

POLITIQUE, IMAGINAIRE SOCIAL, ET IDENTITE COLLECTIVE DE LA DERAISON ET DE L'ILLUSION EN SOCIETE.

Sébastien ROMAN
ENS de Lyon
Laboratoire Triangle UMR 5206
sebastien.roman@ens-lyon.fr

Résumé : Nombreux sont les auteurs aujourd'hui en philosophie qui abordent l'identité collective – celle d'une société ou d'une nation – par le concept d'imaginaire social. Mais l'imaginaire, ainsi valorisé, semble ne pas suffisamment prendre en compte ce que les auteurs classiques disaient déjà de l'imagination : qu'elle est si puissante en l'homme qu'elle provoque de la déraison, et rend essentiel le jeu de l'illusion dans la vie collective. Aborder la vie collective par l'imaginaire social suppose de faire une place à l'irrationnel. Le présent article tente de le faire en procédant en deux temps : d'abord en proposant une nouvelle approche de l'imaginaire social qui à la fois prend acte que tout n'est que représentation en société, et traite du « commun » et de tout ce qui vient le déterminer ; ensuite, à l'aide de Blaise Pascal, nous rappelons à quel point l'imagination dispose de tout, et clarifions le lien qu'il faut concevoir entre la politique, l'imaginaire social, et l'identité collective.

Mots-clefs : imaginaire social ; identité collective ; politique ; Pascal ; déraison.

Abstract: Today, many authors in philosophy tackle the issue of collective identity (a society's identity or a nation's identity), founding their approach in the concept of social imaginary. But it appears that such emphasis of imaginary takes little account of what classical authors said about imagination: that the latter is so powerful that it breeds unreason and values illusion in social life. The concept of social imaginary requires recognition of the importance of irrationality in social life. By taking this view, the present paper consists of two parts : at first, the point is to propose a new approach of social imaginary, according to the principle that everything is a question of representation in society, and to explain how the figure of "common" is determined ; second, we propose to reread Pascal, first understanding the power of imagination, and then clarifying the links between politics, social imaginary, and collective identity.

Keywords: social imaginary; collective identity; politics; Pascal; unreason.

Introduction

Il y a des concepts usuels pour parler de l'identité collective d'une société ou d'un pays. Ainsi dit-on communément que ce qui fait cette identité tient au passé, aux mœurs, aux rituels et aux fêtes collectives, plus encore à tout ce qui fait partie de la mémoire collective et est entretenu par des actes de commémoration pour renforcer chez les individus le sentiment d'appartenir à un groupe donné. Il n'y a pas d'identité collective sans la garantie d'un minimum de cohésion ou d'homogénéité sociale, la question étant de savoir comment penser adéquatement cette homogénéité, sur un plan culturel, moral, ou bien encore politique¹, l'un n'excluant pas nécessairement l'autre.

Le concept d'« imaginaire social » est un autre grand classique pour penser l'identité d'une société. Cette notion a connu un succès majeur au XX^e siècle, et a été étudiée dans de nombreuses disciplines. Pour la philosophie, les auteurs les plus connus sont entre autres Cornelius Castoriadis, Bronislaw Baczko, Paul Ricoeur, Charles Taylor². Notre intention, ici, n'est pas de les étudier, mais de proposer d'une certaine manière une réflexion sur l'imaginaire social en réaction à leurs travaux. Tous soulignent la puissance de l'imaginaire social : puissance d'auto-création et d'auto-limitation pour Castoriadis ; puissance de la représentation et du symbolique chez Baczko ; imaginaire social à double visage chez Ricoeur, avec la tension conflictuelle entre l'idéologie et l'utopie ; puissance d'arrière-plan ou *background* conditionnant les pratiques d'une société chez Taylor, avec la figure d'un ordre moral pour ce qui est de l'imaginaire social occidental propre à la modernité. Tous insistent de manière intéressante sur la fécondité intrinsèque de l'imaginaire, loin, pourrait-on dire, de la manière simplement « négative » avec laquelle on aurait qualifiée autrefois l'imagination, en la réduisant à la « folle du logis »³.

Mais il se peut que cette valorisation de l'imaginaire soit en quelque sorte victime d'elle-même, en minimisant ou en oubliant la puissance de l'imagination à renverser la raison, à

¹ Par exemple, le patriotisme constitutionnel est la forme d'homogénéité politique préconisée par Jürgen Habermas pour penser l'identité collective dans une logique post-nationale. Parce qu'on ne peut plus s'appuyer sur le « substrat apparemment naturel d'un peuple prétendument homogène » (HABERMAS Jürgen, 1998, *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, Paris, Fayard, p. 108) pour fonder et consolider l'intégration sociale des individus, il faut désormais lui substituer un attachement des citoyens aux principes démocratiques de la souveraineté populaire et des droits fondamentaux.

² CASTORIADIS Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil ; BACZKO Bronislaw, 1984, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot ; RICOEUR Paul, 1986, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, Paris, Seuil ; 1997, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil ; TAYLOR Charles, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Public Planet Books.

³ L'expression « folle du logis » est celle de Voltaire qui l'attribue toutefois à Nicolas Malebranche (sur ce point, voir les remarques de Geneviève Rodis-Lewis dans MALEBRANCHE Nicolas, 1992, *Œuvres II*, Paris, Gallimard, p. 1225).

produire de la *déraison*. Par exemple, Paul Ricoeur - qui sera par la suite le seul auteur avec lequel nous discuterons pour exemplifier cette critique, mais aussi pour mieux nous concentrer sur ce que nous avons à proposer - en parle très peu, si ce n'est quand il est question de la forme pathologique de l'idéologie dans son sens marxien de distorsion/dissimulation, ou bien encore quand il affirme que l'idéologie, cette fois-ci dans sa fonction d'intégration sociale, est d'autant plus efficace qu'elle finit par être un discours qui n'est plus questionné. La dialectique ricoeurienne de l'idéologie et de l'utopie, qui revient à l'opposition entre ce qui instaure et justifie un ordre social d'un côté, et ce qui permet de l'autre de le contester, laisse finalement peu de place au *désordre* tout court, c'est-à-dire à l'irrationnel. Ricoeur pense avant tout l'imaginaire social en termes de discours et de contre-discours. Or, si la société repose sur un imaginaire social, il faut aller jusqu'au bout de la puissance de l'imagination et en prendre la pleine mesure, pour parler également des rumeurs, de la puissance des affects, de l'opinion, des préjugés, du paraître, de l'illusion et de la tromperie qui font partie de l'identité collective, des relations sociales, et qui déterminent la politique⁴.

En proposant une nouvelle réflexion sur l'imaginaire social, le présent article a pour intention de montrer la fécondité d'un tel concept à la fois pour penser une identité collective – celle d'une société, d'un pays, ou d'un « peuple » – et rendre compte de ce qui fait le jeu de la politique elle-même, entre déraison et illusion. Notre réflexion va procéder en deux temps : nous allons d'abord proposer une définition de l'imaginaire social pour en tirer plusieurs conséquences ou propriétés ; nous relirons ensuite un classique, Blaise Pascal, d'une part pour insister sur la puissance de l'imagination, d'autre part pour approfondir le lien entre la politique, l'imaginaire social, et l'identité collective, et saisir la spécificité de notre temps.

1. Imaginaire social, imaginaire collectif, et cohésion sociale

Aborder l'identité collective en termes d'« imaginaire social » consiste à dire que la vie en société repose sur un ensemble de représentations qui forgent notre identité collective. Et le terme de « représentation » doit tout de suite être pris au sérieux : ce ne sont pas des faits, des pratiques, des expériences ou des courants de pensée qui déterminent la vie collective d'une société, mais des représentations qui sous-tendent ces faits, pratiques, expériences et théories,

⁴ Il arrive à Ricoeur d'être très critique envers la société de consommation et la rationalité instrumentale qui domine dans les sociétés modernes, notant leurs conséquences désastreuses sur le plan des affects par exemple (voir RICOEUR Paul, 2016, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève, Labor et Fides). Mais de telles remarques ne sont pas directement rapportées à la notion d'imaginaire social, de même qu'elles ne suffisent pas pour souligner ce que l'imagination peut avoir d'irrationnel.

et qui les déterminent au point d'expliquer la valeur qu'on leur accorde et leur effectivité. Nous avons la vie collective que la détermination de notre imagination nous permet d'avoir. L'imagination est la faculté première ou transcendantale, qui conditionne toutes les autres facultés ; tout passe par elle, tout est conditionné par elle, mais elle aussi est conditionnée : non seulement par le réel, mais aussi par tout ce qui vient la déterminer et lui donner telle ou telle forme, telle ou telle expression. L'imagination est productrice et reproductrice. Elle est à la fois une puissance de représentation et une puissance de modélisation du réel, la faculté qui nous permet de nous faire une image d'une quelque chose, et la puissance de modifier ou de créer une réalité. De cette première définition simple et plutôt classique de l'imaginaire social en termes de représentation – que l'on retrouve par exemple chez Ricoeur, à ceci près que nous insistons davantage sur le déterminisme qui conditionne cet imaginaire – découlent trois types de remarques.

Premièrement : il y a assurément un imaginaire propre à chacun, puisque chacun a sa propre manière de se représenter le monde, la réalité ; mais il faut tout de suite ajouter que cet imaginaire particulier est toujours influencé par de l'*imaginaire social institué*, et par imaginaire social il faut surtout entendre la détermination des imaginaires particuliers par des représentations qui ont la force de devenir des *représentations collectives*, et ainsi de façonner la figure du *commun*, que ces représentations y parviennent involontairement ou volontairement.

Ce peut être involontairement, par exemple, suite au succès imprévisible d'une chanson, d'un livre, ou bien encore d'un événement qui va devenir une référence jusqu'à s'inscrire dans la mémoire collective ; le caractère involontaire peut aussi advenir quand quelque chose devient commun par usage, c'est-à-dire à force d'être usité ou employé, comme le site « le bon coin » en France, ou bien encore le téléphone portable et internet dans la plupart des sociétés. Mais cela peut aussi tenir à l'importance que tel phénomène ou événement extérieur va prendre pour une société et qui ne dépend pas d'elle : par exemple, le contexte économique mondial à un instant t, la déclaration d'une guerre, telle crise ou tel drame, ailleurs, qui a lieu, ou bien encore la diffusion d'une photo qui fait le tour du monde⁵.

L'imaginaire social peut aussi être sciemment façonné, et sur ce point la lutte entre les sources ou domaines de détermination bat son plein : il y a d'abord et classiquement la politique, avec son jeu habituel qui consiste à donner au peuple les représentations qu'il

⁵ Ce fut le cas de la photo prise du petit Aylan Kurdi, réfugié syrien âgé de trois ans, retrouvé échoué sur une plage turque en 2015.

convient de lui donner pour maintenir l'ordre social, ou pour renforcer le pouvoir établi ; Ricoeur en parle très bien en utilisant le concept d'idéologie : le maintien de l'ordre social est rendu possible par la fonction d'intégration sociale de l'idéologie, qui consiste principalement à construire et à entretenir une identité collective par le recours à la mémoire collective, via des rituels, des symboles, ou bien encore par des événements fondateurs entretenus par le devoir de mémoire. L'idéologie a aussi une fonction de légitimation qui permet le maintien du pouvoir établi : les hommes politiques en exercice sont toujours confrontés à un déficit de légitimité, raison pour laquelle ils recourent à l'idéologie pour obtenir un surplus de légitimation⁶. Mais, outre que Ricoeur ne parle pas assez du caractère involontaire de ce qui entre dans l'imaginaire social, il ne parle pas non plus assez des autres domaines qui cherchent sciemment à le déterminer et à nous déterminer : outre la politique – dont on peut s'interroger sur son pouvoir d'être aujourd'hui la principale cause déterminante de l'imaginaire social – il y a l'économie, les *mass media*, la publicité, la société de consommation, la technique, et tout ce qu'ils véhiculent comme *normes*, via des incitations, des suggestions, des modélisations. L'homme n'est jamais aujourd'hui ce qu'il a pu être hier, puisqu'il est toujours historiquement déterminé. Il se peut que certains de ses affects soient structurels, en relevant de mécanismes psychiques. Mais nous avons avant tout les affects de notre époque, laquelle détermine leur expression et en fait naître de nouveaux. Les sens ne font pas exception : il y a, par exemple, aujourd'hui, des odeurs qui hantent notre imaginaire, qui le marquent profondément, et qui le marquent différemment d'hier. Nous n'avons certainement pas en France, depuis l'application de la loi Evin, la même sensibilité au tabac suite à l'interdiction de fumer dans les lieux publics⁷ ; la vie en ville modifie également nos perceptions sensorielles, et nos villes ne sont pas les mêmes qu'autrefois.

Il ne saurait donc y avoir de cohésion sociale sans imaginaire social, et les représentations collectives ne peuvent façonner le commun qu'en parvenant à normer les imaginaires individuels, qu'en parvenant à produire du commun par de l'identique, du moins par du semblable ou de la similitude, à la manière de la solidarité mécanique dont parle si bien Emile Durkheim⁸. Si tout n'est qu'une affaire de représentation, et si l'imagination est la faculté

⁶ Pour tous ces points, voir notamment RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, op.cit, p. 379-392.

⁷ Sur la question de l'odorat, voir CORBIN Alain, 1982, *Le Miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier.

⁸ Durkheim montre très bien comment il ne saurait y avoir de société sans solidarité mécanique, sans une morale sociale qui assure en elle une forme d'homogénéité, y compris dans les sociétés modernes dans lesquelles existe la solidarité organique. Aujourd'hui, le droit pénal permet de renforcer l'homogénéité sociale par exclusion de l'hétérogène, c'est-à-dire par la condamnation du criminel qui froisse les sentiments collectifs (DURKHEIM Émile, 2017, *De la division du travail social*, Paris, PUF).

première, alors cela signifie que l'imaginaire social - tout ce qui a le pouvoir de déterminer des représentations collectives, et par là de déterminer notre propre imaginaire - est le « grand pouvoir » : le pouvoir de nous déterminer à notre insu en relevant de l'*ordinaire*. Le propre de l'*ordinaire*, en effet, est d'être ce que nous ne voyons pas ou plus à force de l'avoir constamment sous nos yeux. Il y a ce que je pense et ce qu'il m'est donné de penser, et ce que je pense est toujours en mesure d'être déterminé par ce qu'il m'est donné de penser, dont très souvent je n'ai pas connaissance à force de le vivre au quotidien⁹.

Deuxième remarque : nous venons de dire qu'il ne saurait y avoir de société sans un imaginaire social qui en assure l'unité. Mais il n'y a pas *un* mais *des* imaginaires sociaux y compris au sein d'une même société ou pays, ce qui justement peut poser problème pour garantir la cohésion sociale, et renforce potentiellement les rapports de force entre les différentes causalités déterminantes pour façonner notre commun.

Les imaginaires sociaux divergent selon leur *construction* et leur *représentation*, à savoir : ici ou là, selon le lieu, le temps, mais aussi selon la taille, selon le nombre d'individus pris en compte, il ne s'agit pas du même imaginaire social ; chacun se fait également une représentation différente de l'imaginaire social dans lequel il s'inscrit, non seulement selon sa subjectivité, mais aussi selon son statut social, sa classe, la place qu'il occupe dans la société. Par exemple : l'imaginaire social lyonnais diffère de l'imaginaire social parisien en raison de son histoire, de l'architecture de la ville, de la couleur de ses bâtiments, de son métro, de sa gastronomie, de ses habitudes, de l'accent lyonnais, etc. ; de même existe-t-il à Lyon plusieurs imaginaires sociaux, plusieurs *communs* différents selon déjà peut-être les rues, certainement selon les quartiers et les arrondissements ; tous ces imaginaires sociaux s'offrent eux-mêmes à l'imagination de chacun.

Qu'il y ait des imaginaires sociaux pose le problème de leur relation. On imagine mal qu'ils puissent s'emboîter les uns dans les autres comme des poupées russes sous prétexte qu'on pourrait simplement les distinguer par le critère de la taille. La question de leur hétérogénéité se pose, et il n'est pas sûr qu'il existe entre eux des « ponts herméneutiques » (J. Habermas, 1992, p. 401)¹⁰. Pour autant, il faut bien qu'il y ait du *commun* et un imaginaire social à l'échelle de la société tout entière si l'on veut qu'il y ait une cohésion sociale. On peut certes imaginer

⁹ C'est ainsi qu'Étienne de La Boétie, grand théoricien de l'*ordinaire*, n'invente pas la servitude volontaire, mais s'étonne qu'un mal si commun, attesté par l'histoire, n'ait pas encore été souligné et travaillé précisément par quelqu'un avant lui. « Grand'chose certes, et toutefois si commune qu'il s'en faut de tant plus douloureux et moins s'ébahir voir un million d'hommes servir misérablement » (LA BOÉTIE Étienne, 2016, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF-Flammarion, p. 109).

¹⁰ Jürgen Habermas emploie cette expression pour dire que des liens existent entre les différents espaces publics existants.

que plusieurs appartenances à des collectifs donnés (par sa famille, son travail, son quartier, ses loisirs) contribuent à la constitution de la cohésion sociale. L'expérience d'appartenir à un collectif aide à se sentir membre d'une plus grande collectivité. Mais si la vie en société n'est possible que par l'appartenance, dès la naissance, à une société – à savoir la famille ou ce qui peut en faire office¹¹ - il n'y a pas nécessairement continuité entre les différents communs établis. La vie familiale, l'appartenance à une communauté religieuse, peuvent aussi être des obstacles à la cohésion sociale, et les imaginaires sociaux, loin de s'emboîter les uns dans les autres, peuvent non seulement se superposer ou être enchevêtrés, mais être en concurrence, voire même relever d'un ordre différent, selon les domaines qui les construisent¹².

Que la cohésion sociale (« nationale » comme on le disait si souvent autrefois) soit à la fois difficile à concevoir et nécessaire, ne signifie qu'une chose : qu'elle relève fortement de l'imaginaire, et davantage que tout autre imaginaire social plus restreint. La chose est également possible comparativement à des imaginaires sociaux plus larges : en raison de l'importance de la société de consommation, d'internet, et de la mondialisation, il y a peut-être aujourd'hui plus de facilité à se sentir appartenir au « monde » que citoyen de son État. On imagine surtout ce que l'on ne connaît pas et ne peut pas connaître¹³, ce dont on n'a pas (encore) fait l'expérience, et qui nous est, pour cette raison, étranger ou lointain. Nous imaginons aussi ce qui suscite notre imaginaire, en provoquant en nous le *désir* d'imaginer. Or, dans le charivari des imaginaires sociaux qui constituent notre quotidien, il n'est pas du tout sûr que la politique arrive à se faire entendre ou soit la plus entendue. C'est à elle qu'il revient d'entretenir l'imaginaire social, « national », et cette entreprise est l'une de ses tâches les plus difficiles. D'où l'importance du symbolique et de la représentation. La politique est nécessairement représentative, parce que l'homme ordinaire ne peut que s'imaginer ce qui se passe au palais, quand bien même il n'y a plus de palais, mais des institutions et des assemblées politiques. Et s'il n'y a de politique que par l'imaginaire, jusqu'à expliquer l'importance du paraître dans son exercice, si la politique en est pétrie, il lui revient de nourrir à son tour cet imaginaire pour garantir la cohésion sociale. Parce que je ne peux connaître tous mes concitoyens, et que je ne connais pas entièrement le

¹¹ C'est ce qu'affirme, à juste titre, David Hume, raison pour laquelle il critique la fiction du contrat social. Voir HUME David, 2001, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, GF-Flammarion, p. 92.

¹² De même qu'il existe trois ordres chez Pascal (le corps, l'esprit, la charité), on pourrait penser qu'il existe des imaginaires sociaux de différents ordres, non pas dans le sens hiérarchique comme chez Pascal, mais dans celui d'une hétérogénéité radicale et irréductible.

¹³ Benedict Anderson ne dit pas autre chose : les relations entre les membres d'un pays relèvent nécessairement de l'imaginaire, puisqu'il est impossible pour tout un chacun de connaître tous ses concitoyens. ANDERSON Benedict, 1996, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et les essors du nationalisme*, Paris, La Découverte, p. 19-20.

pays dans lequel je vis, je ne peux que me les représenter. La citoyenneté française, comme la citoyenneté ivoirienne par exemple, sont avant tout des représentations. Et c'est à la politique de les nourrir.

Pour expliciter la difficulté qu'il y ait un commun de tous les communs existants, qui puisse garantir l'unité sociale, on pourrait dire la chose suivante : que l'imaginaire social (d'un pays) est comparable à ce que des individus, soumis à des tests, pourraient tous identifier et reconnaître, et qui attesterait leur culture commune. Ce pourrait être des images qu'on leur donne, avec ou sans le son, ou bien à l'inverse des sons mais sans nécessairement l'image qui va avec, pour voir ce qu'ils seraient tous capables de reconnaître comme identifiant clairement le pays qui est le leur. Il est certain que les réponses unanimes seraient en très petit nombre. On dit souvent que les réponses varient en fonction de la culture de chacun. Par exemple, si on soumettait les citoyens à un questionnaire sur l'histoire de la politique française, tout le monde ne serait pas en mesure de répondre et de bien répondre. Soit. Mais il est faux d'en conclure, comme on le fait généralement, que les différences de réponse ne signifient rien d'autre qu'une différence de connaissance. Elles sont aussi le signe que l'on peut vivre dans un pays que l'on ne connaît pas, ou de manière bien vague, parce que l'identité citoyenne est pétrie d'imaginaire, et par un imaginaire qui nous façonne à notre insu.

Notre dernière remarque porte sur la distinction entre l'imaginaire social et l'imaginaire collectif. Il y a toujours eu un imaginaire social puisqu'on ne peut concevoir une société sans lui. Ce qui change, au cours de l'histoire, c'est à la fois sa constitution, ce qui vient le déterminer et qui a le pouvoir de le déterminer. Dans les sociétés primitives, le poids des traditions était massif. Il y avait une très forte homogénéité des consciences par l'existence de rituels et l'importance de la religion. Sur ce point, les travaux de Durkheim sont fondamentaux, non seulement pour avoir montré l'importance progressive de la solidarité organique dans les sociétés modernes – la solidarité par la différence, mais plus encore par la complémentarité – mais aussi la persistance de la solidarité mécanique en elles, bien que la similitude des consciences ne soit plus aussi forte qu'autrefois. Pour autant, s'il y a toujours eu un imaginaire social, il n'y a pas toujours eu d'imaginaire collectif dans l'histoire, notamment sur le plan politique. Le commun peut aussi émerger des individus eux-mêmes, et l'imaginaire social n'être que l'écho d'un imaginaire collectif, en venant satisfaire un désir d'imaginaire.

Expliquons. Quand nous affirmons, d'abord, que « le commun peut aussi émerger des individus eux-mêmes », cela signifie que l'imaginaire collectif, au sens large, n'est rien d'autre que l'imaginaire social façonné par du collectif ou par des « groupes ». C'est le cas de toute

action collective qui parvient à marquer les esprits, et cela dans tous les domaines : en économie, quand un collectif monte un projet, ou lance un produit, une marque qui s'imposent ; dans la culture, si on songe aux troupes de théâtre, mais aussi aux festivals, etc. ; en sport également, avec les supporters qui s'identifient à leur équipe, quand ce n'est pas le pays tout entier qui célèbre son équipe nationale, comme ce fut le cas en France en 1998 et en 2018 après la victoire des Bleus en Coupe du Monde. Si un imaginaire collectif peut déterminer l'imaginaire social, il faut aussi un imaginaire social pour se protéger si nécessaire d'un ou de plusieurs imaginaires collectifs. La raison est simple : l'action d'un groupe, mais aussi le conflit qui peut opposer plusieurs groupes ou plusieurs imaginaires collectifs peuvent menacer la cohésion sociale.

Ce maintien de l'ordre social peut se faire à tort ou à raison. Et justement : l'imaginaire collectif, c'est avant tout et surtout la puissance de l'imagination, et par là la puissance d'action dont sont capables des citoyens pour façonner le commun sur le plan politique. C'est la puissance existentielle d'imaginer qui est en même temps une puissance d'agir politique. Les conflits qui agitent l'imaginaire social peuvent non seulement avoir lieu entre différentes sources de déterminismes, de différents ordres possibles comme nous l'avons déjà évoqué, mais aussi entre le *pouvoir* et la *puissance*, entre d'un côté ceux qui ont le pouvoir (politique, économique, financier, culturel), et de l'autre les citoyens ou les individus qui, ensemble, à condition d'être ensemble, à différentes échelles (la commune, la ville, la région, un pays tout entier, et même au niveau international), peuvent former une puissance pour contester le pouvoir mis en place. Par exemple, en France, c'est la Révolution, avec la figure mythique du peuple qui a su prendre les armes ; c'est aussi tous les mouvements sociaux majeurs, et dernièrement les Gilets jaunes en 2018, plus récemment encore les mouvements de grève contre le projet de réforme des retraites du gouvernement Macron ; plus loin dans le temps, les grèves contre le plan Juppé en 1995, le « non » à l'Europe en 2005, les manifestations des « Je suis Charlie ».

Toutes les époques, tous les régimes n'ont pas permis à l'imaginaire collectif politique d'exister. L'imaginaire social a pu être purement ou essentiellement vertical, c'est-à-dire décidé d'en haut, par celui ou ceux qui gouverne(nt). Un dictateur décide seul de ce qui servira de normes collectives – du moins cherche-t-il à le faire. La théorie du philosophe-roi de Platon est le cas d'un imaginaire social purement vertical : aux compétents le droit et le devoir de décider pour les autres, de les orienter selon leur supposée sagesse. L'imaginaire collectif a été rendu possible en Europe surtout à partir du XVIII^e siècle, avec l'apparition d'un espace public de

contestabilité ou d'une « opinion publique » (au sens habermassien) qui permet aux individus, pour la première fois, de demander des comptes à l'Etat¹⁴.

Si on voulait reprendre le langage ricoeurien, on pourrait dire que l'imaginaire social et l'imaginaire collectif – distinction que Ricoeur ne fait pas – reviennent à la distinction entre l'idéologie et l'utopie. L'imaginaire social est de l'ordre de l'idéologie dans ses trois fonctions (fonction d'intégration sociale, de légitimation du pouvoir, de distorsion-manipulation), et l'imaginaire collectif est de l'ordre de l'utopie dans ses trois fonctions (subversion sociale, de critique, et la forme pathologique du rêve comme refuge). Dit ainsi, l'imaginaire collectif est la puissance collective de l'imaginaire dans ce qu'il a de créatif, entendu comme puissance de contestation d'un ordre social ou du pouvoir établi. Mais, en réalité, la comparaison ne tient pas, car les actions collectives nées de l'imaginaire collectif peuvent aussi être de l'ordre de l'idéologie – c'est-à-dire n'apporter aucune contestation de l'ordre social institué et de ses valeurs, soit intentionnellement, soit à leur insu. Des actions politiques collectives peuvent bien être conservatrices, réactionnaires, ou bien échouer dans leur désir de contestation, soit en étant privées d'effet, soit en ayant l'effet inverse que celui escompté (renforcer l'ordre au lieu de le renverser).

Nous avons affirmé également que « l'imaginaire social peut n'être que l'écho d'un imaginaire collectif, en venant satisfaire un désir d'imaginaire ». Cela veut dire que l'imaginaire collectif n'est pas seulement l'expression de la puissance de l'imagination et de l'imaginaire par des actions collectives ; il est aussi une force en tant que simple *imaginaire*, entendu comme *disposition* à l'imaginaire, que la politique doit savoir prendre en compte pour façonner et garantir le commun. À savoir : on peut très bien dire, comme le font Machiavel et Pascal, que le peuple est sujet à l'illusion, et que la politique se trouve dans la nécessité d'entretenir cette illusion, pour le bien commun de la cité. Pour Pascal, le peuple a tendance à croire que les Grands sont d'une autre nature que lui, ou bien encore que la justice rendue est véritable, ou bien encore que les cordes qui « attachent le respect des uns envers les autres » sont des cordes « naturelles » (B. Pascal, 2018, fr. 668, p. 443) et non des cordes d'imagination, ce qui revient à confondre la grandeur naturelle avec la grandeur d'établissement¹⁵. Et tout ceci, le roi ou le

¹⁴ C'est la notion de « publicité » chez Habermas, à savoir la formation d'une opinion publique (*Öffentlichkeit*) au XVIII^e siècle, composée de personnes privées qui, faisant ensemble un usage public de la raison, ordonnent au pouvoir de *rendre public* ses faits et gestes (HABERMAS Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot ; ce sens de la publicité n'a rien à voir avec celui de la réclame ou du slogan (*Werbung*)).

¹⁵ Voir aussi sur ce point le premier discours des *Trois discours sur la condition des Grands* (PASCAL Blaise, 2000, *Œuvres complètes II*, Paris, Gallimard, p. 194-196).

prince doit le respecter sans en abuser, parce que cela peut profiter au maintien de l'ordre social qui est toujours préférable à sa contestation. Chez Machiavel, il y a l'idée classique que les hommes, « *in universali*, jugent davantage avec les yeux qu'avec les mains, car il revient à tous de voir, à peu de sentir » (N. Machiavel, 2000, p. 153), si bien que le prince est dans la nécessité de paraître, et de paraître avoir les qualités que l'on attend de lui, quand bien même la politique lui impose pour autre nécessité de savoir entrer dans le mal.

2. Imaginaire social, politique, et identité collective

Nous en venons maintenant à ce qui nous importe le plus d'étudier ici. Comme déjà dit, le reproche que l'on pourrait faire tout aussi bien à Ricoeur, Baczko, Castoriadis, et Taylor est d'aborder très peu l'imaginaire social en termes de puissance de l'imagination à se jouer de la raison. Sur ce point, un retour aux classiques s'avère fructueux, et plutôt que de convoquer Machiavel qui ferait très bien l'affaire, nous proposons ici de relire Pascal. Ce dernier n'a jamais lui-même employé l'expression d' « imaginaire social », mais cela ne l'empêche pas d'en être un grand théoricien. Pour le montrer, nous allons volontairement déborder du cadre de notre étude en parlant d'une manière *générale* de l'imagination chez Pascal pour en faire sentir toute la puissance, tout en mettant l'accent sur le lien entre l'identité collective conçue sous la forme d'un nous social ou de la figure du peuple, et la politique.

Procédons en quatre points. Il y a d'abord l'affirmation que la politique relève tout entière de la puissance de l'imagination, que le gouvernant (le roi, un prince) doit savoir utiliser pour maintenir coûte que coûte pourrait-on dire - Pascal optant pour le conservatisme¹⁶ - l'ordre social en instaurant une autre logique que celle de la force.

En effet, tout pouvoir est injuste parce que tout pouvoir, à l'origine, est arbitraire, dans la manière même dont il est pris ou conquis, souvent par la force, de même que tout pouvoir se maintient par l'arbitraire, dans le sens cette fois-ci de l'imagination comme « fantaisie », c'est-à-dire par des conventions sociales qui varient d'un pays à un autre. Certaines phrases de Pascal pourraient laisser croire que les registres de la force et de l'imagination sont distincts, que la loi du plus fort n'a pas besoin de l'imagination pour produire son effet, et que l'imagination ne commence à être utile qu'une fois que cette loi cesse. Parlant des relations de domination inévitables en société – l'homme voulant par nature (par sa seconde nature, sa nature pécheresse) dominer – Pascal écrit (2018, fr. 668, p. 443) :

¹⁶ Voir la fameuse raison des effets, et les quatre degrés de compréhension de la pertinence de l'ordre établi (PASCAL Blaise, 2018, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, texte établi par Philippe Sellier, fr. 124, p. 98).

Il est sans doute qu'ils [les hommes] se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres, qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succèdera comme il leur plaît : les uns le remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc.

Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là la pure force l'a fait. Ici, c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti : en France, des gentilshommes ; en Suisse, des roturiers ; etc.¹⁷

En réalité, que l'imagination commence à jouer son rôle quand le registre de la force cesse ne signifie pas que l'usage de la force peut se passer de l'imagination, mais simplement qu'elle n'a pas à prendre le relais de la force quand elle est exercée tout en en conditionnant l'effet. Celui qui s'impose par la force n'a pas besoin de paraître. La crainte qu'il inspire rend *de facto* ou nécessairement le peuple obéissant. Un roi suivi de son armée n'a pas besoin de grands habits pour paraître puissant, il l'est. Il n'a pas non plus besoin de faire la « grimace » (B. Pascal, 2018, fr. 78, p. 70). La force diminue la nécessité de paraître. Soit. Mais c'est l'imagination qui rend les hommes sensibles à la crainte, puisqu'il ne peut y avoir de crainte sans *représentation* de ce qui la suscite (B. Pascal, 2018, fr. 78, p. 70) :

Ces troupes armées qui n'ont de mains et de force que pour eux [les rois], les trompettes et les tambours qui marchent au-devant et ces légions qui les environnent font trembler les plus fermes. [...] Il faudrait avoir une raison bien épurée pour regarder comme un autre homme [un homme comme les autres] le Grand Seigneur [le Grand Turc] environné, dans son superbe Sérail, de quarante mille janissaires.

L'usage de la force suffit par la puissance qu'elle a sur l'imagination, mais aussi parce qu'elle impose une logique d'obéissance liée à la nécessité : nous n'avons pas d'autre choix que d'obéir à un tyran quand il est tyran, et nous avons d'autant moins le choix que nous avons peur de lui, sous l'effet aggravé de cette peur par l'imagination. C'est seulement quand le tyran cesse de l'être, ne pouvant plus continuer à l'être, que le « rôle de l'imagination » commence, pour faire accroire que le pouvoir exercé est légitime. Dans les deux cas, l'imagination est la servante de la force, et dans les deux cas il est question de l'imagination comme imaginaire. Il serait faux, en effet, de distinguer les deux temps en parlant d'imagination reproductrice puis productrice. Il y a déjà une production de l'imaginaire quand la vue des armes fait trembler même les plus fermes d'entre nous. Mais l'imaginaire bat son plein une fois que la tyrannie

¹⁷ Voir également le fragment 121 : « Le chancelier est grave et revêtu d'ornements, car son poste est faux. Et non le roi : il a la force. Il n'a que faire de l'imagination. Les juges, les médecins, etc., n'ont que l'imagination » (PASCAL Blaise, 2018, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, p. 96).

cesse, parce que l'imagination peut alors s'exprimer pleinement. Peut alors être mis en place un *ordre* social capable de perdurer dans le temps, dont la hiérarchie paraîtra légitime grâce aux cordes d'imagination qui tissent les liens sociaux.

Second point : dire que la politique relève de la puissance de l'imagination est aussi et surtout rappeler ce que l'imagination véhicule d'irrationnel, de dé-raison, avec pour figures l'illusion, le mensonge, le paraître, la puissance des affects, les rumeurs, et l'opinion. Que l'imagination puisse être contraire à la raison ne l'empêche pas d'avoir sa propre rationalité ou logique, et d'ailleurs, à ce sujet, il est important de souligner qu'elle a plusieurs sens ou figures chez Pascal. Imaginer veut d'abord dire simplement « se représenter », et à ce titre, Pascal entend l'imagination dans le sens cartésien d'une faculté corporelle qui nous permet de nous faire une image de quelque chose, au-delà de nos sens, mais aussi de manière limitée car elle est incapable de se représenter l'infini¹⁸. L'image en question peut non seulement permettre de nous figurer quelque chose, mais être source de connaissance, et cela même quand la raison est impuissante. C'est le cas notamment dans la foi. Assurément l'imagination peut être contraire à Dieu en produisant de la vanité¹⁹. Mais elle peut aussi permettre de sentir Dieu ou de remonter à lui à défaut de le comprendre, en permettant le passage d'un ordre à l'autre : il est possible de se figurer l'invisible par la manière avec laquelle Dieu a pris soin du visible. Dieu « a fait dans les biens de la nature ce qu'il devait faire dans ceux de la grâce, afin qu'on jugeât qu'il pouvait faire l'invisible, puisqu'il faisait bien le visible » (*Ibid.*, fr. 306, p. 209).

La nature est une image de la grâce, et la grâce elle-même une image de la gloire de Dieu. C'est par des figures que Dieu s'adresse aux hommes – raison pour laquelle les textes sacrés en regorgent - ainsi que par la crucifixion de Jésus-Christ pour vaincre « la mort par sa mort » (*Ibid.*, fr. 285, p. 193). Il y a aussi, comme déjà dit, l'imagination comme fantaisie, à savoir ce que les hommes établissent selon le caprice de leur jugement, que cela soit des conventions décidées à plusieurs, ou bien prises unilatéralement quand le gouvernant décide seul de la manière dont son pouvoir doit être transmis après lui. La fantaisie est les lois qu'« un autre tour d'imagination » (B. Pascal, 2000, p. 195) aurait pu établir autrement, par lesquelles les hommes

¹⁸ « Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre. Elle se lassera plus tôt de concevoir que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature, nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses » (PASCAL Blaise, 2018, *Ibid.*, fr. 230, p. 161-162)

¹⁹ L'imagination sait rendre essentiel ce qui est secondaire, et inversement, jusqu'à être contraire à Dieu. « L'imagination grossit les petits objets jusqu'à remplir notre âme par une estimation fantastique, et par une insolence téméraire elle amoindrit les grandes jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu » (PASCAL Blaise, 2018, *Ibid.*, fr. 461, p. 327).

ont droit de propriété sur des biens sans les mériter²⁰. Enfin, il y a l'imagination comme la « partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté » (B. Pascal, 2018, fr. 78, p. 66), d'autant plus difficile à combattre qu'elle n'est pas toujours fautive. Dans tous ces cas qui sont autant de visages ou d'expressions d'une même faculté, l'imagination est rationnelle. Elle a ses règles (de composition et de structure), sa cohérence (ou justification), tout en pouvant être d'un autre ordre que la raison.

Insistons justement sur l'imagination comme « superbe puissance ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer » (*Ibid.*, p. 66). Si nous sommes le jouet de l'imagination, c'est parce qu'elle met sens dessus dessous toute chose. L'imagination fait et défait à sa guise, elle se joue de la raison comme elle se joue de toutes nos facultés. Si la raison a de la valeur, ce n'est que grâce à elle, car elle sait lui donner du prix ou la rendre séduisante ; ce n'est pas seulement par un paraître qui s'ajouterait à l'être, et qui viendrait aider la raison à être plus persuasive ou spectaculaire ; mais c'est aussi un paraître qui vient pallier le manque d'être, c'est-à-dire l'impuissance même de la raison à établir le vrai, le juste. Si la justice était véritable, les magistrats n'auraient pas besoin de leurs robes rouges et de leurs hermines. Idem pour la médecine et les médecins. Etc. Inversement, si la raison est dénuée de valeur, c'est aussi à cause de l'imagination. La force de l'imagination est attestée par le cas du rêve. Nous confondrions le rêve et la réalité, et serions autant affectés par ce dont nous rêvons que par ce dont nous faisons l'expérience à l'état de veille (« autant » : au moins si ce n'est plus), si les songes avaient la même continuité ou régularité que notre vie diurne. « Si nous rêvions toutes les nuits la même chose, elle nous affecterait autant que les objets que nous voyons tous les jours » (*Ibid.*, fr. 653, p. 429). Nos expériences diurnes elles aussi sont discontinues, mais moins que nos songes. Mais ce que nous imaginons éveillés peut se substituer à la réalité : « Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur cœur : et ils croient être convertis dès qu'ils pensent à se convertir » (*Ibid.*, fr. 739, p. 559).

L'imagination gouverne le monde comme elle domine l'homme, en renversant le domaine des valeurs depuis qu'il possède sa seconde nature. L'homme en proie à l'imagination est dans ce monde plus heureux que le « prudent » (*Ibid.*, fr. 78, p. 66). Les amis de la raison sont « misérables » (*Ibid.*, fr. 78, p. 67), les amis de l'imagination sont glorieux. La puissance de l'imagination ne peut aller jusqu'à rendre les fous « sages », mais elle peut les rendre plus heureux que quiconque, d'une part en leur faisant croire qu'ils le sont, d'autre part parce qu'ils

²⁰ « Toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien, et ils ne sauraient avoir de titre pour montrer qu'ils le possèdent par justice, car ils n'ont que la fantaisie des hommes. » (PASCAL Blaise, 2018, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, fr.62, p. 62).

sont appréciés en société. La puissance des rois est bien plus fondée sur la folie que sur la raison « car il n'y a rien de plus sûr que cela que le peuple sera faible. Ce qui est fondé sur la saine raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse » (*Ibid.*, fr. 60, p. 61-62). Le monde, sous l'emprise de l'imagination, est un monde gouverné par l'opinion, non par la raison, à cause notamment de la puissance de l'imagination sur nos affects : « Le plus grand philosophe du monde » « pâlit », « sue » (*Ibid.*, fr 78, p. 68) sur sa planche, à l'idée irrationnelle qu'il puisse tomber, de même que « la vue des chats, des rats, l'écrasement d'un charbon, etc. emportent la raison hors des gonds » (*Ibid.*, fr. 78, p. 68). La puissance de l'imagination est telle que l'on peut très bien imaginer que le remède approprié pour la combattre est l'imagination elle-même. Un autre tour d'imagination peut permettre de lutter contre la vanité, en rectifiant ce qu'un précédent tour avait faussé (*Ibid.*, fr. 456, p. 321) :

Ces choses qui nous tiennent le plus, comme de cacher son peu de bien, ce n'est souvent presque rien. C'est un néant que notre imagination grossit en montagne : un autre tour d'imagination nous le fait découvrir sans peine.

Le cas de l'estime sociale montre aussi à quel point tout repose sur l'imagination en société. « Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être : nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître ». Un peu plus loin : « Nous serions de bon cœur poltrons pour en acquérir la réputation d'être vaillants » (*Ibid.*, fr. 653, p. 430). Autrement dit : nous accordons plus d'importance à notre image sociale qu'à ce que nous sommes, et bien que tenant à la fois à notre être imaginaire et à notre être véritable, il nous arrive d' « échanger souvent l'un pour l'autre » (*Ibid.*, p. 431), au point d'accepter d'être pleutres si cela nous fait paraître vaillants, quand la lâcheté nous fait estimer de nos concitoyens. Pascal ne se moque pas de la recherche de la gloire. Car, si elle est la « plus grande bassesse de l'homme », elle est aussi « la plus grande marque de son excellence » (*Ibid.*, fr. 707, p. 507). Il est normal que nous tenions à elle, puisque nous sommes avant tout et surtout ce que les autres perçoivent de nous, que nous avons les qualités qu'ils nous attribuent, ou bien celles que nous aimons leur présenter pour leur faire croire que nous les possédons. Le problème est que les critères de jugement restent des fantaisies, si bien que plaire est difficile (*Ibid.*, fr. 653, p. 430) :

En sachant la passion dominante de chacun, on est sûr de lui plaire. Et néanmoins chacun a ses fantaisies contraires à son propre bien dans l'idée même qu'il a du bien. Et c'est une bizarrerie qui met hors de gamme.

La gloire est passionnante parce qu'incertaine : elle accapare l'homme tout entier. Elle est un jeu de l'imaginaire sans règles, sans boussole, dans lequel rien n'est sûr et certain ; un labyrinthe dans lequel on peut errer toute sa vie, et dans lequel il est aisé de se perdre.

L'imagination a donc bien un statut transcendantal chez Pascal, puisqu'elle conditionne toutes nos facultés, à la fois comme puissance représentative et comme puissance de création. Il est bien question d'un imaginaire social qui forge une identité collective si on entend par là la forme d'un « nous social » ou bien encore la figure du peuple : l'imagination dispose de tout dans la société – dans les relations sociales entre citoyens, mais aussi entre le peuple et le prince, entre le peuple et les Grands. L'identité collective est forgée par les conventions établies, elle est tissée d'un imaginaire que la politique doit savoir prendre en charge. Elle est un imaginaire partagé, qui assure l'unité d'une société et son ordre. La présence d'un imaginaire social pascalien tient aussi à ce que chacun imagine ce qui lui est *donné d'imaginer*, et sur ce point c'est la politique qui essentiellement a un pouvoir causal, parce que c'est elle qui a le pouvoir de déterminer la vie en société. Chacun imagine ce qui lui est donné d'imaginer selon le tour d'imagination d'une fantaisie qui décide des conventions à suivre. Le peuple imagine ce qui lui est donné d'imaginer en justice, en médecine, etc. S'il y a assurément autant d'imaginaires sociaux qu'il y a de pays – puisque les conventions, à chaque fois, changent - il y a assurément, également, des imaginaires sociaux au sein d'une même société, et ce parce que plusieurs degrés de compréhension de l'ordre social instauré existent. Il y a le peuple, les demi-habiles, les habiles, les dévots et les chrétiens parfaits. L'imagination comme fantaisie prouve aussi qu'un imaginaire collectif peut exister pour Pascal, quand l'imaginaire social est déterminé par des conventions collectives. Cet imaginaire collectif n'a pas le sens politique d'une puissance de contestation de l'ordre social dont Pascal ne veut pas. Mais il traduit également une disposition du peuple à l'imaginaire dont il nous reste à parler.

Troisième point : l'imaginaire social, pour garantir l'ordre, doit savoir se faire l'écho d'un imaginaire collectif compris comme une disposition du peuple à l'illusion, dont le roi ne doit pas abuser. L'interdiction de l'abus tient à ce que le roi n'a pas le droit de rendre l'ordre social plus injuste qu'il l'est, et Pascal non seulement l'invite à être un bon « roi de concupiscence » en comprenant qu'il n'est qu'un roi de concupiscence au service de ses sujets - au lieu de vouloir les « dominer par la force » ou de « les traiter avec dureté » (B. Pascal, 2000, p. 199) – mais à être un roi de charité. Le roi doit se prendre pour ce qu'il est, et ne faire que ce que sa fonction exige après l'avoir bien comprise. C'est en ce sens qu'il doit éviter également de s'abuser lui-même de son statut, comme il lui arrive très souvent de l'être sous l'effet de son pouvoir,

lorsqu'il croit que sa grandeur d'établissement est nécessairement le signe d'une grandeur naturelle, alors que les deux sont distinctes et peuvent tout au plus s'ajouter.

Celui qui veut gouverner un « monde »²¹ - une société, un pays – doit comprendre que ce monde ne peut avoir pour fondement ni la liberté d'expression - car des « caprices » de chacun (B. Pascal, 2018, fr. 94, p. 80) ne peut naître qu'une confusion ou cacophonie d'opinions - ni la justice (faute d'être véritable), mais uniquement des conventions que le poids de la coutume, avec le temps, fait paraître légitimes. La loi n'a d'autre fondement que son établissement, si bien que constater combien les hommes la respectent n'est autre que « contempler les prodiges de l'imagination humaine » (*Ibid.*, p. 83). Et Pascal poursuit (*Ibid.*, p. 84-85) :

C'est pourquoi le plus sage des législateurs disait que pour le bien des hommes il faut souvent les piper. [...] Il ne faut pas qu'il [le peuple] sente la vérité de l'usurpation. Elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable. Il faut la faire regarder comme authentique, éternelle et en cacher le commencement si on veut qu'elle ne prenne bientôt fin.

Tout monde social a donc pour fondement l'imagination, et l'imagination comme création continuée : fantaisie au début, puis fantaisie cachée sous l'effet de l'illusion. S'il faut piper les hommes, c'est parce qu'ils sont sujets à la piperie. Non pas qu'ils *désirent* être pipés, mais parce qu'ils sont disposés à l'être, et qu'il est nécessaire qu'ils le soient quand le maintien de l'ordre social l'impose. Ce n'est pas un désir de leur part, mais une nécessité qui s'impose à la politique. C'est ainsi que les Grands, qui doivent avoir conscience du caractère arbitraire de leur grandeur d'établissement, sont tenus de respecter la croyance populaire qu'ils sont « au-dessus du commun des hommes » (B. Pascal, 2000, p. 196). Le peuple qui les admire « ne connaît pas peut-être [le] secret », mais ce secret doit être maintenu (*Ibid.*, p. 196) :

Le peuple qui vous admire ne connaît pas peut-être ce secret. Il croit que la noblesse est une grandeur réelle, et il considère presque les Grands comme étant d'une autre nature que les autres. Ne leur découvrez pas cette erreur, si vous voulez, mais n'abusez pas de cette élévation avec insolence, et surtout ne vous méconnaissez pas vous-même, en croyant que votre être a quelque chose de plus élevé que celui des autres.²²

²¹ « Sur quoi la fondera-t-il [l'homme], l'économie du monde qu'il veut gouverner ? » (PASCAL Blaise, 2018, *Ibid.*, fr. 94 p. 80).

²² Le « peut-être » et le « si vous voulez » sont intéressants. Le premier tient à ce que le peuple peut en effet découvrir que la grandeur d'établissement est purement conventionnelle. Le second laisse entendre que le prince pourrait le lui révéler. Mais on voit mal comment cette dernière possibilité serait envisageable - puisque l'ordre social repose sur ce secret, et que Pascal est conservateur – sauf peut-être à titre exceptionnel (par exemple si on suppose que la nécessité impose de révéler un tel secret pour le maintien de cet ordre). Le « si vous voulez » a surtout ici le sens d'une concession conditionnée : que le prince continue de tromper son peuple, comme il aime le faire, mais à condition de ne pas en abuser et d'en être abusé soi-même.

Le peuple ne désire pas être pipé parce que le peuple l'est déjà, et le peuple l'est déjà par le déjà-là institué de la hiérarchie sociale. La piperie en question n'est qu'une disposition actualisée qui doit être prolongée uniquement à des fins politiques. Et c'est là la différence avec la logique existentielle du divertissement pour laquelle il est possible de parler d'un désir inconscient d'être pipé – de se piper soi-même ou bien de l'être par quelqu'un d'autre. L'homme, en effet, éprouve le besoin de se divertir, y compris le roi qui ne peut être satisfait de sa condition de roi, car aucun homme ne peut supporter sa condition « faible et mortelle » (B. Pascal, 2018, fr. 168, p. 122). L'homme a besoin d'être en chasse, et dans les chasses qu'il fait, l'homme aime mieux la « chasse que la prise » (*Ibid.*, p. 122). Le bonheur n'est pas « d'avoir l'argent qu'on peut gagner au jeu ou dans le lièvre qu'on court, on n'en voudrait pas s'il était offert » (*Ibid.*, p. 122). Le divertissement n'est « qu'une occupation violente et impétueuse » (*Ibid.*, p. 123) par laquelle on évite de penser à soi pour oublier la mort et les maladies qui nous guettent. Mais les hommes sont incapables de reconnaître qu'ils se divertissent uniquement pour se divertir. S'ils aiment mieux la chasse que la prise, ils n'en ont pas conscience, ou s'ils en ont conscience, ils ne peuvent pleinement l'admettre, parce qu'ils « ne se connaissent pas eux-mêmes » (*Ibid.*, p. 123). Et c'est là que l'imagination intervient (*Ibid.*, p. 125) :

Faites-le [l'homme] donc jouer pour rien, il ne s'y échauffera pas et s'y ennuiera. Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il recherche, un amusement languissant et sans passion l'ennuiera, il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pipe lui-même en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un objet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte pour l'objet qu'il s'est formé, comme les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé.

Les hommes ne s'évertueraient pas à courir après des biens s'ils n'avaient pas l'illusion que les biens, une fois acquis, leur permettraient réellement d'être satisfaits. La piperie ici part de l'homme et de sa nature, au lieu d'être un effet de l'ordre social institué. L'homme ne peut se piper lui-même que parce qu'il désire l'être pour se divertir. Il ne veut pas voir qu'il se pipe ou qu'on le pipe, parce qu'il désire inconsciemment l'être. La piperie, ici, obéit à un instinct, tandis qu'elle est un effet du social à l'avantage du pouvoir en politique. Dans le premier cas, l'illusion doit être entretenue pour le bien de l'homme, dans le second pour le bien de l'ordre, parce que l'ordre prime sur le bien de chacun. Dans le premier cas, la désillusion rendrait la vie insupportable, dans la seconde elle pousserait à la révolte dans l'espoir d'une vie plus heureuse par une société plus juste. Le peuple est très vite sujet à la révolte dès qu'on lui montre que les lois ou le pouvoir établi ont quelque chose d'injuste, ce qui est toujours vrai, puisque le pouvoir

à l'origine est arbitraire, et qu'aucune justice humaine n'est véritablement juste²³. Mais la révolte, aussi justifiée soit-elle, est « un jeu sûr pour tout perdre » (*Ibid.*, fr. 94, p. 84) qui profite aux Grands²⁴.

Dernier point : il y a, bien évidemment, des aspects de l'imaginaire social pascalien qui peuvent paraître contestables et étrangers à notre époque. En premier lieu, il y a son conservatisme politique, qui confisque la puissance contestatrice de l'imaginaire collectif. Certes, le siècle de Pascal n'est pas encore celui de l'avènement d'un espace public de contestabilité, mais Pascal le refuse de toute manière par principe. Or ce n'est pas parce qu'aucune loi n'est véritablement juste que tout ordre social doit être maintenu. Ce qui nous éloigne de Pascal est ainsi – second point - l'avènement de la démocratie : si la justice, en pratique, n'est parfois que la force déguisée en droit, le Président est désormais légitimé par les urnes et élu par le peuple. Il est choisi – certes, par défaut – mais tout de même choisi, avec pour les citoyens la possibilité de demander des comptes à l'État, et de contester l'ordre social établi s'ils le jugent nécessaire. La politique, troisièmement, est essentiellement celle qui détermine l'imaginaire social chez Pascal. Nous sommes encore à une époque où, pour reprendre Claude Lefort, le pouvoir, le droit et le savoir ne sont pas désintriqués, étant entre les mains du souverain²⁵. Enfin, on voit mal comment l'art de la politique pourrait consister aujourd'hui à entretenir le secret que les Grands ne sont pas d'une autre nature que le peuple, puisque le peuple n'a plus cette croyance. Pour toutes ces raisons, nous avons sans nul doute changé en grande partie d'imaginaire social, et ce parce que tout imaginaire social est historiquement déterminé.

Soit. Mais cela ne change pas tout, et cela permet aussi d'éclairer par contraste notre temps. Insistons sur la politique pour terminer notre propos : quand bien même nous avons changé depuis de régime, et bien que l'on ait de justes raisons de douter de l'existence d'une

²³ Le peuple « est sujet à se révolter dès qu'on lui montre qu'elles ne valent rien, ce qui se peut faire voir de toutes en les regardant d'un certain côté » (*Ibid.*, fr. 454, p. 319).

²⁴ « Cependant le peuple prête aisément l'oreille à ces discours. Ils secouent le joug dès qu'ils le reconnaissent, et les Grands en profitent à sa ruine et à celle des curieux examinateurs des coutumes reçues » (*Ibid.*, fr. 94, p. 84). La justification du conservatisme de Pascal s'explique à la fois par la crainte de la guerre civile et par l'impossibilité d'établir des lois justes. « La coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume » : c'est en toute connaissance de cette vérité qu'il faudrait respecter les lois, sachant « que nous n'y connaissons rien et qu'ainsi il faut seulement suivre les reçues » (*Ibid.*, fr. 454, p. 318). « Mais le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine », prenant l'antiquité des lois « comme une preuve de leur vérité (et non de leur seule autorité, sans vérité) » (*Ibid.*, p. 318-319).

²⁵ Voir LEFORT Claude, 2007, *Le temps présent, Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, p. 417.

« nature humaine » - l'homme n'étant pas le même depuis toujours - ce que dit Pascal est toujours d'actualité quand il affirme que les relations sociales sont des relations de pouvoir et de domination. « Car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer, et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant » (*Ibid.*, fr. 668, p. 443). À ce sujet, Pascal dit l'essentiel : que l'exercice du pouvoir, en politique, est une quête continue de légitimation pour combler le risque perpétuel d'un déficit de légitimité, et que pour ce faire, les gouvernants doivent savoir gagner la bataille de l'opinion en se servant de la puissance de l'imagination. Bien des choses varient dans l'imaginaire social et dans la manière dont il détermine un peuple ou une identité collective. Mais ce qui ne change pas, c'est la puissance de l'imagination sur l'homme, parce qu'il en est pétri. Il y a toujours des cordes d'imagination qui nous attachent les uns aux autres par lesquelles se forme un nous social imaginaire. Et gagner la bataille de l'opinion suppose de savoir prendre en compte la propension de l'homme au faux, aux préjugés, aux croyances les plus irrationnelles, aux affects et à la déraison.

Le problème auquel est confrontée la politique aujourd'hui est qu'elle n'est plus la seule – ou encore moins la seule qu'autrefois – à déterminer le commun, ce qui aggrave la question de sa légitimation, souffrant d'un manque de légitimité en raison de son impuissance actuelle. Et c'est peut-être dans son discrédit actuel, lié à la multiplication des causalités déterminantes qui façonnent notre commun, que réside la grande différence entre notre époque et celle de Pascal. Quelle est encore aujourd'hui l'autorité de la politique dans un pays comme la France où elle est fortement discréditée, ce qui n'empêche pas le gouvernement actuel de faire preuve d'autoritarisme, précisément en ce qu'il souffre d'un manque d'autorité ? La difficulté n'est pas de continuer de faire croire au peuple que la justice est véritable, ou que les Grands sont d'une autre nature que lui – aujourd'hui, le peuple ne sait que trop bien que les lois sont conventionnelles, et que les Grands sont de même nature que lui - mais de lui faire croire que le pouvoir établi peut avoir sa légitimité, quand bien même tout n'est que conventionnel ou fantaisie, et que parmi les Grands tous ne sont pas corrompus. Le problème de l'homme, plus particulièrement de l'homme ordinaire, qui fait partie du peuple pour reprendre Pascal, est qu'il a très vite tendance à généraliser : parce qu'un remède a pu être efficace, alors tous les remèdes peuvent l'être, d'où la croyance invraisemblable accordée à des charlatans ou à des imposteurs. L'établissement du vrai, paradoxalement, favorise la croyance en des choses fausses. « Car le peuple raisonne ordinairement ainsi : une chose est possible, donc elle est » (*Ibid.*, fr. 615, p. 399).

Si le vrai favorise le faux, alors le vrai est noyé dans le faux et perd de son autorité. Il est évidemment vrai que des hommes politiques ont été et sont corrompus, et les citoyens, à bon

droit, peuvent se sentir lassés des trahisons ou des fausses promesses. Mais si l'effectif transforme le possible en réalité, alors ce qui est tout aussi vrai – que des hommes politiques font vertueusement leur travail – n'est plus audible. Le problème, aujourd'hui, est que les citoyens sont désenchantés. Le « peuple », désormais, est un peuple demi-habile à outrance : très vite porté à contester, très vite porté à renverser. La politique est discréditée aujourd'hui en ce qu'elle n'a plus rien d'imaginaire : plus rien, pour la plupart d'entre nous, qui pourrait nous enchanter, nous séduire, nous illusionner, ce qui n'empêche pas le peuple, qui crie à la manipulation et exige la vérité, rien que la vérité – la vérité toute nue, la « transparence » - de continuer d'être manipulé. La politique ne pipe plus grand-monde, et c'est bien là le problème, parce qu'il ne saurait y avoir de politique sans piperie, sans illusion, à condition d'être au service du bien commun. Voilà la leçon pascalienne, quand bien même on peut être en désaccord total avec son conservatisme politique.

Conclusion

Nous sommes passés dans cet article d'une considération générale de l'imaginaire social en lien avec l'identité collective, à une étude de l'imaginaire social pascalien plus axée sur le lien entre l'identité collective et la politique. De ces analyses, il ressort, avec force, que l'identité collective est tout entière pétrie d'imaginaire, avec tout ce que cela implique en termes de déraison. Si ce sont avant tout des représentations qui lient les individus entre eux, si l'imagination conditionne toutes nos facultés, alors il faut accorder à l'irrationnel toute la place qui est la sienne dans la construction d'une identité collective. Il ne s'agit pas de dire que tout est irrationnel, mais que l'on ne saurait nier la puissance de ce dernier. L'imaginaire social est le grand pouvoir : le pouvoir de déterminer ce qui lie les individus entre eux, dans une société, et qui façonne leur commun. La déconfiture de la politique profite aujourd'hui à toutes les autres logiques causales pour nous enchanter ailleurs, d'une autre manière, dans notre quotidien. Elles en font leurs choux gras.

L'économie, la finance, la mondialisation, internet, le téléphone portable, les réseaux sociaux, la publicité, le sport, les *mass media*, la société de consommation : tous déterminent fortement nos imaginaires, nos identités et notre identité collective. On peut minimiser ces déterminismes, en ne se disant pas dupes des normes qu'ils véhiculent et cherchent à nous imposer. Mais il est surtout certain que l'on ignore à quel point tout cela nous détermine et nous manipule, parce que notre imaginaire est toujours façonné par ce qui nous est donné d'imaginer. Le désenchantement de la politique laisse place à de nouveaux enchantements et envoûtements,

et on ne voit pas pour quelles raisons il faudrait s'en réjouir. Il produit de la cécité, et par là de la servitude, quand les citoyens ne veulent plus entendre parler de politique là où précisément il est question de politique : l'autonomisation ou l'hégémonie de l'économie et de la finance, aujourd'hui, c'est aussi une certaine forme de politique, qui a ses adeptes et son pouvoir de séduction et d'illusion, à l'avantage des Grands. Aussi, puisque nous sommes déterminés, de tout bord et sous tous les angles, il serait préférable de souhaiter l'être bien, et pour cela réenchanter notre imaginaire collectif politique par la conviction que tout doit tenir encore, autant que possible, à ce que nous, citoyens, souhaitons faire de notre société et de notre avenir.

Bibliographie

- ANDERSON Benedict, 1996, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et les essors du nationalisme*, Paris, La Découverte
- BACZKO Bronislaw, 1984, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot
- CASTORIADIS Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil
- CORBIN Alain, 1982, *Le Miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier
- DURKHEIM Émile, 2017, *De la division du travail social*, Paris, PUF
- HABERMAS Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot
- HABERMAS Jürgen, *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, 1998, Paris, Fayard
- HUME David, 2001, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, GF-Flammarion
- LA BOÉTIE Étienne, 2016, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF-Flammarion
- LEFORT Claude, 2007, *Le temps présent, Écrits 1945-2005*, Paris, Belin
- MALEBRANCHE Nicolas, 1992, *Œuvres II*, Paris, Gallimard
- PASCAL Blaise, 2000, *Œuvres complètes II*, Paris, Gallimard
- PASCAL Blaise, 2018, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, texte établi par Philippe Sellier, p. 98
- RICOEUR Paul, 1986, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, Paris, Seuil
- RICOEUR Paul, 1997, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil
- RICOEUR Paul, 2016, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève, Labor et Fides
- TAYLOR Charles, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Public Planet Books