



**HAL**  
open science

## Une “ science nouvelle ” pour ranimer le politique

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Une “ science nouvelle ” pour ranimer le politique. Conjard, A., Gros, S., Gwiadziński, L., Martin-Juchat, F., Ménissier T. L'atelier de l'imaginaire. Jouer l'action collective, Editions Elya, p. 141-166, 2015, 9791091336062. hal-01341724

**HAL Id: hal-01341724**

**<https://hal.science/hal-01341724>**

Submitted on 30 Nov 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## *Une « science nouvelle » pour ranimer le politique*

Thierry Ménissier

Université de Grenoble Alpes

Equipe de recherches *Philosophie, Pratiques & Langages* (EA 3699)

Texte paru in Conjard, A., Gros, S., Gwiadzinski, L., Martin-Juchat, F., Ménissier T.,  
*L'atelier de l'imaginaire. Jouer l'action collective*, Grenoble, Editions Elya, 2015, p. 141-166

« Forcée à fonctionner dans un cadre strict, l'imagination tourne à plein régime, et produit ainsi ses idées les plus riches. Sans aucune contrainte, le travail risque de s'éparpiller. »

T.S. Eliot

Le point de vue que je vais développer dans ce texte n'engage que moi ; si je prends le risque d'employer une formule aussi convenue, c'est parce je veux d'emblée signaler que ce point de vue n'est ni le seul ni le plus autorisé qui soit sur l'expérience collective vécue grâce à l'atelier de l'imaginaire. Ainsi qu'on le verra plus bas, respecter cet élément de pluralité est important, tant pour la validité de l'expérience que concernant les difficultés intrinsèques qu'elle a rencontrées ou suscitées, notamment à propos de l'écart entre l'intention des inventeurs-promoteurs de cette expérience et le résultat vécu par les participants dans la variété de leur situation existentielle comme de leur condition sociologique.

Mon intérêt pour l'expérience de l'atelier de l'imaginaire trouve son origine dans l'hypothèse que les concepts fondamentaux qui structurent notre pensée sont hérités de conditions (historiques, sociales, politiques et civilisationnelles) qui rendent leur transformation difficile. Pour un philosophe, il peut sembler paradoxal de motiver un intérêt pour l'imaginaire par la mention d'une recherche portant sur l'origine des concepts, tant, dans la perspective rationaliste dominant la tradition occidentale, ceux-ci ont été valorisés par rapport à celui-là, supposé inconséquent et instable, producteur de représentations molles ou folles. Mais qu'est-ce que l'imaginaire ? Peu exploré, il demeure encore largement mystérieux dans ses fonctionnements et une définition univoque apparaît très difficile à produire [Wunenburger, 2006]. Dans ce texte, je vais le considérer comme une faculté mentale et corporelle productrice de ce qui n'existe pas encore ou pas vraiment, ou de ce qui n'existera

pas nécessairement. Il passe à ce titre pour une faculté facilement trompeuse, de surcroît réputée susceptible de servir à tromper ; il apparaît donc peu fréquentable pour la philosophie, souvent prompte à se considérer elle-même comme garante des valeurs fondatrices (le vrai, le juste, le bien). Dans un premier moment, en élucidant ce paradoxe, je vais expliquer dans quel esprit j'ai contribué à inventer l'atelier de l'imaginaire ; je m'arrêterai ensuite sur la méthode pédagogique qu'il induit ; enfin, je propose de réfléchir à ce qui m'apparaît comme la dimension politique de l'expérience de l'atelier.

### *Obsolescence des concepts hérités et verrouillage par des systèmes d'images associés*

En ce qui me concerne, l'invention de l'atelier de l'imaginaire fut motivée par le sentiment que les concepts fondamentaux – j'entends par concepts les schèmes de pensée produits par la pensée réflexive lorsqu'elle interroge la manière dont l'homme agit – atteignent aujourd'hui certaines limites critiques face à des transitions en cours ou à venir. Ma démarche initiale fut donc sous-tendue par une forme d'inquiétude quant au retard de la pensée réflexive sur son temps, tout en reconnaissant que cette situation a peut-être quelque chose de normal : dans l'histoire des idées, l'invention d'un concept représente en effet une chose très rare, et lorsque nous en utilisons, pour la plupart d'entre nous, que nous soyons philosophes ou non, notre activité de pensée s'effectue souvent grâce à des concepts hérités. Parfois très ancien, un tel héritage constitue un legs d'autant plus embarrassant qu'il est invisible. Comme nous naissons à la pensée par le biais de la culture, il fait office de cadre obligé pour des apprentissages intellectuels lourds et profonds, dont il convient de se demander si et comment on peut s'en débarrasser totalement. Son influence implique que nous pensons avec les catégories du passé, forgées dans des conditions qui, dans certains cas, n'existent plus ou presque plus. Fatalité qui s'attache au fait de penser dans les concepts de la tradition, parfois même tout se passe comme si la lumière qui éclaire notre présent venait d'une étoile morte. Personne n'invente au moment où il en a besoin les concepts qui lui permettent de penser et d'agir, personne ne se situe spontanément en dehors de ce faisceau trompeur. Celui qui pense avec de « vieux concepts », ne risque-t-il pas d'apercevoir des réalités qui n'existent plus ? Pour autant, est-ce que changer de concepts permet de produire du changement ?

Aspirant à saisir « la vérité effective de la chose » [Machiavel 2007 : chap. XV], et sans même statuer sur la validité intrinsèque des transitions et mutations contemporaines qu'on annonce ici ou là, ma recherche s'ancre dans l'observation des conditions favorables (ou

défavorables) au changement des concepts ou dans les concepts. Ce qui induit une attitude d'ouverture aux transformations de la réalité, une attention portée à l'appréhension de ses nuances et des possibles dont elle est porteuse, et un effort en direction de la création des catégories souples et précises qu'elle appelle – c'est ainsi que je conçois une recherche de philosophie qui interroge l'innovation, notion-clé de l'idéologie contemporaine dont la diffusion massive dans les sphères de l'action industrielle, entrepreneuriale et managériale, et désormais politique et institutionnelle recouvre un considérable vide épistémologique, dans un contraste qui donne le vertige [Ménissier 2011 b].

En fonction d'un tel état d'esprit, l'étude des imaginaires associés aux représentations mentales dominant une époque s'avère pour moi très intéressant. L'image me semblait en effet, avant l'atelier de l'imaginaire, constituer un relai fondamental entre le concept et l'action, l'usage ou plus généralement la réalité perçue. Ainsi, Bachelard, un des seuls philosophes de la tradition rationaliste ayant pris l'imaginaire au sérieux, a entrepris d'établir comment des images incorporées à des objets accompagnent toujours la connaissance (même celle qui s'estime la plus objective, à savoir la connaissance scientifique), et se lie à elle lorsqu'elle se tourne vers la réalité, à tel point qu'une « psychanalyse de la connaissance objective » apparaît nécessaire [Bachelard 1975]. En suivant Bachelard, l'hypothèse est que, si l'on veut comprendre pourquoi des concepts potentiellement obsolètes sont en mesure de continuer à structurer le jugement, il convient de déterminer quelles images, associées en systèmes cohérents et liés aux objets du monde, leur permettent d'adhérer à une réalité qui n'est plus celle pour la compréhension de laquelle ils ont été inventés. La connaissance de ces systèmes d'images semble également utile si l'on veut se mettre en situation de créer des concepts nouveaux et adaptés à notre époque, notamment dans les situations originales et émergentes proposées par celle-ci.

Plus précisément, à l'issue d'une enquête sur l'obsolescence possible du modèle politique de la République [Ménissier, 2011 a], c'est une réflexion sur le concept de liberté comme source de la mobilité qui a entraîné la prise de conscience du fait qu'aujourd'hui le concept du libre-arbitre individuel conditionne encore largement les pratiques usuelles de consommation et de choix d'une solution de mobilité. Cependant, ce concept forgé aux débuts de la modernité (au XVII<sup>ème</sup> siècle par des auteurs tels que Descartes et Locke) est de très longue date jugé obsolète par la philosophie savante ; et il ne correspond pas aux conditions d'une mobilité contemporaine, politiquement responsable, soucieuse de l'environnement et du coût énergétique des déplacements. Coincé par les structures industrielles du monde ancien, le capitalisme se montre bien en peine de dépasser une notion aussi obsolète, d'autant plus qu'il

profite encore largement des effets de la représentation « bourgeoise » de la liberté entendue comme faculté perçue comme naturelle et inhérente, pour un individu, de choix absolu de ses préférences – pour autant qu’il accepte de se soumettre au cadre social défini par le système. C’est pourquoi j’en suis venu à concevoir que ce sont initialement les images associées à une acceptation ancienne, héritée et périmée de l’aspiration à la liberté qui permettent à cette représentation mentale de perdurer et de jouer le rôle important qu’elle joue dans nos pratiques en tant qu’usagers des transports et consommateurs de solution de mobilité.

En d’autres termes, les cadres conceptuels et les imaginaires associés verrouillent littéralement la perception des possibles qui permettraient à des solutions politiques et productives alternatives de prendre consistance et de s’établir de manière durable. Comment modifier et transformer les systèmes d’images et de concepts qui nous tournent vers des modes de pensée et d’action issus d’un autre temps ? Si l’on en juge tant par les innombrables productions de la publicité que par les certitudes (et les prodigieux résultats) du marketing, les systèmes d’images semblent aujourd’hui plutôt pléthoriques que rares. Mais le régime contemporain qui domine la production des images, dans la société de consommation, voit le triomphe de l’individualisme utilitariste. Centré sur la faculté à produire des choix de consommation visant la jouissance privée, il favorise les systèmes d’images dépolitisés ou dépolitisants, et privilégie les affects primaires de répulsion et de satisfaction, dans lesquels est maintenue la fiction du consommateur comme calculateur rationnel parfaitement maître de ses passions. Des systèmes d’images pléthoriques, mais pauvres dans leur ressort même. Tel est le cadre de notre « misère symbolique » [Stiegler, 2013]. Remarquables à ce titre sont les publicités qui s’attachent encore aujourd’hui à la mobilité automobile : bien qu’elles renvoient à un phénomène collectif massif par son ampleur et majeur par son importance, y sont systématiquement stimulés le goût pour la vitesse, une esthétique de la puissance, l’attention à la sécurité personnelle, à savoir autant d’affects individualisés, au détriment d’émotions davantage collectives. Les seuls collectifs réellement impliqués dans la communication marchande autour de la mobilité sont la famille, le clan ou la tribu, c’est-à-dire les structures élémentaires de la société. Significativement, ni l’automobile ni, plus généralement, la mobilité ne sont jamais présentées comme des réalités présentant un fort sens politique alors qu’elles ont toujours été telles depuis le début de la Révolution industrielle et qu’aujourd’hui, dans le contexte de nos transitions annoncées, plus que jamais il conviendrait d’en prendre conscience. Du moins, l’invention de nouvelles mobilités semble conditionnée à une telle prise de conscience, que rendent très difficiles nos imaginaires installés et sans cesse réitérés par les structures de production et de diffusion des instruments de mobilité.

Par conséquent, comment aujourd'hui « déverrouiller » le concept de libre mobilité, alors qu'il demeure associé à des images issues de la société de consommation des années 1960, c'est-à-dire basé sur une fiction qui, si elle apparaît encore attirante pour le consommateur, est largement obsolète sur le plan politique, victime d'essoufflement chronique sur le plan économique, et totalement dépassée sur le plan environnemental ? Comment faire advenir une catégorie (à la fois descriptive, critique et pourvoyeuse de sens pour l'action) moins illusoire et aliénante que la fiction d'un libre-arbitre, d'abord philosophiquement forgée dans la première modernité et ensuite adossée à des systèmes d'images inféodés à l'économie marchande ? Comment créer des concepts efficaces et ouverts à ces possibles que la réalité, grâce à des pratiques inventives et à des technologies émergentes, entrouvre ?

L'atelier de l'imaginaire m'a semblé de nature à permettre un tel travail de renouvellement ; une contribution pratique au travail philosophique dont a besoin notre époque pour ne pas être victime de son passé tandis qu'elle doit aujourd'hui s'inventer un avenir.

### *Une expérience collective déconcertante favorisant une « science nouvelle »*

En tant qu'expérience pédagogique collective vécue pendant trois années universitaires par un ensemble d'étudiants, d'enseignants-chercheurs, de responsables de structures culturelles et associatives et de citoyens, qu'a apporté l'atelier de l'imaginaire ? Le point qu'il me semble important de relever en premier lieu concerne les vertus de la remise en question : sur les trois thématiques successivement examinées, à l'hypothèse du caractère figé et sclérosant des imaginaires installés (tant du point de vue intellectuel qu'émotionnel), nous avons répondu en apportant du jeu entre les systèmes d'images installés ou entre leurs images constitutives. Ce qui revenait à s'exposer à un certain vide, dans la mesure où les participants, plus ou moins préparés à une telle découverte, prenaient le risque de constater et d'éprouver la vacuité des systèmes d'images pour eux familiers ou implicites. Chemin faisant, plutôt que d'une théorie, nous nous sommes dotés d'une pratique et d'une pédagogie de l'imaginaire. Il ne s'agissait pas de théoriser – car la *théôria* implique toujours la position de surplomb de celui qui contemple les choses de haut ou de loin – mais de se doter d'une expérience collective, et par-là de tester la capacité de (se) transformer et créer par l'engagement dans la production de « protocoles » partagés.

Ces protocoles, dans mon esprit, ne reposent pas sur le langage ordinaire, analytique et surplombant, de la compréhension du monde – et là est leur intérêt ; ils proposent un autre

langage, en imposant une double contrainte : ne pas employer le langage ordinaire, ne pas endosser une posture analytique et surplombante. Notre espoir que de cette double contrainte naîtront des formes d'expression originales capables de saisir des nuances de la réalité encore peu dessinées. Une démarche comme la nôtre évoque, sur le plan de la philosophie de la cognition, les principes de la pédagogie pragmatiste telle que John Dewey en avait envisagé les cadres dans une démarche fondamentalement politique : c'est en refusant de se vouer à « la quête de la certitude », et en dénonçant le besoin psychologique de réassurance qui guide ordinairement cette quête (aspiration d'ailleurs vaine car sans fin possible), que l'on peut tout à la fois opérer une salutaire critique de la philosophie qui ranime cette dernière par l'exercice et doter les citoyens de moyens de savoir et d'action leur offrant une liberté plus effective [Dewey 2014].

C'est donc à travers ce qui apparaît d'abord comme un décalage linguistique et ensuite comme une inversion du rapport pédagogique traditionnel entre la pensée et l'action que l'atelier de l'imaginaire a mis les participants en situation d'imaginer des possibles (mais on verra plus bas que cette dimension n'épuise pas leur intérêt). A la crainte engendrée par la rencontre possible de la vacuité des systèmes d'images installés s'ajoutait donc l'inquiétude de ne pas savoir a priori sur quelles ressources compter. Sous l'injonction de ne pas employer le langage ordinaire et d'expérimenter plutôt que d'analyser, le corps est libéré des postures habituelles et rassurantes que délivrent les usages convenus, alors que la tâche à réaliser est d'inventer des formes originales de rendus afin de révéler sur le mode de la « performance » des imaginaires encore labiles. Enfin (et en conséquence des points précédents), dernière source possible de peur, l'épreuve de la dimension collective de l'expérience impliquait que, dans la génération de nouvelles images, on risquait de ne plus savoir ce que signifient ni « singulier » ni « collectif ». En une époque d'apparente sur-individualisation mais également de contagions émotionnelles variées, il y avait là un réel risque de perte des points de repère personnels.

Mais pour tout cela même, ce qui s'est créé lors des trois éditions de l'atelier de l'imaginaire, c'est à la fois une forme de perplexité active face aux imaginaires qui régissent subtilement les représentations et les conduites dominantes dans la société, et une forme de réassurance individuelle par le biais de l'encapacitation collective.

De ce fait, l'expérience conduit à tirer certaines conséquences intéressantes du point de vue pédagogique : à l'encontre une tradition académique fondée sur la tendance à diffuser des contenus de manière verticale, du professeur vers l'étudiant, cela revient en effet à prôner les bienfaits de l'ignorance. De ce fait, l'atelier de l'imaginaire a conduit les participants à

stimuler des facultés cognitives très différentes de celles habituellement mises en jeu par les apprentissages universitaires, et il a provoqué une modification épistémologique fondamentale dont on peut trouver certains référents en observant qu'elle revient à donner raison à Vico contre Descartes. A la recherche d'une « science nouvelle » capable de comprendre dans un même schéma la pensée et l'action humaines, le philosophe napolitain avait proposé les éléments d'une nouvelle théorie de la connaissance, opposée au rationalisme cartésien dominant son époque et qu'il estimait sclérosant, ce qui le conduisit à l'appréhension de formes pédagogiques originales. Vico reconnaissait ainsi la valeur de l'intelligence produite par l'ignorance consciente d'elle-même (c'est-à-dire ne pas savoir qu'on sait). Et par-là il faisait droit à la dimension corporelle dans le processus de connaissance de la nature, spontanément à l'œuvre dans la création des formes poétiques :

Il est digne d'observation que, dans toutes les langues, la majeure partie des expressions relatives aux choses inanimées est constituée de métaphores tirées du corps humain et de ses parties, et des sens et des passions de l'homme. Ainsi « tête » pour cime ou commencement, « face » et dos » pour devant et derrière. [...] Tout cela est une conséquence de l'axiome que nous avons énoncé plus haut selon lequel « l'homme ignorant fait de lui-même la mesure de l'univers », puisque dans les exemples cités il a fait de lui-même un monde entier. De sorte que, si la métaphysique rationnelle enseigne que « *homo intelligendo fit omnia* » [*l'homme, en comprenant, devient toutes les choses*], cette métaphysique imaginative montre que « *homo non intelligendo fit omnia* » [*l'homme, en ne comprenant pas, devient toutes les choses*] ; et peut-être qu'il y a davantage de vérité dans la seconde affirmation que dans la première, car l'homme, lorsqu'il comprend, déploie son esprit et se saisit des choses, mais, lorsqu'il ne les comprend pas, il fait les choses à partir de lui-même, et, en se transformant en elles, il devient ces choses mêmes. » [Vico 2001, § 405, traduction légèrement modifiée].

Si elle n'est pas savante ni même rationnelle, la mentalité que Vico estimait « primitive » n'en est pas moins très stimulante pour définir un rapport inventif au réel. Certes, lorsque l'ignorance s'exprime, elle tend souvent à juger de l'inconnu à partir du connu (et la bêtise, qui est sa version extrémiste, réduit l'un par l'autre en usant de violence ou de mauvaise foi), mais l'élément de nouveauté qu'apporte le philosophe, c'est la considération, détectée dans le travail effectué par le langage poétique des Anciens, que ce tour d'esprit de l'ignorance consiste à introduire dans le jugement la mesure du corps. C'est par le biais de son corps que l'être primitif, intellectuellement grossier mais rendu hyper sensible par ses propres perceptions, saisit la réalité du monde qui l'entoure. Le langage poétique traduit cette activité issue de l'intelligence incarnée, d'ailleurs naturelle sous la culture apprise quoique,

précisément, oubliée sous le poids de cette dernière. Livré à lui-même dans un monde indifférent et potentiellement hostile, l'homme ignorant mais ouvert à ses propres sensations peut vivre dans le monde qui l'entoure en étant mis en mouvement par sa propre inquiétude. Pour lui il s'agit moins de comprendre que d'éprouver. Et par-là, écrit remarquablement Vico, *il devient les choses mêmes*. L'intelligence poétique du monde repose sur cette capacité à ressentir les situations qui se présentent au lieu de les interpréter par le biais d'un savoir préexistant. Par suite, l'imaginaire peut être défini comme la *faculté d'incarner les connaissances*, plutôt que comme celle de retrouver ou de proposer des images mentales. Ou du moins, il peut être caractérisé comme cela parce qu'il est d'abord ceci.

En conséquence de cette argumentation, *l'ignorance consciente d'elle-même apparaît comme un atout pour une intelligence des choses authentique car vécue et incarnée*. Ce qui est « nouveau » dans la science vichienne, au total, repose sur ce qui est le plus ancien en l'homme : la connexion entre l'ignorance native et les ressources poétiques de l'être corporel au monde. Disposition qui apparaît remarquable pour aujourd'hui, car souvent les formations académiques dispensent de savantes recettes supposées capables d'exonérer l'apprenant d'efforts d'invention. Les remarques anthropologiques de Vico stimulent la réflexion pédagogique, et elles font sens en vue d'une formation valable pour aujourd'hui incitant à rechercher des dispositifs capables de disposer les étudiants (futurs professionnels amenés à prendre des décisions et à engager leur collectivité) à être à la fois moins savants et plus sensibles, littéralement ignorants afin d'être mieux disposés à éprouver le contenu sensible des expériences vécues. Il est tout-à-fait significatif, à ce point de vue, que l'atelier de l'imaginaire ait vu le jour dans le cadre de l'IDEFI Investissements d'Avenir « Promising », appelant la communauté universitaire à « apprendre l'innovation autrement ». Tandis que la tradition académique impose des formes pédagogiques figées (notamment en ce qui concerne le rapport hiérarchique professeur/étudiant, l'évaluation des enseignements par notation et la place du corporel dans les processus d'apprentissage) et que la technocratie de l'innovation industrielle semble quant à elle focalisée sur la R&D et sur des modes très encadrés de créativité, le dispositif « Promising », lieu favorable à une salutaire vacuité, offrait une remarquable opportunité en termes d'expérimentation en vue d'une intelligence renouvelante dans le rapport au monde car capable de procéder du dénuement conscient de lui-même, sans enjeu de productivité dans les résultats. Ainsi entendues, les remarques de Vico font écho à l'atelier de l'imaginaire : c'est en effet dans les moments où ils durent lâcher prise par rapport à leurs connaissances les mieux installées que les participants à l'atelier, en imaginant collectivement les protocoles qui les impliquaient corporellement, *en faisant et en éprouvant*

*ensemble*, se mirent à engendrer des représentations originales pour concevoir l'imaginaire du circuit court, puis celui de la rencontre, enfin celui de l'innovation ordinaire, qui furent les trois objets successifs de nos recherches. Une expérience forte : l'ignorance assumée envers (et avec) autrui, alors qu'on se fait mutuellement confiance, engendre une attitude face au monde, fondée sur l'expérience corporelle, vécue comme très renouvelante par les participants s'imposant la contrainte d'inventer un langage commun. Comme un pas en direction d'un nouvel humanisme (c'est d'ailleurs en fonction d'un tel dessein que réfléchissait Vico), capable de rendre à l'homme sa propre surface sensible dans la constitution de son intelligence.

### ***Une méthode pour assumer la peur du vide et ranimer le politique***

L'atelier de l'imaginaire permet donc de soutenir le constat que l'événement ainsi vécu engendre une mémoire émotionnelle forte, et crée un référent pour une intelligence attentive aux ressources poétiques de la réalité. Il induit également la conviction que favoriser de tels événements constitue une tâche importante pour la pensée politique d'aujourd'hui. Mais sur quoi repose cette conviction ? La question posée est de savoir si et en quoi l'atelier de l'imaginaire représente, dans notre situation actuelle, quelque chose d'intéressant pour la politique.

Afin d'en décider et de saisir exactement dans quelle mesure cette expérimentation est pertinente sur ce plan, il convient d'opérer une distinction préalable, en différenciant *le* politique et *la* politique : si cette dernière renvoie à l'activité instituée dans les cadres de la démocratie représentative, le premier désigne les mouvements et moments collectifs capables de transformer l'histoire. Un courant de pensée notable à ce propos dans notre tradition intellectuelle a abouti à Claude Lefort dans sa tentative de penser « l'invention démocratique » [Lefort 1981] et à Cornélius Castoriadis, dont il faut rappeler la proposition d'une « institution imaginaire de la société » [Castoriadis 1975].

Restituée dans son contexte, la tentative de ces deux auteurs engageait d'une part un renversement de perspective vis-à-vis de ce qu'on peut nommer le « fondationnisme » en théorie politique, et de l'autre elle a voulu rompre avec le marxisme dominant alors la scène intellectuelle. Le représentant majeur de la manière « fondationnaliste » de penser la politique peut être identifié en la figure du philosophe anglais Thomas Hobbes [Hobbes 1971], elle consiste à supposer à la base de la socialité politique un acte rationnel et volontaire, l'engagement individuel dans le contrat. En d'autres termes, il s'agit de faire découler

l'ensemble des principes de la politique légitime d'une seule et unique fiction, celle de la promesse des individus rationnels participant à l'échange social, dans une dynamique argumentative dont on attend qu'elle engage le consentement de tous les citoyens. De surcroît, en privilégiant ce type d'opérations, le fondationnalisme a favorisé la démarche dite « procédurale », pour laquelle la vie politique se résume aux procédures juridiques discutées et mises en œuvre dans le champ institutionnel. Quant au marxisme que Lefort et Castoriadis ont voulu réfuter, c'est celui qui minimisait l'importance de l'activité politique dans les sociétés humaines au profit du rôle des forces productives. Ainsi que l'écrit Lefort, « Pour faire court, le problème politique a été largement refoulé sous l'effet du marxisme dans la mesure où celui-ci prétend trouver le fondement de la réalité sociale dans les seuls rapports de production » [Lefort 2007, p. 347]. C'est en vertu d'une telle critique que Lefort inscrit sa pensée dans le sillage de celle de Machiavel – le Machiavel républicain qui avait fait l'apologie des « tumulti » de l'ancienne Rome [Machiavel 2004 ; Lefort, 1972].

On peut estimer qu'en tant que proposition politique, l'atelier de l'imaginaire s'inscrit dans la continuité de la double rupture engagée par Lefort et Castoriadis. Prendre conscience, grâce à l'action collective, que des systèmes d'images structurent la réalité sociale du fait qu'ils orientent subtilement nos conduites, nos représentations mentales et jusqu'à nos émotions, et essayer de proposer des systèmes d'images originaux et alternatifs, cela revient en effet à affirmer le primat de l'imaginaire en politique. Cela implique d'une part qu'on remette en question la fiction fondationnaliste (s'il cimente l'institution, le consentement à l'Etat n'est pas ce qui fait qu'une collectivité est politiquement vivante), et que de ce fait on renverse le rapport entre la rationalité et l'émotion esthétique dans la production de la réalité commune ; et de l'autre qu'on fasse l'hypothèse que ce n'est pas l'activité productive qui à elle seule dote de sens la communauté humaine, mais des activités non directement ni essentiellement productives telles que la détection et la prise de conscience collectives, voire la cocréation d'images communes jouent ici un rôle fondamental. En suivant Castoriadis, œuvrer à l'appréhension des imaginaires conduit en quelque sorte à réinventer la consistance du réel :

L'imaginaire n'est pas image *de*. Il est création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de* « quelque chose ». Ce que nous appelons « réalité » et « rationalité » en sont des œuvres. [Castoriadis 1975, p. 8].

Révolutionnaire, la proposition de Castoriadis revient à inverser le primat entre d'un côté le réel et le rationnel, et de l'autre l'imaginaire : ce dernier ne découle pas du réel qui serait déjà-là, un réel que le rationnel décalquerait objectivement. Il n'est pas non plus une forme appauvrie et illusoire du réel ni une déformation du rationnel, mais c'est lui qui crée les conditions de possibilité de l'un et de l'autre. En d'autres termes, l'imaginaire produirait moins des leurre que de véritables schèmes d'appréhension de la réalité. Mais il consiste peut-être être seulement en la capacité de mettre en mouvement la réalité, ce qui est un moyen de la rendre vivable. Il me semble que les protocoles proposés par les participants aux trois sessions de l'atelier de l'imaginaire ont rendu ce service : par l'invention d'un langage commun différent du langage ordinaire, mais aussi grâce au mouvement engendré par leurs protocoles, les participants qui se sont imposé la contrainte de « performer » leur rendu ont entrepris de schématiser autrement – et de manière ludique – la réalité dans laquelle ils évoluent.

A cet égard, je veux insister sur le fait que notre situation historique d'aujourd'hui rend l'expérience de l'atelier de l'imaginaire non seulement intéressante mais importante du point de vue politique : la symbolisation politique traditionnelle est en pleine crise, puisque les symboles anciens hérités de l'Etat-nation, qui cristallisaient le système d'images rendant cohérente l'action politique, sont en voie d'épuisement, ou bien régulièrement ils s'exaspèrent vainement en poussées nationalistes, tandis que l'Union Européenne, cette lointaine héritière du fondationnalisme moderne, demeure désespérément technocratique plutôt que politique, et qu'elle a jusqu'ici échoué à proposer une alternative à l'Etat national qui serait crédible tant sur le plan émotionnel qu'imaginaire. Parce que le politique se nourrit des émotions et des images, si elle est vigoureuse sur le plan poétique, l'identité de l'Europe reste encore à faire naître sur ce plan [Duarte 2015]. Le seul imaginaire qui paraît encore en place est celui de droits de l'homme et du citoyen, il constitue même l'idéologie morale de référence de notre époque contemporaine, mais il est difficile de le considérer comme capable d'engager une action collective générale, en dépit de la promesse d'une Union Européenne défenseuse des droits de l'homme. En matière d'imaginaire politique, nous sommes aujourd'hui confrontés à un vide comme il y en a peu souvent dans l'histoire humaine, la perte d'adhérence des symboles nous met face au hiatus qui existe entre le passé et le présent, pour reprendre le concept employé par Hannah Arendt afin de qualifier la condition post-totalitaire [Arendt 1989 : préface]. Aujourd'hui, le diagnostic arendtien se trouve sans aucun doute aggravé par l'incapacité maintenant avérée du capitalisme à produire du sens politique commun, et notre situation peut légitimement apparaître dramatique. Le drame n'est pas que la béance entre la

tradition et l'avenir produise des effets fortement anxiogènes : comme l'écrit Arendt, elle renvoie de toutes façons à notre condition existentielle et les moments politiques fondateurs de la Modernité, poursuit-elle, sont précisément ceux où des collectifs humains l'ont assumé pour agir et pour réinventer le sens commun (c'est une telle logique qui s'est manifestée dans les Révolutions américaine et française, ou encore lors de l'insurrection de Budapest en 1956). A ce point de vue, il est tentant de suggérer, ainsi que le fait Peter Sloterdijk, que le projet de révolution mondiale promu de 1917 à 1989 par le communisme soviétique apparaît comme la dernière tentative d'ampleur destinée à fédérer les énergies émotionnelles dans le projet typiquement moderne d'une « banque mondiale de la colère » [Sloterdijk 2007]. Aujourd'hui, de manière finalement assez opportune, les imaginaires politiques défaits nous obligent à affronter notre propre angoisse face à la peur du vide et à nous engager dans le tourbillon de la création de nouveaux imaginaires. Cette œuvre de création est une tâche consubstantielle à la démocratie, qui ne vit que de sa propre « invention » permanente. Or, si la situation contemporaine peut apparaître dramatique, c'est que, refusant le malaise suscité à la fois par cette peur et par ce tourbillon, des pouvoirs traditionnels poussent à un violent repli sur des imaginaires archaïques et supposés indiscutables.

Signe de notre temps, tandis que l'Europe doit assumer l'entrée dans sa phase post-moderne (est post-moderne la conviction que la vie est à réinventer au-delà des idéaux modernes de la rationalité, de la science et de la technique [Lyotard 1979]), la mentalité pré-moderne se fait de nouveau menaçante envers les revendications de la liberté de créer, de désinstituer ou de profaner, et ce faisant de réinventer une existence au-delà des dogmes. L'attitude post-moderne consiste à assumer le vertige des possibles, de tous les possibles de l'existence – et là réside son angoissante difficulté. L'action terroriste en Europe de jeunes djihadistes élevés dans les principes des sociétés démocratiques et républicaines tout-à-coup « convertis » à une cause religieuse extrémiste relève d'un brutal déni de ces possibles. Le problème que pose l'imaginaire proposé par les religions monothéistes ne se situe pas dans la qualité intrinsèque de leur mythologie ; il tient au fait que, lorsque les pouvoirs de ces dernières ne sont pas contestés à la fois poétiquement et sur le plan du politique, elles tendent à enfermer dogmatiquement les fidèles dans un seul système d'interprétation, celui qu'elles ont décrété le bon. Point commun aux monothéismes, pour eux il est interdit de jouer avec les représentations imaginaires des symboles de la foi. Mais par cet interdit, ils tendent à déposséder la condition de nos contemporains d'une précieuse opportunité : la possibilité de faire l'hypothèse de la vacuité des imaginaires installés, hypothèse à la fois vivifiante pour la

liberté démocratique et, si on sait l'organiser et la fertiliser, favorable à la réinvention de la vie commune.

En rassemblant les participants autour de l'expérience déconcertante qui consiste à partir à la recherche de nouveaux imaginaires, en les conduisant à mobiliser des ressources pour eux-mêmes inédites, enfin en les disposant à s'auto-accorder la responsabilité de la création d'un système d'images original, l'atelier de l'imaginaire a œuvré, de manière mesurée et dans une optique pédagogique, à rouvrir les possibles politiques – en permettant à chacun, dans la mesure de ses moyens, d'assumer l'opportunité de la vacuité des imaginaires installés. Pour ce faire, il a procédé à petits pas, par le biais d'exercices qui visaient, plutôt qu'à le débrider brutalement, à faire travailler l'imaginaire en lui donnant certaines contraintes formelles que les groupes de travail se sont librement imposés (ce qu'exprime clairement les protocoles rendus). Ce qui constitue par conséquent le ressort politique de l'atelier, c'est la provocation d'un événement centré autour la recherche commune d'images émergentes, de leur identification dans des pratiques, des représentations et des émotions déjà existantes, ainsi que le début de leur mise en cohérence par le biais de protocoles originaux.

### *Une fabrique poético-politique, OUVROIR d'IMAGINAIRE PERPÉTUEL*

Certes, l'atelier de l'imaginaire n'a pas directement débouché sur la création d'un imaginaire politique général valable pour notre temps. Il ne fut comparable ni au serment du Jeu de Paume, ni à la prise de la Bastille, ni à la prise du Palais d'Hiver, ces événements constituants de l'imaginaire politique moderne. Il fut évidemment bien plus modeste dans ses intentions comme dans ses effets. Ses résultats tangibles ont même pu être jugés décevants par les participants ; il est probable que l'atelier de l'imaginaire soit voué à produire des résultats structurellement frustrants, tant de par la qualité intrinsèque des « œuvres » élaborées en si peu de temps que parce qu'il met les participants face à leurs propres limites en termes de créativité. Mais le constat de telles limites n'induit pas de véritables réserves car sa pertinence est ailleurs : il a contribué, grâce à l'engagement des participants, à réaliser une expérience politiquement intéressante en ce qu'elle se base, d'une part, sur la capacité de scruter ensemble les ressources du réel afin d'y déceler les rudiments d'un sens commun, et de l'autre, sur la confiance mutuelle des participants au moment d'affronter la peur du vide. A ce titre, l'atelier de l'imaginaire a fait signe vers deux émotions cardinales de notre condition politique : l'espoir dans l'avenir et la fraternité à travers l'action.

Innovant par sa capacité à mettre les participants en situation de créer de l'événement, il a relié la production de l'impondérable à la faculté d'engagement individuel. Espace interstitiel pour un collectif éphémère, il a peut-être contribué à redonner aux participants le goût puissant de la liberté créative. La véritable innovation se situe dans la réappropriation par chacun de sa propre expérience et dans la possible transformation de soi au contact de la rencontre des autres. Il n'existe sans doute pas de possibilité d'institutionnaliser et de rendre pérenne un tel dispositif. Mais il est toujours possible de le réitérer. Pour échapper au marasme qui hante nos vies collectivement vides, ce serait même une belle tâche pour les citoyens, à quelque échelle que la démocratie se décide, que de tenter de recréer de l'imaginaire de manière régulière, bien qu'une telle activité ne puisse heureusement jamais parvenir à un résultat totalement pérenne. Ainsi, il me semble qu'un des atouts de notre expérience collective est qu'elle ne laisse jamais s'installer un imaginaire dominant, mais qu'elle permet la floraison de dix, cent, mille systèmes d'images tous différents, et joyeusement contradictoires les uns avec les autres. Une fabrique émancipatrice qui, poético-politique, produirait sans arrêt des protocoles communs, l'intérêt résidant précisément dans la méthode mise en œuvre ainsi que dans la variété des images produites.

Aussi peut-on concevoir l'atelier de l'imaginaire comme l'équivalent, sur le plan du travail de l'imaginaire, de ce qu'est l'OULIPO sur le plan du travail littéraire. L'Ouvroir de Littérature Potentielle fonctionne de manière ludique comme un atelier perpétuel d'invention de formes de langage par le biais de contraintes que s'imposent à eux-mêmes ceux qui les produisent :

« OULIPO ? Qu'est ceci ? Qu'est cela ? Qu'est-ce que OU ?  
 Qu'est-ce que LI ? Qu'est-ce que PO ?  
 OU c'est OUVROIR, un atelier. Pour fabriquer quoi ? De la LI.  
 LI c'est la littérature, ce qu'on lit et ce qu'on rature. Quelle sorte  
 de LI ? La LIPO.  
 PO signifie potentiel. De la littérature en quantité illimitée,  
 potentiellement productible jusqu'à la fin des temps, en quantités  
 énormes, infinies pour toutes fins pratiques. » (source : site officiel de  
 l'Oulipo à la page : <http://oulipo.net/fr/oulipiens/o>)

Qu'est-ce, au final et pour moi, que l'atelier de l'imaginaire ? C'est un OUvroir d'IMAginaire PERpétuel capable d'engendrer des contenus imaginaires grâce à des contraintes ludiquement imposées à l'action collective. C'est un lieu de production dont l'œuvre n'est pas susceptible de s'épuiser dans ces contenus puisqu'il re-potentialise sans fin l'imaginaire. C'est enfin une expérience dont la méthode, en stimulant l'engagement corporel

et émotionnel des participants et en leur inspirant de la confiance dans les ressources de l'impondérable, leur redonne le goût d'inventer librement leur avenir.

### **Bibliographie :**

Arendt, Hannah, 1989 : *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* (éd. originale 1968), trad. sous la direction de P. Lévy, Paris, Gallimard.

Bachelard, Gaston, 1975 : *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (1938), Paris, Librairie J. Vrin.

Dewey, John, 2014 : *La quête de la certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action* (1929), trad. P. Savidan, Paris, Gallimard.

Castoriadis, Cornélius, 1975 : *L'institution imaginaire la société*, Paris, Editions du Seuil.

Duarte, David, 2015 : *La représentation de l'identité européenne*, thèse de doctorat en philosophie, Université Lyon III.

Hobbes, Thomas, 1671 : *Le Léviathan* (1651), trad. J. Tricaud, Paris, Sirey.

Lefort, Claude, 1972 : *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard.

Lefort, Claude, 1981 : *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, LGF.

Lefort, Claude, 2007 : *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin.

Liotard, Jean-François, 1979 : *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Editions de Minuit.

Machiavel, Nicolas, 2004 : *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), trad. A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard.

Machiavel, Nicolas, 2007 : *Le Prince* (1532), trad. Th. Ménissier, Paris, Hatier.

Ménissier, Thierry, 2011 a : *La Liberté des contemporains. Pourquoi il faut rénover la République*, Grenoble, PUG.

Ménissier, Thierry, 2011 b : « Philosophie et innovation, ou philosophie de l'innovation ? », *Klêsis*, n°18/2011, p. 10-27, accessible à l'adresse : <http://www.revue-klêsis.org/pdf/Varia02MenissierInnovation.pdf>.

Sloterdijk, Peter, 2007 : *Colère et Temps. Essai politico-psychologique*, Paris, Éditions Maren Sell.

Stiegler, Bernard, 2013 : *De la misère symbolique*, Paris, Flammarion.

Vico, Giambattista, 2001 : *La Science nouvelle. Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (1744), trad. A. Pons, Paris, Fayard.

Wunenburger, Jean-Jacques, 2006 : *L'Imaginaire*, Paris, PUF.