était quelque chose de distinct et défini, sans quoi on ne saurait plus de quoi on parle. (...). Qu'est-ce qu'une signification ? nous ne pouvons pas la décrire que comme un faisceau indéfini de renvois interminables à *autre chose que* (ce qui paraîtrait comme immédiatement dit). Ces autres choses sont toujours aussi bien des significations que de non-significations – ce à quoi les significations se rapportent ou se réfèrent. Le lexique des

significations d'une langue ne tourne pas sur lui-même, ne se referme pas sur lui-même, comme l'on a dit platement ; ce qui se referme sur lui-même, fictivement, c'est le code, le lexique des signifiés identitaires-ensemblistes (...). Le lexique des significations est partout ouvert; car la signification plein d'un mot est tout ce qui, à partir ou à propos de ce mot, peut être socialement dit, pensé, représenté, fait. Autant dire que qu'on ne peut guère lui assigner des limites prédéterminées, un *peras*. Certes, ce faisceau de renvois dont chacun aboutit à ce qui est origine de nouveaux renvois est loin d'être chaos indifférencié; dans ce magma, il y a des coulées plus épaisses, des points nodaux, des zones plus claires ou plus sombres, de bouts de rocaille pris dans le tout. Mais le magma n'arrête pas de bouger, de gonfler et de s'affaisser, de liquéfier ce qui était solide et de solidifier ce qui n'était presque rien. Et c'est parce que le magma est tel, que l'homme peut se mouvoir et créer dans et par le discours, qu'il n'est pas épinglé à jamais par des signifiés univoques et fixes des mots qu'il emploie – autrement dit, que le langage est langage» (Castoriadis 1975, 332-333).

Les informations contenues dans ce potentiel sont mélangées au point qu'elles forment une sorte de *bloc unique*, dont les propriétés résultent antérieures à chaque partition entre les connaissances strictement linguistiques et des connaissances encyclopédiques (pragmatiques, rhétoriques, stylistiques, esthétiques, axiologiques etc.). Castoriadis a bien vu cet aspect de la signification en tant que faisceau des tissus connectés, indéfiniment prolongeables et dont les frontières sont perméables, fluides, car les unités de contenu tendent à se fusionner entre elles, de même que les cristaux lors de leurs relations avec le flux continu et ininterrompu du magma. L'analogie de Castoriadis entre la logique des magmas et la logique des processus de signification (et d'interprétation sémantique) pousse plus loin. A côté du fractionnement gravitationnel, en effet, le philosophe pose aussi un processus de *refroidissement*, organisée selon des autres régimes de constitution, mais également nécessaire que le fractionnement gravitationnel. Le refroidissement a lieu dans une phase solide: la baisse de température engendre la formation des *cristaux basaltiques* (les matériaux laviques) qui se cumulent tout au long des strates les plus superficielles du magma. Malgré l'irrégularité des contours - et même la possibilité d'être constamment réabsorbé par le fluide lavique incandescent - les *morceaux* de rochers ne sont pas des entités fusionnelles, mais correspondent à des *états* de stabilisation provisoire du magma. Il y a quelque chose de très semblable au niveau de l'analyse de potentiels sémantiques<sup>9</sup>. Le parcours interprétatif qui constitue un signifié lexical est analogue à l'émergence d'un fragment de rocher lavique: si l'on pense aux déterminations conjointes et à leur intervention au niveau de co-texte et contexte dans la limitation des virtualités sémantiques. Les signifiés lexicales, en effet, ne sont pas des entités fusionnelles; contrairement aux significations, qui disparaissent les unes dans les autres, les signifiés lexicales sont des entités distinctes et très bien déterminées. La métaphore de Castoriadis, donc, nous propose de affirmer que les significations sont aux signifiés comme les concrétions magmatiques sont aux morceaux de rochers laviques. Chaque signifié lexical constituerait donc une sorte de cristallisation énonciative d'un potentiel sémantique. Mieux: d'une ou plus significations virtuelles.

«Et pourtant, non seulement cette description, mais la chose même serait impossible si la dimension identitaire-enssembliste n'y était aussi présente. Car *cette* signification doit être *ce* faisceau et pas un autre, et *ces* renvois doivent être des renvois de...à..., relations transitoirement posées comme stables entre termes transitoirement comme fixes. Une signification n'est rien «en soi», elle n'est qu'un gigantesque emprunt – et pourtant elle doit être *cet* emprunt-*ci* ; elle est, pourrait-on dire, toute entière hors de soi – mais c'est *elle* qui est hors de soi. La signification échappe aux déterminations de la logique ensembliste-identitaire. Et pourtant, même dans ce cas, nous constatons la prise partielle de cette logique, et ses nécessités» (Castoriadis, 1975, 333).

---

<sup>9</sup> Cf. La Mantia 2012.

Chez Castoriadis la problématique saussurienne de la *valeur* comme point de *stabilisation* provisoire du sens pourrait trouver une nouvelle formulation intéressante, qui tout en gardant les aspects explosifs de la pensée saussurienne, il lui confère une attention pour les dynamiques énonciatives et en particulier pour les problématiques sémantique. Castoriadis permet aussi de développer la réflexion saussurienne concernant la nécessité de *stratifier* la description de ce procès de constitution sémiologique des signes, tout ce qui semble être le propre de l'activité sémiotique sociale humaine, à savoir se réécrire constamment et se réinventer collectivement – aussi bien dans l'intimité de l'expression que dans la constitution imaginaire des phénomènes culturels et sociaux.

## **Bibliographie**

**BONDI**, A. 2012a, «Le sujet parlant comme être humain et social», Cahiers Ferdinand de Saussure, 65, pp. 25-38.

**BONDI**, A. 2012b, Percezione, semiosi e socialità del senso, Mimesis, Milano.

**BONDI**, A. 2013, «L'istituzione di senso fra soggetto parlante e socialità», Blityri, II, 1, pp. 97-106.

**BONDI**, A. 2014, «L'expérience de la parole: le thème du sujet parlant», Revue-Texto, XIX, pp. 1-19, [http://www.revetexto.net/docannexe/file/3443/sujetparlant\\_bondi.pdf](http://www.revetexto.net/docannexe/file/3443/sujetparlant_bondi.pdf)

**BOURDIEU**, P. 1972, Esquisse d'une théorie de la pratique, Gallimard, Paris.

**BOURDIEU**, P. 1982, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, Fayard, Paris.

**CASTORIADIS**, C. 1975, L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris.

**CASTORIADIS**, C. 1978, Les carrefours du labyrinthe 1, Seuil, Paris.

**CASTORIADIS**, C., 1990, Le monde morcelé, Seuil, Paris.

**CASTORIADIS**, C., 2007, L'imaginaire comme tel, Hermann, Paris.

**DESCOMBES**, V. 1996, Les institution du sens, Editions de Minuit, Paris.

**DESCOMBES**, V. 2004, Le complément du sujet, Gallimard, Paris.

**GAMBARARA**, D. 2005, «Mente pubblica e tempo storico. Per una lettura del terzo corso come teoria delle istituzioni sociali», Forme di Vita, 4, pp. 173-181.

**JULLIEN**, F. 2009, Les transformations silencieuses, Paris, Grasset.

**LA MANTIA**, F. 2012, Che senso ha? Polisemia e attività di linguaggio, Milano, Mimesis.

**MANIGLIER**, P. 2006, La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme, Paris, Leo Scheer

**MERLEAU-PONTY**, M. 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.

**MERLEAU-PONTY**, M. 2003, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris.

**PIOTROWSKI**, David 2009, *Phénoménalité et objectivité linguistiques*, Paris, Champion.

**ROSENTHAL**, V., Visetti, Y.-M., 2010, «Expression et sémiose pour une phénoménologie sémiotique», in *Rue Descartes*, 70/ 4, pp. 24-60.

**SAUSSURE**, F. de 1968, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.

**SAUSSURE**, F. de 2002, *Écrits de linguistique générale*, Gallimard, Paris.