

Sociologie de l'imaginaire

Patrick LEGROS

Frédéric MONNEYRON

Jean-Bruno RENARD

Patrick TACUSSEL

 Cursus



ARMAND COLIN

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Patrick LEGROS, Frédéric MONNEYRON,
Jean-Bruno RENARD, Patrick TACUSSEL

Sociologie de l'imaginaire

BIBLIOTHÈQUE DE L'USTL	
Cote	306.4 SOC
Niv.	1
Salle	L
Inv.	515314



ARMAND COLIN

LES AUTEURS

PATRICK LEGROS est maître de conférences en sociologie à l'Université de Tours. Il est spécialisé dans les méthodologies de l'imaginaire et la sociologie des croyances populaires, de la mort et du rêve (*Introduction à une sociologie de la création imaginaire*, 1996 ; *La Mort au quotidien*, 2006).

FRÉDÉRIC MONNEYRON est professeur de littérature générale et comparée à l'Université de Perpignan. Ses recherches portent sur la sexualité et les relations entre les sexes, le vêtement et la mode d'une part ; l'Europe, l'idée de nation et l'idée de race d'autre part (*Séduire*, 1997 ; *Mythes et littérature*, 2002).

JEAN-BRUNO RENARD est professeur de sociologie à l'Université de Montpellier III. Il est responsable du master recherche mention « Individu et Société ». Ses travaux portent principalement sur les formes contemporaines du merveilleux : littérature fantastique, croyances au paranormal, mythologies modernes (*Les Extraterrestres*, 1988 ; *Rumeurs et légendes urbaines*, 1999).

PATRICK TACUSSEL est professeur de sociologie à l'Université de Montpellier III où il dirige l'Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques – Centre de Recherches sur l'Imaginaire (IRSA-CRI, EA 3025). Il est spécialisé dans les domaines de l'histoire de la sociologie et de la pensée sociale au XIX^e siècle (*Mythologie des formes sociales*, 1995 ; *L'Imaginaire radical*, 2006).

Conception de couverture : Dominique Chapon et Emma Drieu

© Armand Colin, Paris, 2006

Internet : <http://www.armand-colin.com>

ISBN 2-200-26663-4



Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés, réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

— Sommaire —

Introduction générale	1
-----------------------------	---

Première Partie

L'imaginaire dans la tradition sociologique

Introduction	9
Entre réalité et imaginaire	11
L'imaginaire en représentation	14
Chapitre I – L'imaginaire chez les fondateurs de la sociologie	17
Les métaphores de l'histoire : Marx et Engels	18
L'ordonnement du monde : Tocqueville	25
La foule imaginée : Le Bon et Tarde	30
Résidus et dérivations mythiques : Pareto	35
Les représentations collectives : Durkheim	38
L'idéal social : Weber	44
L'imaginaire au quotidien : Simmel	51

Chapitre II – Les fondateurs de la sociologie de l'imaginaire	59
Idéologie et utopie : Mannheim	59
Imaginaire et sacré	62
La recherche contemporaine	71

Deuxième Partie

Épistémologie et méthodologie de l'imaginaire

Introduction	83
--------------------	----

Chapitre III – Interprétations de l'imaginaire	87
La pensée symbolique	88
Archétypologie et mythodologie	96
Imagination et représentation	102
Chapitre IV – Méthodes	113
La création des imaginaires sociaux	113
Techniques d'analyse de contenu	121
Techniques d'analyse projective	133

Troisième Partie

Les champs de recherche

Introduction.....	151
Chapitre V – Imaginaire et vie quotidienne	153
De Don Juan aux figures de la séduction moderne	153
Rumeurs et légendes contemporaines	157
Chapitre VI – Imaginaire et conceptions du monde	169
Les mythes dans l'histoire et la politique	169
Religion et imaginaire	177
Science et imaginaire	183
Chapitre VII – Fiction et imaginaire	191
Rêve et rêverie	191
Littérature et imaginaire social	196
Les êtres fantastiques	200
Conclusion	211
Bibliographie	213
Index des noms propres.....	231
Index des notions	234

— Introduction générale —

La sociologie de l'imaginaire n'est pas un champ spécifique de la sociologie, défini par un *objet*, comme le sont la sociologie urbaine, du travail, de la religion, de l'éducation, etc. Elle est un *point de vue* sur le social : elle s'intéresse à la dimension imaginaire de toutes les activités humaines. C'est pourquoi cette sociologie investit *transversalement* la société : vie quotidienne, politique, religion, science, littérature... Cette absence d'objet précis en fait une science complexe qui attire généralement les différents chercheurs qui s'y engagent et la rend peu fiable aux yeux de certains autres. Sa polysémie thématique et sa transversalité font d'elle une sociologie particulière, même si l'on en retrouve les prémisses chez les grands fondateurs. Néanmoins, son utilité fait découvrir nécessairement son intérêt. Ce sont bien, dans un premier temps, les méthodologies de l'imaginaire (le premier ouvrage quelque peu synthétique sur la question est intitulé *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, 1998) qui vont apporter l'identité scientifique à cette encore jeune sociologie. Dans un second temps, les nombreuses recherches menées dans des champs divers vont démontrer, s'il en était besoin, l'étendue et l'importance d'une telle approche. Au contraire d'une « sociologie de surface » (Durand, 1996, p. 79), faite de sondages et d'instantanés, la sociologie de l'imaginaire se veut une *sociologie des profondeurs* qui tente d'atteindre les motivations profondes, les courants dynamiques qui sous-tendent et animent les sociétés humaines.

Les historiens ont joué un rôle important dans la légitimation de la notion d'imaginaire en sciences humaines (Duby, 1978 ; Le Goff,

1985 ; Cazenave, 1986 ; Boia, 1998). Dans *L'Imaginaire médiéval*, Le Goff se posait déjà la question « Pourquoi [...] un nouveau domaine de l'histoire, celui de l'imaginaire ? », poursuivant ainsi un questionnement de la fin des années 1970 (Patlagean, 1978). Les réponses qu'il apportait alors peuvent être reprises pour asseoir la nécessité d'une sociologie de l'imaginaire : la vie des hommes et des sociétés est sans cesse soumise à des impulsions imaginaires, à des images incarnées dans les arts (picturaux, cinématographiques, etc.) et dans des constructions mentales collectives et individuelles. L'imaginaire est affaire de civilisation : il circule à travers l'histoire, les cultures et les groupes sociaux. Nous pourrions dire, en paraphrasant l'historien (1985, p. VII), que l'imaginaire nourrit et fait agir l'homme. C'est un phénomène collectif, social, historique. Une sociologie sans l'imaginaire, c'est une sociologie mutilée, désincarnée.

Aux définitions négatives, en creux, données par la tradition philosophique occidentale – l'imaginaire, c'est l'inexistant, le faux, le mensonger ou l'irrationnel –, le courant de l'anthropologie de l'imaginaire, initié par Jung, Éliade, Bachelard, Durand, oppose une définition positive, « pleine » : l'imaginaire est le produit de la *pensée mythique*. La pensée mythique est une pensée concrète qui, fonctionnant sur le principe de l'analogie, s'exprime par des images symboliques organisées de manière dynamique. Elle détermine des perceptions de l'espace et du temps, des constructions matérielles et institutionnelles, des mythologies et des idéologies, des savoirs et des comportements collectifs. Mais l'anthropologie de l'imaginaire conteste l'idée d'une pensée mythique qui serait primitive, pré-logique, inférieure à la pensée rationnelle.

En plaçant les représentations collectives, les croyances, au cœur du social, en étudiant leurs mécanismes et leur efficacité, la sociologie de l'imaginaire rejoint la psychologie sociale des représentations et la sociologie cognitive (Raymond Boudon ou Dan Sperber), même si les démarches sont sensiblement différentes puisque le cognitivisme part du postulat de l'*Homo rationalis* et non de l'*Homo imaginans*, s'intéressant au raisonnement, à la rationalisation des croyances et non à leur enracinement dans des archétypes.

L'imaginaire ne bénéficie, dans les ouvrages généraux de sociologie, que d'une reconnaissance tardive et encore hésitante. Dans leur volumineux ouvrage *Sociologie contemporaine* (Paris, Vigot, 1997), Durand et Weil n'hésitent pas à écrire que « la sociologie se doit de réhabiliter trois concepts : conflits, imaginaire, travail » (p. 315). Dans

l'index thématique, l'entrée « imaginaire » renvoie à pas moins de 32 pages de l'ouvrage. La section 2 du chapitre 11, intitulée « Le retour de l'imaginaire », présente trois auteurs : Castoriadis, Durand et Maffesoli. Mais cette reconnaissance s'accompagne de réticences. Par rapport aux « grands courants sociologiques », les théories de ces auteurs sont explicitement présentées comme marginales, n'accédant pas à la dignité des classiques (fonctionnalisme, actionnalisme, individualisme méthodologique, théorie de l'habitus et des champs). Par ailleurs, Durand et Weil émettent des réserves : « Le retour de l'imaginaire ne saurait se cantonner à la "vie quotidienne" et doit coexister avec la rationalité » (*ibid.*). Si cette opinion est une critique indirecte des travaux de Maffesoli, nous ne saurions y souscrire ; s'il s'agit de souligner que rationalité et imaginaire sont inséparables dans le psychisme humain, nul ne l'a contesté, et surtout pas les spécialistes de l'imaginaire ; enfin, s'il s'agit de plaider pour une extension de la problématique de l'imaginaire à d'autres champs que la quotidienneté, nous l'approuvons totalement, comme le montrera le présent ouvrage.

Les trois significations de l'expression « imaginaire social »

« Je voudrais souligner en terminant la polysémie et les ambiguïtés du concept d'"imaginaire social", abondamment employé aujourd'hui – et c'est un signe positif – par des sociologues d'horizons divers travaillant dans des domaines souvent très éloignés les uns des autres. Pour simplifier, je distinguerai trois significations fondamentales :

- la première a trait à la *dimension mythique de l'existence sociale* : c'est elle qui inspire les mythanalyses sociologiques et conduit à mettre en lumière les mythes dominants d'une époque, d'une culture, d'une nation, d'une génération, littéraire ou artistique, d'une classe sociale ;
- la seconde se réfère à l'*imagination d'une société autre* : elle est à l'œuvre dans les utopies, les millénarismes, les idéologies révolutionnaires. C'est l'imaginaire de l'espérance [...] ;
- enfin la troisième et la plus récente vise l'*imaginaire le plus moderne et le plus quotidien*, imaginaire à l'œuvre dans les pratiques de tous les jours : le paysage urbain, les objets les plus familiers, les rencontres les plus fortuites, les parcours les plus ordinaires, les distractions les plus populaires. »

Sironneau, 1993, p. 47-48.

L'objet de ce livre répond à cette perception dénaturée de la sociologie de l'imaginaire. Cette sociologie a pourtant une histoire qui en fait sa spécificité et qui, en la reconnaissant comme telle, devrait faciliter

son habilitation. Cette histoire dessine les principales caractéristiques contemporaines de la sociologie de l'imaginaire qui peuvent être traduites en *fonctions sociales* ; nous pourrions en dénombrer quatre :

- une fonction anthropophysiologique : le besoin de rêverie ;
- une fonction de régulation humaine face à l'incompréhensible (la mort par exemple) : en opérant par l'intermédiaire du mythe, du rite, du rêve ou encore de la science ;
- une fonction de créativité sociale et individuelle : en représentant les principaux mécanismes de la création et en offrant une ouverture épistémologique (relativisant la perception du réel) ;
- une fonction de communion sociale : en favorisant, notamment par le mimétisme, les idéaux-types, les systèmes de représentation, la mémoire collective.

Rédiger cet ouvrage pour légitimer la sociologie de l'imaginaire en délimitant ainsi ses frontières est une gageure, car la *sociologie* de l'imaginaire ne peut se passer des *sciences* de l'imaginaire. Pourtant, notre volonté sera d'apporter à cette sociologie une assise historique, définitionnelle et méthodologique, afin que la méconnaissance cesse en grande partie et afin que la lecture de l'ouvrage puisse être utile à tous les chercheurs désireux de correspondre à la finalité de toute recherche : l'ouverture de la connaissance.

Notre ouvrage se présente sous une forme classique adoptée par de nombreux manuels thématiques : théories, méthodes, terrains. Il s'adresse aux sociologues, étudiants ou chercheurs, mais aussi à tous les *praticiens* de l'imaginaire présents dans la publicité, dans les arts ou encore dans les instituts d'enquêtes. Le lecteur ignorant les fondements théoriques de la sociologie de l'imaginaire trouvera, dans la première partie, un recensement chronologique et analytique des principaux auteurs sur la question. S'il recherche des bases épistémologiques et méthodologiques, il se référera à la seconde partie. Enfin, s'il souhaite observer comment les théories et les méthodes sont appliquées sur le terrain, il trouvera dans la troisième partie de nombreux cas d'études répondant aux quatre *fonctions* de la sociologie de l'imaginaire décrites plus haut.

Ainsi, l'ouvrage se compose de sept chapitres répartis dans ces trois parties ; chaque partie débute par une introduction facilitant une lecture suivie de l'ensemble. Le premier chapitre révèle au lecteur comment les fondateurs de la sociologie ont utilisé la notion d'imaginaire. Le deuxième, qui clôturait cette première partie historico-théorique, présente cette fois les fondateurs de la sociologie de l'imaginaire. Le chapitre trois ouvre sur une réflexion épistémologique concernant l'interprétation

de l'imaginaire : nous interrogerons les différentes notions qui s'y rapportent, notamment celles d'image, de symbole et de représentation. Le quatrième chapitre sera consacré à l'exposé de quelques méthodes permettant d'analyser les productions imaginaires. Avec le chapitre cinq, nous débiterons notre recension de thèmes étudiés par la sociologie de l'imaginaire qui fait l'objet de la troisième partie de l'ouvrage ; ce chapitre évoque deux moments de la vie quotidienne à travers la séduction et la rumeur. Le chapitre six décrit le rapport de l'imaginaire à nos conceptions du monde, à travers la politique, la religion et la science. Enfin, le dernier chapitre s'intéresse à deux « producteurs » d'imaginaire que sont le rêve et la littérature et se termine par un voyage dans le monde fantastique des êtres surnaturels¹.

L'imaginaire
dans la tradition sociologique

1. Les auteurs tiennent à remercier Gilles Ferréol, Patrick Watier et tout spécialement Sophie Rothé, pour leurs relectures attentives et leurs conseils éclairants.

Première Partie

L'imaginaire dans la tradition sociologique

— Introduction —

Les relations entre l'imaginaire et le réel dévoilent la complexité de la condition humaine. Des souvenirs de l'enfance aux souhaits de l'âge mûr, des angoisses refoulées aux projections dans le futur, elles soulignent que les conditions physiologiques et matérielles à partir desquelles la vie se déploie restent insuffisantes pour comprendre les formes de l'expérience vécue. L'activité onirique de l'individu témoigne avec force des liens qui unissent les mécanismes de l'inconscient et la personnalité. L'aptitude et la volonté d'agir dans le monde social obéissent assez souvent à des motivations lointaines ou obscures. Si l'on change d'échelle, une peuplade, un groupe, une nation cherche toujours à asseoir sa stabilité et son équilibre en affrontant les contraintes naturelles, de sorte que la définition d'un intérêt commun suppose une *économie générale* au sein de laquelle les besoins calculés s'accordent à des représentations plus vastes où se mêlent l'idée de destin et l'attachement au passé. Parce qu'elles véhiculent des visions de l'univers, des croyances et des désirs enfouis dans la psyché, le degré d'objectivité de ces productions de l'esprit n'est pas leur qualité première ; leur origine et leur nature constituent d'emblée un obstacle épistémologique si l'on s'en tient aux principes de la connaissance expérimentale, qui jouèrent un rôle décisif dans la naissance de la sociologie.

La conscience de l'homme est ainsi chargée d'éléments disparates, colorée de touches déconcertantes à l'intérieur desquels les sentiments, les inquiétudes et les attentes occupent une place considérable. Les ressorts intimes du comportement et ceux de l'action collective s'inscrivent dans un

décor où le passé, le présent et l'avenir demeurent enchevêtrés. L'imagination n'est-elle pas de prime abord une faculté de s'extraire d'un flux temporel irréversible qui achèverait inlassablement le sens de notre présence aux êtres, aux choses, dans une monotone immédiateté ? Bachelard parle de *rêveries* pour décrire les multiples facettes de ce moyen de libération à l'égard des trois mondes : le monde environnant, le monde inter-humain et le monde personnel ; et il évoque des instances psychiques en correspondance avec leurs limites : le cosmodrame, le sociodrame et le psychodrame (1948, p. 77). Il en résulte une capacité à produire l'événement lui-même. En pareilles circonstances, les situations semblent gouvernées par un maléfice étranger à toute logique ou simplement extérieures à une maîtrise raisonnée.

Montaigne cite le cas d'un infortuné mort à la vue de l'échafaud tandis qu'on lui débände les yeux pour lui annoncer sa grâce : « Il y en a que de frayeur, anticipe la main du bourreau » (2002, p. 79). La finesse psychologique de cette observation dégage un horizon interprétatif susceptible d'embrasser une variété de phénomènes auxquels nous sommes plus ou moins directement confrontés : les peurs contagieuses, le fanatisme, l'enthousiasme des rassemblements, le vaste répertoire des passions, la quête de l'absolu ou la recherche du dépaysement et le goût de l'aventure. Examinant le crédit populaire attribué à des miracles, guérisons mystérieuses et à quelques enchantements anecdotiques, l'auteur des *Essais* s'arrête sur la fonction essentielle de l'intentionnalité. Elle guide inévitablement la perception : aux qualités propres de son objet, elle ajoute de nouvelles significations scellées dans une culture ou par la foi, et engendrées par les associations d'idées ou l'accouplement des images épanouies dans ce cadre. Les relais que la subjectivité installe entre le monde et les manières de l'appréhender sont multiples, parfois anodins comme le rejet de certains mets dont le consommateur évite de tester la saveur. Un processus mental de cette envergure devient intelligible si l'on discerne comment une opération dynamique extériorise les modalités structurales de l'imaginaire. Durand parlera de *trajet anthropologique* (1969, p. 38), une genèse réciproque dans laquelle la réversibilité et l'échange continu enveloppent, par le truchement des images, les pulsions de l'acteur et son environnement naturel et social. En introduisant chaque chose dans une représentation, les tendances assimilatrices au cœur de ce va-et-vient montrent que l'appareillage psychique ne se règle sur aucune antériorité ontologique. L'intentionnalité dépasse le mécanisme empirique de la pénétration de l'objet parce qu'elle le reconstitue dans

la conscience à partir de sa visée subjective. Cela aboutit dès lors à une composition – une unité synthétique transcendante, pour reprendre le vocabulaire de la phénoménologie de Husserl – qui peut entraîner une orientation normative, des jugements prédictifs, un ordonnancement axiologique, précédemment illustré à partir du dégoût alimentaire.

Entre réalité et imaginaire

Le statut philosophique ou psychologique de l'image n'entre pas dans notre propos. On se contentera d'en ébaucher les vertus qui entérinent son efficacité car l'homme et son milieu en sont tributaires.

Dans son ouvrage *L'Imaginaire*, Sartre expose différents niveaux de coordination entre la conscience imageante et la réalité. Outre la synthèse intentionnelle qui caractérise le passage de l'intuition pure à un contenu élaboré dans une représentation, il note qu'une image ne pourrait exister sans un savoir qui lui donne une amplification créatrice (1971, p. 116). Celle-ci est supportée par l'activité motrice de *schèmes*, à la fois organisatrice entre les ressources sensorielles et opérative dans son impulsion à s'exprimer par un récit et par des gestes. Les schèmes établissent un pont entre les rives de l'affectivité et celles que va aménager la gamme progressive des outils cognitifs. Il s'agit donc d'un scénario anthropologique complet qui commence dès les premiers âges de la vie avec la connaissance de soi et se poursuit ensuite à travers l'apprentissage de signes et de codes. L'accord entre une perception et une image demeure étroitement dépendant de la fonction symbolique attachée à cette dernière et sans laquelle elle s'évanouirait (*ibid.*, p. 189). Si l'image ne conditionne évidemment pas l'existence de l'objet, elle autorise en revanche sa *présentification* malgré son absence ; la conscience qui imagine donne un sens à l'implicite et au latent. Elle excède le réel dans ses composantes matérielles et sa contingence.

Kant n'avait-il pas postulé dans ce circuit cinétique un *schématisme transcendantal* ajustant les données intuitives et les énoncés conceptuels ? L'image est d'autant plus redevable du stock préalable des signes arbitraires et conventionnels qu'elle reconduit le sensible dans l'abstrait, l'inaccessible ou l'indicible. Sartre conclura que :

« Tout imaginaire paraît “sur fond de monde”, mais [que] réciproquement toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire. »

Ibid., p. 361.

L'arborescence inconsciente de chaque personne est irriguée par sa biographie, mais la nappe phréatique où elle s'approvisionne est encavée sous le poids des sédimentations culturelles et de l'histoire.

Freud, qui avait débuté par un travail clinique sur les névroses, les rêves et les actes manqués de particuliers, en viendra à considérer sous cet angle des phénomènes plus généraux comme l'art, la guerre ou la religion.

Héritière d'une tradition iconoclaste, intellectuellement hémiplegique, la séparation abrupte entre une réalité présumée consistante et l'imaginaire, royaume de l'improbable et des fantaisies, a perdu l'essentiel de son crédit lorsque l'exploration scientifique de l'inconscient révèle l'influence du psychisme sur l'ensemble de la vie. La phénoménologie avait entrepris d'élucider comment la visée subjective de la conscience délimitait un cadre représentationnel pour l'action ; le freudisme n'hésitait pas à l'inverse à remonter de celle-ci pour déchiffrer les énigmes de la fonction imageante. *Comprendre pour interpréter et interpréter pour comprendre* inaugurent deux chemins méthodologiques. D'après Freud, l'image se ramène toujours à un conflit qui oppose la tendance sexuelle ou libido à la censure, c'est-à-dire un interdit social qui la détourne de sa concrétisation sans brider son énergie. Elle prolifère dans ce blocage en tant que symptôme de la régression affective causée par une sexualité insatisfaite. En conformité avec ce modèle, issu de sa pratique curative, Freud tente assez tôt d'en prouver l'universalité à partir des *mythes endopsychiques*, créations psychologiques populaires qui drainent « les vestiges déformés de fantasmes de désirs communs et les rêves séculaires de l'humanité » (1971). Présents en nous sous forme de traces ancestrales, ils accomplissent les mêmes processus dans les coulisses de la vie psychique des peuples, invariablement soutenus par la prohibition de l'inceste qui instaure la morale, le sacré et la civilisation de ses origines jusqu'à son aboutissement actuel. En dépit de ce pansexualisme inflexible qui fera de son œuvre la cible de judicieuses réserves, Freud admet, dans le sillage de Le Bon (1895), que « l'âme de la foule » est capable d'inventivité comme l'atteste la diversité des langues, des folklores, contes et légendes. En synergie avec cet inépuisable patrimoine, les images comptent parmi les premiers outils de communication dont elles vont sans cesse accompagner et modifier les performances, de sorte qu'il n'est pas sérieux de les restreindre à l'expression naïve d'un esprit scientifique.

Psychanalyse et réalité de l'imaginaire

La psychanalyse se situait à l'épicentre des problèmes que la sociologie, alors soucieuse d'une légitimité universitaire, abordait avec une prudence toute positiviste. Non moins rationaliste que Durkheim, Freud regardait la religion comme une illusion, une sorte de soupape des appétits humains et de bouclier devant les souffrances et la cruauté du destin. Une illusion n'était donc pas, selon lui, nécessairement fausse ou en flagrante contradiction avec la réalité. Il opérait un rapprochement entre le rituel des névrosés obsessionnels et les exercices grâce auxquels le fidèle entretient sa ferveur. Dans *Totem et tabou* (1913), il affirme que l'animal totemique est un substitut de la figure paternelle, un aïeul tyrannique, à la fois envié et redouté par les membres de la horde primitive, finalement assassiné et dévoré par ses propres fils. En tant que système religieux et social, le totémisme implique des marques de respect vis-à-vis du totem et des obligations réciproques entre les personnes et les tribus. De ce parricide immémorial, Freud déduit deux commandements capitaux : l'interdiction d'occire le totem et celui d'épouser une femme attachée au clan, autrement dit le tabou et l'exogamie. Ce thème coïncide avec le double crime d'Édipe, meurtrier de son père et époux de sa mère, mais aussi avec deux désirs infantiles dont le refoulement suspendu tisse l'étoffe névrotique. Quant à la fête qui autorise les excès défendus en temps normal, elle n'est qu'enchaînement joyeux commémorant un repas totémique durant lequel les frères infâmes se sont appropriés à leur tour la force de leur victime (1972, p. 152 & p. 162-163). Les incursions de la théorie analytique dans les domaines de l'anthropologie mettent l'imaginaire au centre de l'avènement social et de la culture ; Freud le conçoit d'abord comme une fable impersonnelle assise dans le déterminisme psychique, close dans une syntaxe identique où l'équivalence du symbolisant et du symbolisé révèle les avatars de la libido derrière des récits fantasmatiques imagés ou mythoscopies. Malgré cette thèse réductrice, la psychanalyse offre une approche cohérente des mythes. Karl Abraham, disciple de Freud, les apparente à des rêves collectifs, car leurs motifs accusent une analogie très poussée, également sur le plan formel, avec les matériaux oniriques. Tandis que l'extraordinaire se répand dans un contenu manifeste, une forêt de symboles, imbriqués d'une manière particulière, dissimule un univers latent. L'auteur ne s'étonne pas que l'on y rencontre le même habillage des aspirations personnelles que celui couvrant la bizarrerie des rêves individuels.

Par exemple, il cite le *complexe de grandeur*, responsable de l'ensemble des identifications héroïques depuis celles très secrètes de l'enfant jusqu'à celles exaltées par un pays tout entier (1969, p. 39). Si nous adoptons une grille de lecture plus ouverte, au terme « complexe » – moule des trajectoires régressives –, il sera préféré, avec Durand, la notion de *schème* qui impulse au contraire un processus plurivoque, en l'occurrence d'un schème de l'élévation, assorti de symboles ascensionnels ou verticalisants émanés de l'infrastructure ordonnatrice des images.

Le changement lexical qui a suivi la conception psychanalytique accompagne une nouvelle élucidation des mythes et de la pensée symbolique. Il devient envisageable de décrire le fonctionnement de l'imaginaire en visitant son architecture sans obturer la fluidité du sens que délivrent des accords élémentaires ou d'abyssales constantes. Durand part des

gestes dominants, identifiés sur le plan biologique, et soudés à l'évidence autour des réflexes primordiaux : l'attitude posturale, la nutrition et la sexualité (cf. chap. III, p. 96-102). Les schèmes perceptifs articulent, entre les mouvements du corps, les centres nerveux et le sémantisme des images symboliques, des axes catégoriels médians ; ces derniers sont les échelons embryonnaires de trois genres structuraux : *schizomorphes*, *mystiques* et *synthétiques*. L'objet culturel se coule ainsi dans une constellation d'images étayées par une arabesque sur laquelle se détachent des schèmes « verbaux », des archétypes « épithètes » et « substantifs » dont l'affinement, au sein de structures séminales, conduit à des symboles. Ceux-ci peuvent ensuite être classés, sur la base de leurs similitudes isotopiques, dans deux régimes (ou polarités) cosmo-anthropologiques, *diurne* et *nocturne*. Les archétypes désignent à la fois les causes formatrices, principales, de l'image et les noyaux de raccrochage à ses significations qui ne sont plus désormais réductibles sémiotiquement aux aléas pathologiques de l'indomptable libido. Ils suscitent des *projections*, des tableaux visionnaires auxquels succombent les collectivités les moins enclines à l'appel du numineux. Les pièces du mythe sont préfabriquées dans une *logique dormante* dont la concaténation réveillée se manifeste dans les règles de vie, les styles vestimentaires et les habits, les monuments, les idéologies et leurs effets hallucinatoires ou somnambuliques. Toutes ces facettes s'affichent à l'insu de choix solitaires, de calculs concertées, et tirent avantage de cette supériorité telle une force en définitive « légitime » concédée par le réel. Une même source inconsciente et collective conditionne des produits imagés ressemblants, et malgré cela assez flexibles pour être réemployés dans différentes ossatures socioculturelles affirmées par les longues ondes de l'histoire. Tandis que la redondance du symbole comble sans arrêt son inadéquation à un signifié, non présentifiable, sa répétition laboure les sillons de l'expérience commune du temps et de l'espace, gravés dans les phrases et les cycles de l'aventure humaine. L'imaginaire puise sa vitalité dans un « bassin sémantique » qui, selon Durand, impose son universalité, limite le nombre de ses trouvailles et cisèle le style d'une époque donnée (1996, p. 122).

L'imaginaire en représentation

Les images ont une histoire. Elles se déroulent sur des étendues affranchies des tracés biographiques d'innombrables orbites personnelles. Poreuses aux ruissellements de significations, dispersées dans les archives d'outre-tombe de la nature humaine, en germe des audaces du moment, ou convoquées par cette « nostalgie de l'avenir » (Rainer-Maria Rilke) dont les utopies de l'Âge Moderne ont endommagé la généreuse hospitalité, les

représentations agissent dans les arcanes et ressacs des entreprises collectives. Que l'imagination outre passe la vue et l'ouïe, l'absence y gagne un crédit qu'un « malin génie » s'apprête à faire fructifier en déjouant au passage la vigilance du *cogito* cartésien (1974, p. 38 & 40). Les certitudes rationnelles et les préceptes avisés prennent les chemins de l'exil et, bientôt, un prédateur démoniaque rescapé de quelque antique bestiaire revient semer l'effroi dans les campagnes du Gévaudan vers 1765, en pleine renommée de Voltaire et de la philosophie des Lumières. Les avancées de la science et des techniques imposent-elles une précellence, que n'en souffrent ni l'occultisme, les prouesses spirites des médiums, l'hypnose et le magnétisme, ni l'égayante revue des coups d'éclat du paranormal. Le XIX^e siècle « progressiste » leur ouvre les portes des cénacles éduqués, tandis que de sinistres ateliers préparent déjà une exploitation malsaine, à grande échelle, de cette plongée dans la magie. Débusquer d'innocentes diableries ou déconstruire méticuleusement une tromperie en entame si peu les racines que cet échec les rend plus résistantes encore aux assauts du scepticisme. Ce constat paradoxal instruit sur la logique des représentations sociales qui sont loin d'afficher dans leur majorité un rare coefficient d'excentricité. La plupart d'entre elles ne s'éloignent pas des rudiments de cognition relatifs aux affaires de la vie courante. Elles intègrent donc les informations à un champ sous-jacent qui les rend compatibles avec un style de connaissance à partir duquel les individus vont engager leur comportement vis-à-vis de l'objet (Moscovici, 1961 ; Moliner, 1996, p. 52-53). Dans ce contexte, ce dernier sera ou non désirable, valorisé ou déprécié, parfois il fera les frais d'une espèce de phobie ; la subjectivité n'est dès lors plus prisonnière du procès phylogénétique d'individuation.

L'imaginaire social procède ici de la description correcte du vécu en analysant les images générales qui échappent à son intériorité. On parlera de *phénoménologie sociale*, c'est-à-dire d'une sociologie au sein de laquelle les faits ne sont jamais coupés des régions de la conscience, d'un regard sur les choses qui met entre parenthèses leur essence. De l'imaginal à l'imaginé, des structures mentales aux situations, les objets changent de format. Ils peuvent se perdre, en dépit de leur originalité, dans la précession des stéréotypes et des simulacres, et devenir les protagonistes d'une comédie caricaturale qui rend aléatoire toute distance indispensable au digne exercice de la responsabilité. Les images concourent alors à de délirantes mises en scène, confiées aux soins d'habiles illusionnistes, tel Albert Speer en charge des grandioses démonstrations officielles du régime hitlérien. Sans elles, l'autorité se prive d'une efficacité démiurgique à laquelle un prince, fût-il réticent à la leçon de Machiavel, ne renonce jamais. Entre l'être et le paraître, l'assignation de sens se détourne de la difficulté en s'abritant derrière

une méfiance populaire ou la ruse stratégique quand elle ne cède pas à la naïveté. Les plumes incisives de la Renaissance ont tiré parti de ces postures, dont les fruits gardent la saveur emphatique du maniérisme et celle de l'exquise manipulation baroque des apparences jamais séquestrées dans ses trompe-l'œil et autres mirobolantes attrapes. Le sublime s'élève ici sur l'exaltation positive des archétypes, les symboles ne sont pas atrophiés dans les *ersatz* additifs d'hallucinations millénaristes, obsédées par la suprématie d'une race guerrière ou l'universalité d'une classe révolutionnaire. Ils incarnent *a contrario* « une sensibilité hautement subjective » de vieille facture humaniste, comme le montre Panofsky à propos de la calandre Rolls Royce (1996, p. 161). Dans tous les cas, une inclination interne (ou son image-souvenir) ira au-devant de la perception et la prédéterminera, et une cause extérieure sera à l'inverse un foyer potentiel d'expressions imaginées.

Les pionniers de la sociologie n'apportent pas une réponse exhaustive sur le sens particulier que les agents confèrent au monde dans lequel ils évoluent. Celui-ci n'est-il pas envahi par des contraintes anonymes, indépendantes des volontés éparses, bien qu'il laisse place à des zones de libre arbitre, de hasards, d'incertitudes. Constitué de sphères circonscrites et de segments labiles (les institutions, les espaces publics et privés, professionnels et de loisirs, les cercles électifs, les réseaux relationnels et de camaraderie, le voisinage, etc.), il présente des *physionomies distinctives* profilées par une « prégnance symbolique » (Ernst Cassirer). Les réponses divergent quant à la nature et la fonction de cette dernière, bien qu'elles accordent toutes une dimension réflexive à la praxis, instance irrévocable de « vérités » éprouvées aussi à un niveau intersubjectif à travers des organes de réalité (Brown, 1989). À ce carrefour où les consciences se rencontrent, rien n'est simplement présenté, tout est représenté ; cette expérience débouche autant sur des consensus, voire sur un contrat social global chez Rousseau ou un « accord des esprits » selon Comte, que sur des conflits dont la cruauté est inouïe lorsqu'ils croissent à partir d'une souche mythique géo-ethnique. Les crimes et actes de barbarie planifiés pour anéantir et humilier des populations entières, à la suite de l'écèlement de l'ex-Yougoslavie ou en Afrique, démontrent que les démons de la cité n'ont pas disparu malgré l'auto-affirmation rationnelle du droit politique moderne.

Une sociologie des imaginaires collectifs demeure donc indispensable, à plusieurs titres pédagogique, pour peu que l'on ne renonce pas à pénétrer l'obscurité qui entoure des situations *a priori* inconcevables. Nous allons voir, au cours d'un premier chapitre, que tous les grands fondateurs de la sociologie ont utilisé la notion d'imaginaire, d'une manière ou d'une autre, pour asseoir leur pensée. Le second chapitre, plus court parce qu'il renvoie à des compléments dans des chapitres ultérieurs, présentera les principaux fondateurs d'une sociologie de l'imaginaire.

Chapitre I

L'imaginaire chez les fondateurs de la sociologie

Les précurseurs de la pensée sociologique n'ont pas manqué d'observer la corrélation entre le tableau des représentations partagées et la vie sociale. Machiavel mobilise d'abord une érudition caustique pour vérifier l'emprise universelle des apparences sur les hommes. Il en conclut qu'elles les frappent et les satisfont plus que la réalité (1980, p. 89). Il s'instruit aussi de la religion des Romains afin d'établir sa fonction éminente dans leurs lois, ou du rôle des oracles dans la conduite de leurs opérations militaires. Son manuel de prudence insiste sur le danger des chimères idéologiques des prédicateurs de cette espèce : « Quiconque ferme les yeux sur ce qui est et ne veut voir que ce qui devrait être apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver » (1972, p. 79.)

Davantage versé dans une démarche philosophique, Thomas Hobbes entre dans des explications terminologiques détaillées pour aborder l'imagination, assimilée à une sensation défaillante, à un « phantasme appauvri ». À de nombreuses reprises, il signale la qualité empirique non raisonnée de cette opportunité ; dans son *Léviathan*, elle aboutit à une sagesse bien formée et non à une méthode introspective d'intelligence des faits sociaux (2004, p. 19-31).

Les premiers jalons d'un usage moins réservé de l'*empathie* sont posés. Weber attribuera à cette possibilité de « revivre » approximativement les relations affectives d'une expérience étrangère, une évidence claire susceptible d'épauler la compréhension. Dans cette perspective, il note comment l'*imagination empathique* suppose une

certaine proximité mentale avec un événement ou une activité même lointains ou exceptionnels, sans quoi ceux-ci resteraient inaccessibles et non évaluables (1971, p. 5).

Les symboles sont encore, à l'époque des prémices scientifiques de l'analyse du pouvoir, du domaine exclusif des théologiens ; c'est la raison pour laquelle l'imagination est le fil conducteur de l'étude des rapports entre l'agir et le représenté ; elle fait voir ce que la nature nous dissimule, donc ce qui sans elle demeurerait invisible. Et, par conséquent, elle corrige ou idéalise tout ce qui lui sert de modèle. Elle offre à l'homme une représentation de lui-même, souvent inadéquate avec son existence concrète, et de ce à quoi il aspire (Pic de la Mirandole, 2005, p. 37-92).

L'imaginaire sera du coup assez vite compromis avec une critique de la conscience malheureuse, puis celle de l'aliénation dans ses différents aspects, tout en ouvrant les chemins parallèles de l'utopie.

On cherchera en vain une théorie générale de l'imaginaire dans les travaux des auteurs classiques de la sociologie ; cependant, le repérage des symboles est dorénavant associé à leur rôle dans les interactions entre les individus, les processus sociaux et les institutions. Par exemple, l'influence de Sorel (cf. chap. VI, p. 175-177) et de Le Bon dans le débat politique et social de leur époque est très révélatrice de la nouvelle ère industrielle, marquée par l'encadrement des foules, la place des représentations collectives dans les rassemblements populaires, la résurgence de la pensée mythique au cœur des dispositifs rationnels de commandement et d'obéissance, l'emprise de la suggestibilité et le rôle des meneurs démagogues.

Quant à Marx, Engels, Tocqueville et Durkheim, ils vont concentrer leurs efforts sur l'univers religieux, les idéologies, les types de légitimité politique et le droit, les liens entre le soi, les autres et les ensembles organisés. L'attention particulière portée par Simmel à la vie quotidienne (la parure, la gratitude et la fidélité ou les correspondances écrites privées) est encore marginale dans ce panorama.

Les métaphores de l'histoire : Marx et Engels

Marx et Engels se sont avancés sur le terrain de l'analyse sociale, sans jamais la détacher de la critique économique des richesses spoliées, des modes d'exploitation du travail, et de l'affrontement des classes qui s'opposent historiquement sur la propriété des moyens de production. Ils défendent un programme politique, l'idéal communiste, dont la garantie scientifique doit lever tous les obstacles. Cette façon d'engager la réflexion n'est pas inédite : Machiavel ambitionnait un

destin pour Florence, Tocqueville un autre pour la démocratie libérale, Comte également avec l'avènement positiviste de l'humanité.

Histoire et religion

Marx et Engels distinguent deux aspects du réel : les conditions matérielles et les représentations qui leur correspondent. Celles-ci produisent des effets sociaux et appartiennent à la réalité dont elles expriment, au niveau idéal, les rapports. Cette théorie des « idées-images », *species*, *simulacra*, remonte à l'antique philosophie matérialiste, à laquelle Marx a consacré, dans sa jeunesse, une thèse de doctorat (*Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Épicure*, 1841). Elle postule que les représentations matérielles sont les images réduites que les objets envoient dans les sens qui causent la perception.

Les idées, les images et toutes les créations de la conscience sont, dans la perspective marxienne, intimement associées aux activités pratiques des individus, elles émanent toujours de leur comportement. Elles constituent « le langage de la vie réelle », un reflet du processus vital, de la relation déterminée que les hommes entretiennent avec la nature dans le but de la transformer en fonction de leurs besoins. Marx et Engels ne les créditent d'aucune autonomie : les fantasmagories du cerveau humain sont, pour eux, des sublimations résultant du développement de l'existence matérielle, constatable empiriquement à partir de l'accroissement de la productivité et de la population, de la division du travail. Cette dernière joue ici un rôle capital, car ce n'est qu'au moment où s'opère une distinction entre une tâche matérielle et une activité intellectuelle que « la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose sans représenter quelque chose de réel » (1972, p. 64).

L'explication du fait religieux, par exemple, modèle embryonnaire de l'idéologie, procède de ce dédoublement : la religion est le miroir fabuleux de puissances extérieures qui gouvernent la vie quotidienne des sujets ; avec l'évolution de la culture

« [...] les personnages fantastiques, dans lesquels ne se reflétaient au début que les forces mystérieuses de la nature, reçoivent par là des attributs sociaux, deviennent les représentants des puissances historiques. »

Engels, 1973, p. 353.

Le monothéisme s'est au final imposé en reportant sur un dieu unique et tout-puissant, reflet de l'homme abstrait, la diversité des pouvoirs et qualités des anciennes divinités. Engels juge que cette figure solitaire est assez commode et adaptable à tout ; ainsi le sentiment

religieux subsiste-t-il comme une forme immédiate, sentimentale, dans l'attitude des acteurs confrontés à des événements qui les dépassent. Il en vient à se porter sur des choses aussi profanes que celles engendrées par les rapports économiques, fruit de l'action des producteurs (l'argent, la marchandise, etc.). Ce phénomène leur donne une allure de fatalité dont un *deus ex machina*, étranger à la volonté générale, commande les lois d'airain. Afin d'accommoder la ferveur à l'imagination populaire, les autorités monothéiques ont fait des concessions au polythéisme ; le christianisme n'a réussi à supplanter le panthéon mythologique différencié, agréable aux masses, que par le culte des saints (Engels, 1972, p. 336).

La religion exerce une indéniable influence référentielle sur les bâtisseurs du socialisme moderne, bien qu'ils soient fondamentalement athées. Elle apparaît dans leur vocabulaire et le choix des concepts, à travers la comparaison établie par Engels entre les débuts du christianisme et la naissance du mouvement ouvrier communiste, ou encore dans les gloses érudites du Livre de l'Apocalypse et des mystères du nombre 666, sans oublier Prométhée élevé par Marx à la dignité de saint et de martyr du calendrier philosophique (*ibid.*, p. 14, 202-209, 310, 331-337).

Il faut se souvenir que Hegel avait insisté à maintes reprises sur la place incontournable de la religion, indépendamment de la religion dans l'ordre social, indépendamment de la croyance et de la foi ; il y voyait un élément capable d'intégrer l'État dans la profondeur des âmes individuelles (1972, p. 289). Marx, qui entreprend d'abord une critique de sa philosophie du droit, en retient que le religieux demeure la plus haute expression du monde imaginaire. Le communisme sera alors perçu comme le salut du genre humain, le prolétariat une classe universelle rédemptrice, la lutte un sacrifice désintéressé, le parti une nouvelle Église avec ses dogmes et ses clercs, son orthodoxie et ses hérésies, son idolâtrie...

Que les croyances religieuses et les images fantastiques de l'univers maintiennent les hommes en état de sujétion ne constitue pas, aux yeux de Marx et Engels, un drame métaphysique : la dissociation du « moi » caractéristique de cette situation n'est pas ontologiquement inscrite dans la nature humaine.

S'il existe un lien entre les représentations religieuses et la *praxis*, c'est-à-dire la transformation de la nature en richesses accumulées et échangeables, il convient alors d'examiner comment les processus imaginaires opèrent à l'intérieur du mode de production lui-même,

participent à la circulation des biens et y métamorphosent leur valeur sous la forme de marchandises. Pour comprendre la complexité de ce circuit, l'auteur du *Capital* fait appel à des catégories qui relèvent communément du sacré : le fétichisme, le symbolique. En soulignant une analogie entre la sphère du religieux et le domaine profane et matériel de l'économie, il s'agit de pointer l'empreinte co-substantielle de la double figure de l'aliénation, à la fois spirituelle et économique.

Le raisonnement de Marx sort des sentiers battus. Il part d'un constat initial : la relation de la conscience au monde marchand est opaque, elle ne parvient pas à exprimer de façon spontanée et adéquate les rapports entre les producteurs, et entre eux et leur produit. La réalité aliène la conscience dans une inversion propre aux représentations qui reflètent l'ensemble de ces rapports. La marchandise devient un fétiche, autrement dit un objet doté d'une valeur indépendante de sa nature physique ou de son usage, parce que le rapport social déterminé des hommes qui la produisent revêt pour eux « la force fantastique d'un rapport des choses entre elles » (1975, p. 85). C'est précisément dans la mesure où le fétichisme est attaché au résultat du travail dès qu'il se présente comme une marchandise, que celle-ci acquiert un « caractère mystique », et que la valeur fait de tout produit ainsi créé un « hiéroglyphe ». Quant aux rapports sociaux qui commandent les travaux privés de chaque agent économique, ils n'apparaissent plus comme des relations immédiates entre des personnes, mais en tant que rapports sociaux entre les choses.

Marx parle de *fantasmagorie* pour décrire ce scénario imaginaire où le caractère social du travail prend l'apparence du caractère des produits eux-mêmes. Ce que le fétichisme implique au-delà de la marchandise, douée d'une personnalité, la réification le ramène en deçà de l'humain parce que l'objectivation de l'activité laborieuse dessaisit l'ouvrier de son être, la réussite de son effort se dresse face à lui comme une puissance étrangère qui asservit complètement sa médiation aux autres et au monde. Nombreux sont, pour reprendre la formule inaugurale du *Manifeste du Parti Communiste*, les « spectres qui hantent la planète ».

L'histoire en images

S'agissant de l'histoire événementielle, Marx, lecteur enthousiaste de Dante, de Shakespeare et de Balzac, emprunte au genre théâtral pour prendre ses distances avec la philosophie de Hegel : le 18 Brumaire 1799 est une *tragédie*, sa réplique du 2 décembre 1851 une *farce* (1968, p. 15).

L'argent, symbole de la marchandise

La « disparition » des qualités naturelles et utilitaires d'un objet devenu une marchandise, sa métamorphose en fétiche, désormais supérieur au digne et vivant travail qui lui a donné naissance, suppose une instance symbolique capable d'accomplir une pareille transmutation. Elle doit posséder une propriété abstraite qui autorise toute comparaison avec les autres articles du commerce, être commensurable à l'aune d'une marchandise privilégiée, intercesseur démoniaque dans tous les échanges. Pour Marx, la monnaie tient ce rôle d'équivalent général : elle permet d'indiquer le prix, la quantité de valeur, de tout ce qui va entrer sur le marché. Une citation du *Capital* résume ce maléfice, qu'une note (*op. cit.*, p. 97) avait évoqué sous un angle satanique car le mouvement qui a présidé à la constitution de la marchandise en numéraire s'évanouit dans son propre résultat et ne laisse aucune trace : « Les marchandises trouvent, sans paraître y avoir contribué en rien, leur propre valeur représentée et fixée dans le corps d'une marchandise qui existe à côté et en dehors d'elles. Ces simples choses, argent et or, telles qu'elles sortent des entrailles de la terre, figurent aussitôt comme incarnation immédiate de tout travail humain. De là, la magie de l'argent » (*op. cit.*, p. 103.)

Comment agit le sortilège ? La réponse s'accorde avec le phénomène : ses effets dans la conscience sont identiques à ceux de la magie, expulsent apparemment le rationnel, confondent l'univers objectif et les représentations subjectives. Cette situation s'explique parce que le symbolique transcende les rapports sociaux entre les producteurs ; il profane en définitive ce qu'il avait contribué à transfigurer : le travail concret, matérialisé, dont la durée socialement nécessaire est l'unique étalon de toutes les marchandises échangées. C'est la raison pour laquelle l'argent devient le sujet de toutes les richesses accumulées, il est « lui-même la communauté, il ne peut en tolérer d'autres en face de lui » (1972, p. 262).

Dès l'ébauche du *Gründrisse* écrite en 1857 et 1858, Marx avait défini la fonction du symbole dans un imaginaire social dominé par l'économie ; il ne tient sa place que parce qu'il est « un signe conscient de la valeur de l'échange », qu'il implique « un accord universel », celui de « la puissance transcendante de l'argent » qui incarne le temps travaillé en tant que tel (*ibid.*, p. 133). Le prix des choses, l'envoûtement de la marchandise, finit par rendre monnayables les facettes immatérielles de l'existence, ainsi la vertu, l'honneur ou la confiance. Il devient ici « une expression imaginaire », dissimulant « des rapports de valeurs réels, quoique indirects » (1974, p. 112).

Quant à la traduction de la valeur des marchandises en or, elle est avant tout idéale et nécessite une opération qui n'existe que dans l'imagination. Cet or, sur lequel les monnaies règlent (à l'époque) leur parité, n'est, selon Marx, qu'une équivalence anticipée, un *or imaginé* qui ne sera réel qu'à la suite d'une *transsubstantiation* de la marchandise, débarrassée de son corps naturel, un processus qui lui coûte, conclut l'auteur, plus de peine que le combat de saint Jérôme contre les tentations charnelles (*ibid.*, note 2). Le monde religieux n'est que le reflet du monde terrestre parce que ce dernier couvre des relations sociales sans transparence qui trouvent dans le symbolisme, le fétichisme, les fantasmagories le degré propre de leur développement historique aliéné.

Dans les fameuses thèses sur Feuerbach, la famille terrestre et son besoin religieux donnent l'accès à la *Sainte Famille*. Quelques années plus tard, il convoque à nouveau la « région nuageuse du monde religieux », faite de hiéroglyphes, de mystères et d'idolâtrie, pour sortir la marchandise de sa trivialité ; n'est-elle pas si complexe qu'elle déguise plein de « subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques » (1974, p. 84-85) ? Les forces économiques ne sont pas muettes, elles « s'inventent » une expression spirituelle dans des machines à consentir les idéologies.

Plus précisément, la problématique de l'imaginaire s'installe dans la démarche de Marx et Engels au fur et à mesure qu'ils examinent les médiations entre les différents domaines de l'existence sociale ; or, parce qu'elles sont articulées sur des représentations fausses (ou déformées) dans leur unité co-extensible, ces médiations perdent leur caractère concret et dissimulent, sous un masque trompeur, un mécanisme d'inversion de tout ce qui est. En 1843, la *Critique du droit politique hégélien* s'engage dans cette perspective pour dénoncer la théologie formelle de la bureaucratie et le pseudo-essentialisme de la doctrine bourgeoise (hégélienne) de l'État.

Le travestissement est, pour ainsi dire, la marque contrefaite de la conscience. Si de célèbres disparus ressurgissent en cohortes, réveillant de glorieuses légendes, pour occuper une actualité qui n'est plus leur dans le cerveau des acteurs, Marx en conclut que « la tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd » (1968, p. 15), et qu'elle parvient à imposer un langage anachronique. Son analyse de la proclamation du Second Empire français en 1852 explique ce phénomène, avec un luxe de détails, en partant de la question suivante : pourquoi les rapports sociaux, y compris les plus matériels, ne sont-ils pas dissociables des images auxquelles ils correspondent ? Les corédacteurs de *L'Idéologie allemande* avaient auparavant fourni une réponse : l'histoire s'écrit toujours d'après une norme extérieure à son mouvement interne essentiel, et toutes les conceptions à travers lesquelles elle se manifeste laissent complètement de côté sa base intangible, la production réelle de la vie courante. Une scission aussi profonde entre la réalité et sa signification, entre l'activité pratique et sa représentation, place les hommes dans une *camera obscura*. En elle, la structure spirituelle de la société trouve les pièces fantasmagoriques d'une cohérence supra-terrestre ou extra-ordinaire.

Idéologie et représentation

L'idéologie est le résultat socialement accepté, à l'échelle d'un groupe humain, des idées intériorisées par chacun de ses membres pour qu'une vision du monde en assure la stabilité et en commande les projets. Sa fonction principale consiste donc à rendre supportables, voire invisibles, les contradictions de sa base économique afin d'en sauvegarder l'insouciant équilibre et de garantir les intérêts de la minorité des possédants, menacés par son éventuelle rupture. La classe qui détient la propriété des moyens de production possède en parallèle une domination spirituelle ; l'idéologie est la meilleure expression de ces rapports d'autorité.

Le lien, pour ne pas dire la confusion, entre l'imaginaire et l'idéologie apparaît dans le fait que la couche exploiteuse, très restreinte sur le plan démographique, est toujours dans l'obligation de donner à ses pensées et à ses représentations un caractère d'universalité ; c'est un moyen dont elle dispose pour présenter son intérêt comme l'intérêt général de tous les membres de la société, en définitive le seul raisonnable (*ibid.*, p. 89).

L'imaginaire social est ici défini comme « la seule puissance déterminante et active », apte à impulser et à dominer la pratique des individus ; l'idéologie remplace dans l'imagination la production concrète des moyens de vivre et l'existence dans sa totalité par le truchement de représentations et de projections célestes, dont la religion reste le modèle le plus abouti, l'illusion politique son succédané profane (*ibid.*, p. 80-81).

La mémoire de l'histoire

Les bouleversements révolutionnaires eux-mêmes n'échappent pas à l'emprise de l'irréel. Lorsque les sujets croient créer du nouveau, se transformer et changer leur époque, ils sollicitent les esprits d'autrefois et leur empruntent à la fois les noms et les costumes en détournant leur profession de foi. Marx rappelle comment Luther prit le masque de l'apôtre Paul, comment Cromwell et le peuple anglais se réapproprièrent l'Ancien Testament pour donner le ton et entretenir la flamme de leur révolution bourgeoise, celle de la France, de 1789 à 1814, enfilant d'abord les habits de la République romaine pour les troquer assez vite contre ceux de l'Empire de César (1968, p. 15-17). Pourquoi les morts ressuscitent-ils dans ces périodes de profonds changements ? D'une part, parce qu'ils servent à magnifier l'effort des combattants, « à exagérer dans l'imagination la tâche à accomplir » (*ibid.*, p. 17), de l'autre parce que les révolutions ont jusqu'alors eu besoin de réminiscence historique pour se dissimuler à elles-mêmes leur contenu spécifique. Elles ont toujours tiré leur poésie du passé dans la mesure où les rapports économiques – et l'infrastructure (c'est-à-dire l'état des forces productives) – ne permettaient pas d'aboutir à un renversement radical de ceux-ci.

Les représentations collectives témoignent donc de l'ambivalence socioculturelle du contexte dans lequel ces luttes se déroulent ; elles sont à la fois caricaturales et complexes car elles offrent aux insurgés les images d'une émancipation propre à stimuler leur vaillance. Engels s'attache à le souligner en étudiant la guerre des paysans menée au xvi^e siècle par Thomas Münzer, en Allemagne. Le théologien anabaptiste désigne l'oppression sociale des serfs et de la plèbe citadine comme un péché religieux et se proclame le serviteur de Dieu face aux incroyants, en l'occurrence les princes et les seigneurs féodaux. Usant d'une phraséologie où se mêlent les rudiments du christianisme primitif et une sorte de panthéisme, il annonce le règne de l'égalité la plus complète, l'affranchissement politique de tous les humiliés. D'après le collaborateur de Marx, ce discours obéit à quelques nécessités idéologiques, à une « rationalisation » maquillée de la violence de classe qui trouve ces repères dans les promesses de la parousie. Engels soupçonne Thomas Münzer d'être lui-même conscient de cette stratégie rhétorique. Il ne le croit pas dupe de ses invocations bibliques et des tournures évangéliques sous lesquelles il dissimule sa doctrine (1974, p. 78-79). Cette conviction conduit à penser que les idéologies et les représentations sociales peuvent être directement associées à la manipulation de principes et de valeurs pertinents dans un autre cadre.

L'ordonnancement du monde : Tocqueville

Alexis de Tocqueville est un témoin et un protagoniste des mutations de la société française de la première moitié du xix^e siècle. Son engagement politique n'est pas moindre que celui des deux théoriciens socialistes, mais sa démarche et ses convictions sont très différentes.

L'ordre politique et l'action collective

En ce qui concerne l'imaginaire social et l'emprise des représentations collectives sur les mœurs de ses contemporains, son analyse offre souvent des similitudes avec les cofondateurs de la Première Internationale ; mais elle ne débouche point sur une grille explicative générale et systématique. Lorsqu'il essaie, dans ses *Souvenirs*, de saisir « les traits confus qui forment la physionomie indécise de son temps » (1999, p. 11), il observe – à peu près à la même date où Marx rédige *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, et en des termes presque identiques – cette résurgence fantomatique du passé où se sont abreuvés l'idéal et les images du soulèvement de 1848. Il constate que la terrible

originalité des événements n'a pas empêché une trop visible imitation qui a réussi à en dissimuler la portée :

« Toutes les imaginations étaient barbouillées par les grosses couleurs que Lamartine venait répandre sur ses Girondins. Les hommes de la Révolution étaient vivants dans tous les esprits, leurs actes et leurs mots présents à toutes les mémoires. »

Ibid., p. 72.

L'empreinte de cette réminiscence était si forte qu'il lui semblait qu'on était toujours occupé à mimer la Révolution française plus encore qu'à la continuer.

Pour Tocqueville, cette bizarrerie tient à une vision littéraire de la politique propre à ses compatriotes. Elle véhicule des sentiments et des récits qui invitent à succomber à la nouveauté et à l'aventure plus qu'à affronter la vérité :

« [...] à aimer un tableau intéressant plus que ce qui sert, à se montrer sensible au bien jouer des acteurs, indépendamment des conséquences de la pièce, et à se décider enfin par des impressions plutôt que par des raisons. »

Ibid., p. 90.

Cette mentalité ne découle cependant pas de la fascination idéologique que réveille, chez certains lecteurs, une beauté romanesque illustrant une cause supérieure autour de laquelle gravitent les héros tourmentés de l'univers de Dostoïevski, Hugo et Zola, plus tard Paul Nizan ou Arthur Koestler. Le député de Vologne pense que le matériau littéraire est un fonds dans lequel « la vieille histoire de l'humanité » puise par analogie la signification de faits qui paraissent inédits ou imprévus au sujet. Le champ du possible est assez vaste parce qu'il est alimenté par l'inquiétude, naturelle à ses yeux, de l'esprit du peuple, inévitablement agité par les désirs, les besoins, les idées et les instincts de la foule. Ceci compose le terreau à partir duquel les novateurs font fructifier « tant de figures monstrueuses ou grotesques » (*ibid.*, p. 102).

L'action collective est ainsi animée par l'incomparable énergie accumulée dans les émotions partagées, les croyances baignant dans une sensibilité diffuse et sans contrôle, et à travers divers penchants dont la genèse ressort des arcanes de la vie affective. Dans les périodes de crise, tous ces éléments se combinent et installent une atmosphère ardente, les passions particulières s'échauffent et s'extériorisent d'une manière colérique et désordonnée.

Tocqueville ne délaisse pas pour autant les classes sociales ; il juge que l'idéologie s'empare des sentiments dont la violence ne se réduit

pas au combat des prolétaires contre les capitalistes, à une domination économique. Il note que, dans la mesure où les hommes politiques prennent l'habitude d'exagérer leurs idées, la distance entre le réel et le vrai s'estompe.

Magistrat de formation, Tocqueville est attentif aux règles et aux usages, à la façon dont l'autorité conquiert ou abandonne sa légitimité. Il devine avec perspicacité que la souveraineté issue des suffrages partisans déplace les frontières entre la vie publique et la sphère privée. Les pays libres hésiteront devant les choix courageux dès lors que la rumeur populaire spéculera sur les faiblesses ou les vices intimes de ses élites ; de la voix à l'oreille, la Cour est désormais partout, la flatterie et la couardise un commerce rentable, les bas engouements et les craintes du grand nombre un levain maintenant licite dévolu à toutes les démagogies. Cet homme modéré en vient à redouter que le secret, l'intrigue, l'arbitraire qui avaient déshonoré les monarchies absolues perdent leur caractère odieux et avilissant dans « la perpétuelle adoration d'elle-même » (1963, p. 151) dont se repaît la majorité. Sa prescience serait-elle d'un moraliste, comme La Rochefoucauld ou d'autres plumes bien trempées, s'il n'avait donné à sa réflexion une base historiographique et un souci de l'enquête que la postérité des sciences humaines a fini par annexer à son corpus ? La hauteur philosophique de son entreprise ne néglige jamais l'investigation scrupuleuse des modes de vie, une descente raisonnée au cœur des repères mentaux qui structurent culturellement les types de sociabilité.

L'ordre religieux et le besoin d'espérance

Tocqueville n'exclut pas l'hypothèse qu'une conscience collective peut toujours contraindre celle des individus devenus égaux par le droit, et que des représentations impersonnelles fédèrent efficacement les volontés, car il relève qu'un panthéisme démocratique, conforté par la foi dans l'opinion commune, séduit les citoyens des régimes sécularisés et offre à la majorité triomphante une assurance prophétique (*ibid.*, p. 226). La permanence du sentiment religieux coïncide avec « l'utilité sociale des croyances » (1999, p. 140), y compris les préjugés qu'il assimile à « une servitude salutaire » (1963, p. 225) assez voisine d'une sagesse latente qui, selon Burke, leur serait inhérente. La soumission à des certitudes indémontrables est, d'après le conseiller général de la Manche, une disposition universelle parce que l'action humaine trouve, en dernière analyse, sa source dans le modèle plus ou moins vague que les hommes se font de Dieu, de leurs devoirs envers autrui, de leur âme, des prescriptions divines qui pèsent sur eux.

Aucune société ne peut donc subsister ou prospérer sans un socle de croyances dogmatiques, autrement dit d'idées reçues ou d'opinions acceptées en confiance, sans discussion.

Tocqueville ne fonde pas son examen sur la simple nécessité psychologique de la piété ; il postule que la fonction essentielle de la religion est d'ordonner le monde animé en le dotant d'une raison intérieure, indépendante de la menaçante agitation des choses matérielles. La ferveur est certes indispensable, mais elle doit sa solidité à la liturgie et aux symboles qui travaillent à sa continuité.

Les notes, publiées dans le *Voyage en Amérique* (1831), soulignent l'importance que Tocqueville accorde à la place de la religion outre-Atlantique. La recherche du bien-être matériel et de l'opulence n'éteint pas, selon lui, ce besoin naturel d'espérance, source des penchants religieux, et plus fondamentalement principe de l'imaginaire historique comme le montrera Ernst Bloch dans une fresque philosophique très documentée (1976-1991).

La nation américaine est l'héritage d'un processus contradictoire qui caractérise les émigrés de la Nouvelle Angleterre, à la fois sectaires et puritains austères, enfermés dans l'étroitesse de la dévotion, et novateurs sans préjugés politiques. Dans ce contexte, la religion est une sorte d'*opérateur stratégique*, un moyen de désamorcer l'idéal égalitaire des passions violentes ; et se distinguant par là de l'idéologie partisane, il fait de cette séparation « le mythe protecteur et provisoire » du contrat démocratique (Manent, 1993, p. 148). Cette assise mythique se révèle à travers sa capacité à relier la société des hommes et la cité divine, à « harmoniser le ciel avec la terre » (1963, p. 168).

Le fanatisme religieux des Américains

Tocqueville observe que les Américains sont profondément pragmatiques. Pour eux, le monde est toujours explicable, ils ne nourrissent aucune inclination pour le surnaturel et l'extraordinaire (*ibid.*, p. 220). Cette appréciation mérite peut-être d'être nuancée aujourd'hui, si l'on s'en tient au succès de quelques-unes des grandes productions cinématographiques hollywoodiennes et à l'audace de certains écrivains de fiction. Le développement des richesses et celui du fanatisme religieux vont d'ailleurs de pair, et laissent libre cours à un désir inextinguible de spiritualité, phénomène peu anodin dès lors que l'on s'arrête aux accointances diplomatiques et économiques que les États-Unis entretiennent avec les pétromonarchies théocratiques, comme l'Arabie Saoudite par exemple. L'Amérique de Tocqueville est en définitive un miroir où se reflète l'ambivalence des représentations que l'espace démocratique permet de supporter ; celles-ci

sont ensuite ajustées dans un tableau cohérent parce que l'auteur confesse qu'il voulait « plus que l'Amérique » et que c'est « l'image de la démocratie » qu'il était allé explorer (*ibid.*, p. 31). Une démarche qui n'est pas sans rappeler celle de Baudrillard, dans un essai lui aussi consacré à cette nation exportatrice de tant de personnages titanesques et mythiques (King Kong, Citizen Kane, Superman ou E.T.). La structure prémoderne, cimentée dans la domination aristocratique et ses valeurs, suppose un passé toujours aux commandes des affaires actuelles, des ancêtres qui dirigent et orientent invisiblement la pensée de leur progéniture ; le père – un lien naturel entre les générations – est « l'organe de la tradition, l'interprète de la coutume, l'arbitre des mœurs » (*ibid.*, p. 314).

L'Amérique serait partagée entre la Bible et Darwin, pour reprendre le titre d'un livre stimulant de Lecourt (1998), guettée par le fondamentalisme qui prospère sur l'émotion collective et les techniques avancées de la communication. Le philosophe n'hésite pas à introduire un « monstre » hybride, le « technothéologisme », pour définir cette mentalité surgie d'une aventure politique où les frontières naturelles n'interdisent jamais un désir de passer outre au nom de la science, du progrès ou d'un dieu complice du modèle économique. Tocqueville a rapidement compris que l'unité territoriale d'un aussi vaste continent n'a pu être réalisée qu'au prix d'une conquête, dont chaque étape a signé l'impitoyable déracinement de ses occupants initiaux. L'oppression et la lumière, loin de favoriser un échange fécond, n'ont engendré qu'un constat avec des peuples qui ont bientôt perdu leur nom, la noblesse de leur origine. Condamnés à survivre dans le mensonge folklorique, les Indiens rencontrés par le voyageur instruit sont déjà des personnages pittoresques, dépositaires d'une langue sans avenir, un « souvenir des antiquaires [...] et de quelques érudits d'Europe » (1963, p. 184). La dégradation irréversible d'une mémoire séculaire, des traditions et des pratiques rituelles, produite par le choc d'une civilisation qui se déplace à la vitesse de son profit, trouve dans le commentaire de Tocqueville une acuité comparable à celle, déployée en 1954, de Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*.

Cette marée dévastatrice participe d'une mutation civilisationnelle à laquelle n'échappera aucune partie de la planète ; la sensibilité démocratique ne met-elle pas en péril la conservation du passé, tandis que celle de l'aristocratie insistait sur la verticalité, sur une chaîne graduée qui remontait de l'actuel à « l'éternel hier » (Weber), en reliant de la base au sommet l'humble travailleur au roi ? Tocqueville suggère que la trame des temps est désormais rompue, l'apport des générations va se disperser, l'oubli s'empare des aïeux et nulle idée ne se projette sur ceux qui suivront. Le regard muséal que l'individu moderne accorde, avec une condescendante curiosité, sur les choses révolues ou sur les formes périmées de l'existence, est le symptôme d'une « mélancolie singulière », un mal qui le taraude au milieu de ses richesses. L'*homo æconomicus* découvre maintenant l'insatisfaction, et parfois un dégoût de la vie qui se traduit, en France à cette époque, par l'accroissement du nombre des suicides, et, en Amérique, par la démence et autres troubles psychiatriques.

L'imaginaire religieux est convoqué par Tocqueville (comme il le sera par Marx avec des conclusions opposées) pour cerner l'unité intellectuelle

et la sensibilité commune qui aboutissent à créer un *corps*, une caste particulière : la bureaucratie. Tocqueville craint qu'elle n'instaure une légitimité tutélaire, prévoyante et douce, mais ferme et faussement paternelle, fixant dans une enfance irresponsable les futures silhouettes d'un décor où la facticité des plaisirs et le règne de la sécurité éliminent « le trouble de penser et la peine de vivre » (*ibid.*, p. 361-362). Que l'anticipation des machines totalitaires aille plonger dans la figure inconsciente du père, objectivé dans une image abstraite que la domination étatique se charge de rendre souhaitable, n'est pas un avertissement dénué de lucidité. En se reportant, un siècle après, à l'ouvrage de Cassirer : *Le Mythe de l'État* (1993), la leçon résonne dans les couloirs de l'actualité.

La foule imaginée : Le Bon et Tarde

Docteur en médecine, Gustave Le Bon a publié plus d'une trentaine de livres, dont plusieurs ont connu un fort tirage, maintes rééditions, et ont été traduits dans de nombreuses langues, comme sa *Psychologie des Foules* (1895). Le succès de ce polygraphe conservateur n'est pas fortuit : les titres de ses ouvrages dressent un catalogue des attentes intellectuelles d'un large public, de la curiosité des petits-bourgeois, et des inquiétudes ou préoccupations des milieux d'affaires, des décideurs politiques, des officiers supérieurs. Enfermée dans un déterminisme psychologique et biologique obsessionnel, sa démarche lui a néanmoins valu, en 1914, la sympathie de Bergson et celle de Worms qui le félicite d'avoir imposé « la souveraine importance » de la psychologie sociale ; enfin dans cette perspective, Serge Moscovici lui a redonné, en 1981, un indéniable crédit en le peignant comme « le Machiavel des sociétés de masse » (1981).

L'oreille élargie...

Son apport à une sociologie de l'imaginaire procède de l'examen détaillé des comportements collectifs. Dans l'espace public toujours traversé par les conflits d'intérêts et l'antagonisme des idées, le sentiment des foules peut acquérir une impétueuse intensité, donner naissance à une cohésion qui écrase le libre arbitre individuel. Cette thèse n'est pas en elle-même une trouvaille renversante ; elle est depuis quelques années dans l'air du temps. Le Bon veut élucider les mécanismes généraux de la contrainte de l'impersonnel à partir de la diversité de ses traits empiriquement repérables. Mélange de souci pragmatique

dans ses descriptions et d'ambitieuse synthèse, il cherche la combinaison de l'instinct et de l'inconscient en amont des faits sociaux, en particulier ceux qui sont indissociables des croyances, non seulement la religion, mais aussi le merveilleux et le légendaire, ou la consistance des témoignages de la foule. Ce problème est, selon lui, d'une portée historique fondamentale. Dès la première page de la *Psychologie des Foules*, il affirme :

« Les seuls changements importants, ceux d'où le renouvellement des civilisations découle, s'opèrent dans les opinions, les conceptions et les croyances... »

1895, p. 2.

L'invraisemblable n'existe guère pour la foule. Selon Le Bon, elle succombe facilement à des hallucinations partagées parce que l'imagination d'individus, réunis de façon hétérogène (dans une rue ou une place) ou dans le cadre homogène d'une structure (les sectes ou les groupuscules extrémistes), déforme très souvent un événement dans des proportions inouïes. Ce contexte, propice aux rumeurs, n'est pas le simple résultat d'une sottise crédulité. L'incapacité d'opérer un clair distinguo entre le subjectif et l'objectif est lui-même un effet de l'imagination et, en admettant qu'elle puisse exercer cette faculté à l'échelle d'un rassemblement, son contenu sera aussi peu maîtrisable que transmissible.

Le Bon explique que la foule pense par images, chacune d'entre elles venant conforter la précédente dans une suite de représentations qui n'a plus aucun rapport logique avec la première (*ibid.*, p. 55-58). « L'irréel y prédomine toujours sur le réel », assure-t-il, car les choses frappantes emportent la raison, véhiculent de l'étrange et du merveilleux sans que l'apparence soit contrariée par l'épreuve de la réalité (*ibid.*, p. 56). L'histoire pérennise les mythes dès lors que les faits ressuscitent dans ce genre d'imagerie assez saisissante pour envahir la conscience et obséder les esprits. Les convictions des masses possèdent toujours un caractère implicitement religieux.

Le fanatisme, auquel elles s'abandonnent, n'a malheureusement rien d'exceptionnel. En dépit de présupposés naturalistes caricaturaux sur la féminité des foules, en particulier celles des pays latins, et l'insistance sur l'idée de race, l'analyse de Le Bon dégage le nouveau relief des totalitarismes du *xx^e* siècle. La barbarie libère les pulsions destructrices, enfouies en chacun de nous, résidus archaïques d'une violence primitive.

La foule est d'abord une oreille élargie ; elle voit ce qu'elle entend et le rythme sonore et musical, les cris et les discours, lui aménagent une cathédrale visuelle. L'ivresse collective n'a plus rien d'une métaphore,

dès lors que la conscience individuelle prend congé des membres qui constituent une unité mentale et se fond dans une âme indépendante de toute volonté particulière.

La Psychologie des Foules n'accède cependant pas à la profondeur anthropologique des fondateurs de l'École française de Sociologie. Le phénomène rituel et la spécificité des figures symboliques ne font pas l'objet d'une élaboration théorique. Le poids des traditions lui paraît fondamental dans la fabrique anonyme des opinions et des croyances. Dans la mesure où elles incarnent les idées, les besoins et les sentiments d'une longue série d'ancêtres, elles constituent selon lui « la synthèse de l'âme de la race » (*ibid.*, p. 67), que l'hérédité fixe à travers une sensibilité commune. Ainsi, elles règnent sans effort, en invisibles maîtres, sur nos âmes. Cette approche le ramène dans le giron du positivisme classique qui, partant de l'évidence selon laquelle l'humanité est composée de plus de morts que de vivants, postule une « immortalité subjective » et entend offrir au culte des disparus les plus considérables le faste d'une liturgie (Comte, 1849). Que les dispositions essentielles de la personnalité soient présentes dès l'origine de l'espèce est d'ailleurs un axiome de la philosophie de Comte, partagé par Le Bon, comme la prépondérance accordée à l'idée de race dans le développement historique de la nature humaine. La continuité des générations occupe donc une place « objective » dans la réhabilitation du passé qui trouve son expression directe dans l'art de commémorer les fêtes nationales, l'exhumation du patrimoine sous ses différentes facettes.

D'après Le Bon, l'illusion sociale prospère sur les ruines accumulées par les grandeurs révolues et, cependant, elle détient toujours les clefs de l'avenir. La nostalgie et la mémoire collective alimentent non seulement les rêves de gloires, mais elles en réactualisent la possibilité. Dans ce contexte, les remarques de l'explorateur des foules sur le prestige ne sont pas dénuées d'intérêt ; la domination puise en lui une fascination qui paralyse l'acuité critique, suscite le respect ou l'étonnement. Il finit parfois par se détacher des qualités réelles ou supposées de son support. Son œuvre est à la charnière d'une explication scientifique où la notion de *milieu* va s'imposer dans les sciences de la société, sans qu'il en soit le concepteur reconnu. Ses travaux ne sont jamais sortis des limites idéologiques que le début du XIX^e siècle avait assignées à la psychologie et à l'étude des mœurs.

Le mimétisme social

Avec Gabriel Tarde, juge d'instruction avant de devenir directeur de la statistique judiciaire au ministère de la Justice, puis titulaire de la chaire de Philosophie moderne au Collège de France en 1900, la logique sociale est envisagée dans le cadre d'une théorie sociologique générale. *Les Lois de l'imitation* (1890), *L'Opposition universelle* (1897), *Les Transformations du pouvoir* (1899), *L'Opinion et la foule* (1901) mettent l'accent sur l'inventivité de la vie, la communication, la force de la coopération entre les membres d'un groupe, la sympathie et la socialité.

L'imaginaire intervient dans tous les processus de la socialisation parce que les affects gouvernent les croyances et les désirs, stimulent l'action des sujets, et déterminent un mouvement universel au sein duquel se combinent les caractères de base de l'existence dans sa totalité : la répétition et la différenciation. La « chose sociale » n'échappe pas, selon lui, à une exigence sub-sociale et à des influences extra-logiques qui l'autorisent à se déployer à partir d'un moyen intrinsèque : la répétition *généralisante* ou *imitative*. Tarde n'hésite pas à comparer l'homme grégaire à un somnambule et l'état social à l'état hypnotique, « une forme de rêve, un rêve de commande et un rêve en action » (2001, p. 137). Les liens qui soudent en profondeur les individus découlent de la simultanéité de leur conviction ou de leur passion, chacune des consciences étant sûre que cette idée ou cette volonté est partagée au même moment par une infinité de ses semblables. Les forces psychiques se manifestent de façon décisive, car l'inconscient est un « privilège unique » de la croyance et des désirs ; il pénètre aussi les jugements et se loge dans nos peines et nos plaisirs. Tarde pense que les associations d'idées débouchant sur un sens intime proviennent de la fermentation d'images ou de traces cérébrales, conjuguées avec hésitation. Dès lors, la distinction entre l'individuel et le collectif lui semble précieuse si la vie impersonnelle et moléculaire se retrouve dans l'homme et la société. Il ne parle pas ici d'un imaginaire social, bien que nombre de ses commentaires en exposent avec clarté le fonctionnement précis. Ainsi, il note comment la séduction d'une doctrine se mesure à la quantité de ses adeptes, et qu'il en va de même pour un dogme ou un rituel. Une connaissance, une renommée ou une vérité, qui ne seraient pas imprimées dans une multitude de cerveaux publics, sont menacées de disparaître. Les facilités d'imitation renforcent donc la mémoire commune, assimilée à un indispensable *fixateur* de tous les gestes personnels et de tous les actes conventionnels extérieurs, supervisant toutes les séquences temporelles de l'existence intérieure et sociale.

Le symbole : extension de l'humain

Le religieux et la domination politique sont deux domaines parmi lesquels Tarde entend confirmer ses vues sociologiques. Dans son essai *Les Transformations du pouvoir*, il considère que « l'imaginaire et le réel [...] découlent de la même tendance innée à se projeter soi-même au dehors » (2003, p. 81). La mythologie enveloppe un faisceau de découvertes issues de cette pulsion de l'homme, confronté à « l'inconnu immense » de la nature dont il espère acquérir les richesses et se prémunir des dangers. Les animaux énigmatiques, les plantes stupéfiantes, les beautés du cosmos ont été investis d'un rôle protecteur quasi divin sous la figure de *totem* dénotant, selon lui, « la préoccupation habituelle de la pensée extériorisée » (*ibid.*, p. 81).

Ce schéma invite à ne pas confondre l'effet et la cause : ce n'est pas le totémisme qui explique la déification de la faune, mais cette dernière qui seule permet de comprendre ce phénomène religieux, auquel Tarde rattache les interdits fréquents, dans la plupart des croyances, de consommer la chair de certaines espèces. À la suite d'un long processus culturel, cette dimension zoomorphique, *thériomorphique*, s'est recouverte d'un anthropomorphisme graduel de sorte que l'animal sacré demeure en filigrane derrière le dieu humanisé.

Le problème du fétichisme se ramène, dans la *Logique sociale*, à un panthéisme expérimental que le mythologue civilisé aborde faussement s'il présume de la grossièreté intellectuelle et morale du fétichiste d'après l'insignifiance de l'objet choisi. Or, c'est le caractère inanimé ou banal de celui-ci qui exprime la spiritualisation la plus totale de l'univers. Quant à l'idole, elle n'est que le fétiche d'une cité ou d'un peuple, elle naît d'un agrandissement du champ social qui transforme le fétiche, effigie domestique et sommaire, en support d'une admiration moins limitée (nationale ou artistique).

Tarde suggère que le surhumain est d'emblée une extension de l'humain, et que le sauvage conçoit ses dieux à son image, une image psychologique et non corporelle. À la base de ce mécanisme, il devine un raisonnement logique, construit par analogie, qui trouve dans le procédé rituel un moyen d'atteindre ou de gagner, voire d'apaiser, les puissances invisibles. L'image fait donc partie du modèle, et « se persuader qu'en préfigurant symboliquement un événement désiré on aide à sa réalisation » (1999a, p. 374) détermine, à n'en point douter, les comportements.

La dynamique collective de l'imaginaire participe de la subtilité de ces rencontres entre l'archaïque, le présent et le possible, que Tarde envisage sous l'angle d'une téléologie sociale des usages, des institutions et des diverses contraintes. « Toute chose est une société, [...] tout phénomène est un fait social » (1999b, p. 58), conclut-il.

Les trois principes de la sociologie de Tarde : la *répétition*, l'*opposition* et l'*adaptation* conduisent à des comportements socialisés. Ils sont coordonnés à des structures mentales : l'imitation, les postures conflictuelles et l'innovation ou l'élan créateur qui résulte, dans la plupart des cas, de la rencontre entre le nécessaire et le fortuit, le rationnel et l'imprévu (2003, p. 43). Si la réalité prend l'allure d'une féerie,

comme le souligne Isaac Joseph dans son introduction des *Lois sociales*, c'est parce que l'assignation de sens et les rapports entre les acteurs consistent dans un « échange de reflets », une circulation de valeurs où le virtuel et l'actuel enregistrent, entre le croire et le savoir, une force susceptible d'engendrer des représentations et des données cognitives.

S'inspirant de Maine de Biran, Tarde reprend son hypothèse des sensations inconscientes, qui juxtaposent l'immensité du concevable à celui des possibles au-delà des faits, et il envisage quelques nécessités conditionnelles aptes à faire mûrir les idées et les actions. Le trajet de l'imagination à l'expérience concrète n'est pas une question insoluble :

« Pourquoi, après avoir observé quelques faits, au moment où nous dégageons la formule d'une loi, l'affirmation d'une force, éprouvons-nous le sentiment d'une extension soudaine de notre esprit, sinon parce qu'à cet instant quelque chose de non observé, de non observable même, et cependant de certain se montre à nous, s'affirme en nous ? »

2000, p. 97.

Le réel ne serait-il en définitive qu'une partie fragile et pauvre du possible ?

On retiendra de Tarde qu'il fut le premier auteur de la « sociologie-fiction », un genre qui mêle la réflexion rétrospective sur des événements antérieurs et l'anticipation utopique de mondes idylliques ou effrayants. Il publie, en 1896, dans la *Revue internationale de Sociologie*, le « Fragment d'une histoire future » qui peint un univers où la totalité des espèces vivantes (végétales et animales), sauf l'homme, a été éliminée. Dans cette planète « purifiée », le sujet est désormais affranchi de toute influence du milieu naturel animé, le lien social révèle sa force et étend sa toile sans obstacle, « une expérience prolongée de sociologie », ironise-t-il (1998, p. 88). Chaque corps de métiers et l'ensemble hétéroclite des virtuosités ont réussi à s'auto-organiser en cités florissantes souterraines, à l'exception de celle des philosophes agitée en permanence par les troubles « causés par la tribu des sociologues, la plus insociable des hommes » (*ibid.*, p. 95). Des *législateurs* des sciences, il redoutait la prétention exagérée à enfermer les imperfections dans les limites de méthodes fixes, infaillibles, que l'on ne saurait enfreindre sans risque de folie ou de mort (2002, p. 294).

Résidus et dérivations mythiques : Pareto

À l'inverse de l'économie qui s'attache principalement à des actions logiques, Pareto considère que la sociologie doit surtout se préoccuper

des *actions non logiques*. Parmi ces dernières, il évoque toutes celles qui ont une finalité subjective comme les pratiques rituelles ou symboliques et, en général, l'ensemble des agissements dictés par une croyance. La vénération religieuse, la ferveur patriotique, l'effervescence autour d'un emblème sacré entraînent des conduites que le sociologue range dans cette catégorie.

L'étude logico-expérimentale de ces phénomènes démontre qu'il est vain de s'interroger sur leur « absurdité », car ils témoignent d'une « utilité sociale » observable. La vérité d'une religion ou la sottise d'une superstition échappe donc complètement à l'examen sociologique qui doit se contenter de comprendre comment apparaissent les croyances, appréhender leur fonctionnement et leur relation avec les autres éléments de la vie sociale.

Pareto estime que les hommes finissent par donner une couverture rationnelle à des actes en réalité déterminés par leurs sentiments et leurs désirs. Par exemple, à force de se livrer à un rite, les individus en viennent à renforcer les idées spirituelles dans le sens d'une rationalisation qui prend peu à peu une certaine consistance. À une échelle plus globale, Pareto explique que l'instinct pousse les ensembles humains à se prémunir de la dispersion et, lorsque la séparation menace la communauté, elle tend à en dissimuler le danger derrière « le simulacre de l'agrégat ».

En 1911, il publie un essai irrévérencieux mobilisant une érudition spéciale, celle de l'érotomane, qui dépasse le réquisitoire sarcastique contre les propagandistes de mœurs puritaines. Il lui donne l'occasion d'exposer dans un domaine très circonscrit sa conception des dérivations, c'est-à-dire la théorie justificative, l'idéologie ou plus simplement la logique apparente d'ordre verbal sur lesquels repose le « faire croire ». Les dérivations illustrent toujours une distance entre la manière dont les acteurs se représentent le monde et la réalité effective, irréductiblement inscrite dans six classes de résidus :

- 1) l'instinct des combinaisons ;
- 2) la persistance des agrégats ;
- 3) le besoin d'exprimer ses sentiments par des actes extérieurs ;
- 4) la sociabilité ;
- 5) l'intégrité de l'individu et de ses dépendances ;
- 6) les résidus sexuels.

Cet inventaire des fondamentaux de l'existence collective n'est pas sans analogie avec quelques styles utopiques de réforme du genre humain, tel que celui de Fourier basé sur d'extravagants mécanismes d'associations des manies et dégoûts, d'harmonisation des différences

et de complétude des attirances affectives et sexuelles (Tacussel, 2000). Selon Pareto, le mythe correspond au registre de la perception rationnelle sans pour autant se laisser intégrer dans cette dernière. Le mythe se situe donc au-delà du rationnel et ne se justifie que dans la mesure où se présente un acte perceptible à des procédés irrationnels. D'où l'importance d'étudier les sentiments pour mettre en évidence les lois des développements de la société. Sur un plan historique, Pareto pense que le mythe organise des images construites sur la foi, elle-même indis-sociable de la sphère des affaires religieuses. À ce titre, le domaine objectif de ce type de croyances se trouve au-delà du monde réel, dans un univers irréel. Mais, il existe également des images qui expriment une foi dans le monde matériel ; autrement dit, dans une réalité sociale, elles conditionnent le jugement ou l'idée que le sujet se forme de la réalité et de la volonté d'agir sur elle. *Le mythe social* en est l'illustration achevée ; il suscite des opinions et des conduites individuelles et collectives qui aboutissent à des comportements dont on peut examiner les modèles. Les dérivations – la foi ou les sentiments qui expriment ces actes et invitent les acteurs à se mobiliser autour d'un objectif ou d'un projet – se cristallisent sous la figure du mythe. Les représentations collectives ne sont pas, pour lui, des abstractions ou des images de la réalité, elles sont entièrement séparées de celle-ci du point de vue de la connaissance et renvoient à l'espace public de l'opinion. Le mythe possède une fonction, comme il le démontre à propos du vertuisme, celle de manipuler dans un but rationnel une action commune.

Mongardini (2004) a actualisé cette perspective en se penchant sur la dimension sociale de la peur, sans doute la plus puissante des forces émotionnelles qui parcourent les sociétés. Selon lui, la peur et son instrumentalisation politique sont toujours un indice du contexte imaginal sur lequel la légitimité des pouvoirs impose une gouvernance nécessaire étendue à tous les secteurs de l'existence sociale (la sécurité intérieure, la santé publique, le contrôle des informations, la surveillance des lieux de rassemblement, etc.). En définitive, le contenu logique d'un idéal importe moins que l'intériorité psychique qu'il révèle de manière symptomatique.

Pour Pareto, une communauté qui perd la foi dans les sentiments profonds et actifs illustrés dans son idéal, une religion ou un mythe, s'affaiblit et prend le chemin de la décadence et de la ruine. Il en tire une leçon paradoxale à ses yeux : « Dans la vie des peuples, rien n'est aussi pratique que l'idéal » (1971, p. 138.) Les symboles et les actes rituels procèdent de la nécessité d'en rappeler l'obligation à travers des images exemplaires et des moments de grande intensité. Le petit

chapeau de Napoléon I^{er} sur la tête d'un imbécile est ridicule, mais sur celle du vainqueur d'Austerlitz il acquiert une valeur emblématique. De la même façon, le sociologue constate :

« [...] qu'il serait faux de dire que, les dieux des Romains n'ayant aucune existence objective, le lectisternium était absolument inutile. Il est vrai qu'il était utile parce qu'il servait à renforcer les sentiments dont il tirait son origine. »

Ibid., p. 136.

La théorie paretienne des résidus et dérivations ambitionne d'évaluer l'indice de potentialité d'un acte ou d'une situation donnée, d'éclaircir les variables idéologiques ou mythiques au sein desquels l'histoire enregistre les forces et les intérêts qui l'animent. En cela, les formations mythiques ne sont jamais réductibles à des phénomènes localisables dans l'histoire ou appartenant à titre définitif à une époque révolue (Blumenberg, 2005).

Les représentations collectives : Durkheim

Les travaux de Durkheim accompagnent un classique parcours intellectuel et universitaire. Son objectif est de définir clairement le domaine de la sociologie, de la doter d'un socle épistémologique solide à l'écart de spéculations philosophiques trop générales ou des présupposés de la psychologie, enfin de poser les principes explicatifs qui confirment la scientificité de sa démarche. Deux ans après sa thèse de doctorat, il avance, dans *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), que les phénomènes sociaux ne sont pas simplement distincts des faits psychiques, mais qu'« ils ont un autre substrat » et appartiennent à un milieu régi par des lois propres. Dans ce contexte, les représentations partagées illustrent la façon dont un groupe se pense dans ses rapports avec tout ce qui l'affecte et c'est dans le tissu du milieu social interne qu'il faut en chercher le fondement. « La société est une réalité *sui generis* », résume-t-il dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1991, p. 62), et la vie sociale est entièrement constituée de représentations qui ajoutent toujours quelque chose à celle des rêveries intimes de l'individu.

Les mythes, les légendes populaires, les croyances religieuses ou morales traduisent ce réel qui déborde l'intériorité mentale privée du sujet. Durkheim suppose que leur qualité de représentations suffit à les organiser indépendamment de leur contenu particulier. Il ne découvre

aucun « arrière-monde », mais un « état de l'âme collective » (1988, p. 82 & 102), né de l'agrégation et de la fusion des âmes individuelles, caractérisant un être psychique d'un genre nouveau. Si un fait social se manifeste par le pouvoir de contrainte externe qui s'exerce (ou peut s'exercer) sur les personnes, la nature spéciale de cette imposition découle indubitablement du « prestige dont sont investies certaines représentations » (*ibid.*, p. 88). Durkheim insiste sur ce point essentiel : la société est d'abord une communauté d'idées. Ce qui lie les hommes dans son cadre, c'est « une commune manière de penser, c'est-à-dire de se représenter les choses » (1992, p. 120). Il va appliquer sa méthode à la religion pour en saisir, au-delà de la fonction, l'essence sociale.

L'expérience du sacré

Les systèmes de croyances sociétaires montrent que la cohésion des communautés repose en définitive sur des sentiments et des convictions respectées par ses membres ; la stabilité des mœurs résulte de la conscience collective qui les supporte. Tarot note à ce propos que si Durkheim ne parle pas d'imaginaire, son programme amène pourtant à le réintroduire, au même titre que tous les autres faits, dans les sciences humaines (1999, p. 199). En effet, chaque catégorie reflète une manière de penser et de percevoir indissociable d'un consensus, autrement dit d'un accord des esprits sans lequel une association humaine aurait peu de chance de perdurer. La notion de temps, par exemple, sort de son objectivité physique et naturelle pour acquérir une signification construite socialement dans les rites religieux et les commémorations profanes (les fêtes du calendrier).

Durkheim extrapole les développements que Fustel de Coulanges, dont il fut l'élève, avait réservés à la cité antique. L'historien affirmait que le religieux n'a pas uniquement soumis les âmes, il a dominé le corps social et engendré la plupart des institutions domestiques et organes publics. Le principe d'un culte, comme celui du *feu sacré*, n'était pas réductible à une quelconque adoration de sa précieuse utilité. Entretenu sur les autels, il resplendissait tel un être moral universel, dispensateur de bienfaits corporels et spirituels, et habitait les mystères de l'homme grégaire (1943, p. 28-29). Il s'efforçait à prouver une étroite corrélation entre les idées générales des sujets – de leurs outils cognitifs à leurs divinités – et leur structure sociale. Les nombreux aspects sacrés, acceptés sans réticence par le groupe, lui paraissaient inextricablement provenir de sa formation originare. Le père de l'École française de Sociologie s'est inspiré de cette lecture, à la fois imperméable aux explications psychologiques et à la critique

matérialiste de l'aliénation religieuse, bâtie sur une *fausse conscience*, inversant le ciel et la terre, les contenus de l'idéologie et les rapports de production économique. Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, il déclare : « La société idéale n'est pas en dehors de la société réelle, elle en fait partie » (*op. cit.*, p. 703.) Pour appuyer cette thèse, des enquêtes ethnographiques sont mises à contribution ; Durkheim en dégage un modèle interprétatif global du vécu des croyants, appréhendé comme « une chose éminemment sociale » à partir d'éléments formels assortis de manière plus ou moins ingénieuse : les récits mythiques, les dogmes, les rites et les interdits, les fêtes et cérémonies, les devoirs immuables. Dans cette optique, la religiosité est un phénomène qui n'est pas obligatoirement la conséquence d'une religion identifiable, l'expérience du sacré n'implique pas toujours la présence du divin.

Durkheim met l'accent sur la synthèse supra-individuelle des consciences éparses à laquelle il confère une totale autonomie. La description qu'il en offre, très proche de celle de Bergson dans *Matière et mémoire* (chap. I), correspond à la signature de l'imaginaire social :

« Tout un monde de sentiments, d'idées, d'images qui, une fois nés, obéissent à des lois qui leur sont propres. Ils s'appellent, se repoussent, fusionnent, se segmentent, prolifèrent sans que toutes ces combinaisons soient directement commandées et nécessitées par l'état de réalité sous-jacente. »

Ibid., p. 704-705.

Un pareil mécanisme finit par aboutir à des pratiques constituées autour de valeurs auxquelles nous sommes habitués à travers le *spectacle des règles* que nous voyons fonctionner au quotidien. Il autorise en outre la manifestation de faits sociaux indépendants de toute organisation stable ou préalable à l'instar des courants d'enthousiasme, de colère ou de solidarité qui traversent les grands rassemblements et y entraînent, parfois malgré eux, les individus (1988, p. 98). Ce thème de l'effervescence va acquérir une importance considérable, car Durkheim voit dans cette intensification de la vie du groupe la possible source de la foi religieuse en prise avec l'efficacité symbolique et les marques du sacré.

Les dieux de la Révolution française

La force de la religion provient, selon Durkheim, du « sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectivé » (1991, p. 401). La réalité qui est la cause objective, omniprésente et

planétaire de ce phénomène, est la société elle-même, transfigurée et pensée symboliquement dans le divin (1924, p. 75). Si l'on délaisse ses développements issus de matériaux ethnographiques bientôt contestés, son examen de la Révolution française fournit un argumentaire en phase avec la modernité. Tout d'abord, il revient sur l'idée selon laquelle la puissance morale, immanente en chacun de nous, désigne quelque chose qui dépasse le jugement éthique individuel ; les symboles religieux sont précisément les relais de cette représentation sans concurrence. Il y trouve la confirmation que les communautés sont des sortes de « machines à faire des dieux » (Moscovici), toujours en mesure d'inventer des figures sacrées. Il rappelle comment les protagonistes de la chute de la royauté ont transformé en entités numineuses des idéaux par nature laïques ; la Patrie, la Liberté, la Raison sont ainsi devenues l'objet d'une vénération officielle avec leurs fêtes, leurs emblèmes et même une tentative éphémère de culte institué. Annonçant de futurs événements similaires, il souligne que les martyrs et apôtres des insurrections populaires expriment une exigence qui répond à d'autres besoins que ceux de l'existence matérielle. La représentation de ces biens salutaires incomparables, les signes spéciaux qui en concrétisent la reconnaissance rapide ou érudite, invitent Durkheim à cerner la fonction symbolique et à établir une frontière infranchissable entre le profane et le sacré. Cette exploration est une radiographie, pourrait-on dire, des médiations actives de l'imaginaire constitutif de l'ordre social et de ses déséquilibres internes (la criminalité, l'anomie, le pathologique).

La société symbolique

L'audace novatrice de la pensée de Durkheim apparaît à travers sa façon d'aborder le symbole dans sa profondeur sociétale. Sa célèbre étude sur *Le Suicide* (1897), où il discute d'un problème auparavant réservé aux psychologues et aux psychiatres, signale que si « des choses matérielles [...] jouent un rôle essentiel dans la vie commune, le fait social se matérialise parfois jusqu'à devenir un élément du monde extérieur » (1960, p. 354). Il cite les monuments, le style architectural des bâtiments ou les voies de communication.

L'existence sociale se dépose dans ces objets très repérables ; elle peut y rester *en latence* et resurgir soudainement pour modifier la vision culturelle de populations qui n'avaient pris aucune part à leur élaboration. Il vient à soupçonner que cette réserve de sens potentielle possède une envergure qui lui est spécifique, annonçant – d'après Tarot –, une approche sociologique de symbolismes concrets (*op. cit.*, p. 218).

On rencontre déjà dans cette recherche les lignes directrices de sa théorie de la religion et des vastes ensembles d'états mentaux, irréductibles aux individus, comparables en efficacité à des forces physiques. La seule puissance qui puisse imposer un respect sans égal et devenir

l'objet de sa vénération est la société, dont les dieux ne sont que la forme hypostasiée.

« La religion, [...] est en définitive, le système de symboles par lesquels la société prend conscience d'elle-même ; c'est la manière de penser propre à l'être collectif. »

Op. cit., p. 352.

Lorsqu'une réalité est appréhendée symboliquement, le langage de cette expérience traduit les impressions ressenties par le sujet ; il ne correspond pas à une « intuition privilégiée », c'est-à-dire conforme à un degré d'objectivité du réel ou à une idée qui lui serait adéquate. Il permet néanmoins d'atteindre la réalité qu'il figure à travers une signification véritable, de sorte que les rites ou les mythes, des plus déconcertants aux plus barbares, dévoilent des besoins humains fondamentaux et renvoient à des facettes individuelles ou collectives de l'existence.

Le symbole répond donc à une nécessité de la conscience à situer ce qui le dépasse dans une représentation en elle-même pleine de sens. Or Durkheim n'a jamais varié sur un point important : une représentation n'est pas un simple reflet du réel, une copie ou une image opportune, « une ombre inerte » des choses ondoyant dans la caverne de l'esprit. Elle impulse une dynamique de phénomènes organiques et psychiques. Et, lorsque la croyance se cristallise dans un faisceau de représentations, la dimension symbolique de ces dernières les porte à un niveau qui interdit d'en négocier la valeur, d'en compromettre la pureté. À la différence des conflits qui éclatent entre des idées abstraites ou des représentations banales et accessoires, toute offense contre une représentation symbolique touche, avec une violence évidente, la croyance qu'elle manifeste, et suscite presque toujours une réaction émotionnelle (1998, p. 64-65).

Cette démarche engage Durkheim à fixer une séparation stricte entre le sacré et le profane, une frontière mieux protégée que celle assignée par la morale entre le bien et le mal ou par la médecine entre la santé et les pathologies. La sacralité est à la fois enracinée dans la société globale et possède une sphère délimitée, de sorte qu'elle peut atteindre toutes les activités humaines à des degrés plus ou moins élevés tout en préservant son ordre impérieux de l'utile et des vulgaires calculs d'intérêt. Les silhouettes surnaturelles ou la majesté des dieux ne sont d'ailleurs point obligatoires dans la soumission à des *forces* derrière lesquelles se range le croyant.

Le sociologue dresse une liste non exhaustive des incarnations culturelles : un arbre, une source, un rocher ou une pièce en bois. La

visibilité du symbole s'élève au-dessus de son habillage matériel, elle génère à partir d'elle une attraction diffuse que le groupe crée et entretient parmi ses membres. Dans ces conditions, on peut comprendre pourquoi la fonction symbolique dénote un processus de sacralisation capable de pénétrer des sphères aussi formalistes que la justice et le droit. Le maintien de la cohésion sociale exige, selon Durkheim, un minimum de ressemblances entre les individus, mais encore le respect du symbole qui les résume en garantissant la nature ontologique de ces inévitables similitudes. Les sentiments communs apparus autour de l'acceptation d'une prégnance symbolique sont devenus nécessaires avec la durée et ils finissent par persister malgré leur irrationalité, à l'exemple des interdits ou des prescriptions religieuses concernant certains aliments (*ibid.*, p. 76).

Durkheim s'est avancé plus loin que ses prédécesseurs ; il a opéré une liaison entre l'expérience du sacré, la religiosité, le phénomène rituel et la fonction symbolique. Il en conclut que « la vie sociale, sous tous ses aspects à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme » (1991, p. 405). Si la dimension sacrée revêtue par une chose n'est pas déductible de ses qualités intrinsèques, il faut concevoir qu'elle y est *surajoutée*, au même titre que l'univers du religieux est *superposé* à la nature empirique.

La sociologie devait, d'après Durkheim, rechercher les lois encore mal connues de l'*idéation collective*, car les combinaisons qui ont donné une *physionomie propre* aux mythes, aux théogonies, aux cosmogonies populaires ne sont pas comparables aux associations d'idées formées par les individus. Les représentations personnelles et les représentations sociales entretiennent avec leur substrat respectif une relation identique, elles n'en demeurent pas moins relatives à deux modalités de l'existence assez indépendantes l'une de l'autre pour donner lieu à des approches scientifiques différentes. Durkheim admet avec hardiesse que la vie psychique n'est pas bornée par la conscience, comme en témoigne ce passage :

« Veut-on dire que si l'on retire la conscience de la représentation, ce qui reste n'est pas représentable à l'imagination ? Mais à ce compte, il y a des milliers de faits authentiques qui pourraient être également niés. »

1924, p. 26.

De nombreux phénomènes ne peuvent être causés que par des représentations, dont ils sont les signes extérieurs, représentations parfois ignorées du sujet chez qui elles émergent. Ces états psychiques sans conscience enferment cependant des éléments réels et agissants.

Durkheim suppose qu'ils renvoient autant à la propriété spécifique de la vie représentative de l'individu, définie sous le vocable *spiritualité*, qu'à l'essence de la vie sociale qu'il entend comme *hyperspiritualité*. À travers elle, il remarque que :

« [...] les attributs constitutifs de la vie psychique s'y retrouvent, mais élevés à une bien plus haute puissance et de manière à constituer quelque chose d'entièrement nouveau. »

Ibid., p. 48.

De l'effervescence fondatrice au contrat consensuel, matrice légale et objective du serment solennel, Durkheim parcourt le trajet imaginaire qui relie le divin à la société, le premier n'étant que la forme symbolique de la seconde.

L'idéal social : Weber

On cherchera en vain dans les travaux de Weber une formulation de l'imaginaire social tel que nous l'entendons aujourd'hui ; cependant, les principaux concepts de sa sociologie – exposés dans les *Essais sur la théorie des sciences* – mettent en scène un acteur évoluant dans la *lebenswelt* (le monde vécu) où le réel est soumis à une appréciation résultant de l'intentionnalité, d'une visée de la conscience qui dirige l'action pour atteindre un sens probable.

L'objectivité du regard scientifique

La prudence le mène à constater qu'une activité effectivement significative, tout à fait claire dans l'esprit du sujet, se rencontre assez peu dans la vie sociale.

« Dans la grande masse des cas, l'activité *réelle* se déroule dans une obscurité semi-conscience ou dans la non-conscience (*Unbewußtheit*) du *sens visé*. L'agent [...] agit dans la plupart des cas en obéissant à une impulsion ou à la coutume. Ce n'est qu'occasionnellement qu'on prend conscience du sens (qu'il soit rationnel ou irrationnel) de l'activité... »

1971, p. 19.

Pour contourner cela, il suggère de recourir à la formation de *types idéaux*, appuyée sur la catégorie de « possibilité objective », c'est-à-dire en procédant *comme si* le comportement adaptait son orientation d'une manière consciemment significative afin d'en dégager les motifs essentiels. Ce genre de montage ne peut être obtenu que si l'on accentue intellectuellement des éléments déterminés de la réalité, sélectionnés en

fonction de leur pertinence. Weber assure que de telles constructions de relations sont suffisamment justifiées au regard de notre imagination dans laquelle elle trouve une objectivité virtuelle.

Selon lui, l'imagination n'a d'ailleurs pas besoin d'une formulation conceptuelle dans le travail d'investigation ; mais dans la mesure où notre connaissance obéit à une cohérence discursive, elle n'accède au réel qu'à travers une suite de transformations dans l'ordre de la représentation et d'une *sténographie des concepts* (*Begriffs-stenographie*) devenue inévitable dans le registre de l'analyse culturelle. « Pour démêler les relations causales réelles (*Wirkliche*), nous en construisons d'irrélles (*unwirkliche*) », conclut-il (1965, p. 319.)

La manière dont un acteur aurait agi dans un cadre limite rationnel et idéal typique – celui d'une rationalité absolue par finalité et par justesse – instaure une validité heuristique plus globale. Par exemple, une conduite dominée par des représentations magiques n'exclut pas nécessairement une dimension subjectivement aussi rationnelle dans ses fins qu'un comportement pieux non magique. Malgré le désenchantement accéléré du monde moderne, Weber observe que la religiosité se voit obligée de tolérer des relations significatives (subjectives) guidées par le mysticisme ou des dogmes acceptés sans réticence. Il considère que la magie avait, du point de vue formel, une structure rationnelle très comparable à celles de nombreuses avancées thérapeutiques, notamment parce qu'elle ambitionnait d'éliminer les causes originaires (invisibles ou démoniques) des maux plutôt que de traiter les symptômes apparents. À cet égard, il remarque que « la magie [...] a été "rationalisée" de façon aussi systématique que la physique » (*ibid.*, p. 455). Le surnaturel retrouve une intelligibilité à travers une démarche qui découvre un évident processus de rationalisation constitutif de son emprise collective dans les consciences, et ce indépendamment des progrès de la technique et de la connaissance objective.

Weber a accordé à l'imagination de solides qualités heuristiques parce qu'il était arrivé à la conclusion que les *jugements de valeurs* habitaient notre désir d'expliquer et d'analyser le monde. Ceux-ci lui paraissaient d'autant plus forts que nous supposons en être parfaitement exempts. Nos idéaux les plus élevés sont certes périssables. Néanmoins, cela n'amoindrit point la subjectivité toujours ancrée en profondeur dans la *connaissance* jamais éloignée de la *reconnaissance* de formes historiques de l'expérience du passé ou de la volonté d'imprimer une spécificité tôt ou tard identifiable à notre travail et à notre culture. Nous sommes et nous voulons être les maîtres de ceux

qui vont suivre. La démarche scientifique tend à imposer des vérités universellement valables sur le plan de la rationalité ; cependant Weber ne renonce pas à une hypothèse hardie :

« Pour employer une image quelque peu fantastique, s'il nous était donné après plusieurs milliers d'années de sortir de la tombe, ce serait les traces lointaines de ce que nous sommes que nous chercherions à distinguer sur le visage de cette génération à venir. »

2004, p. 125.

D'après lui, le recours à l'imagination et aux projections qu'elle suscite n'altère en rien l'objectivité car elle invite l'historien ou le sociologue à jauger le réel, à partir des informations recueillies, par rapport aux possibles afin de clarifier la signification et le déroulement des faits (Watier, 2002, p. 117-119.)

Qu'un comportement rationnel par finalité possède une intrinsèque évidence n'implique pas automatiquement que l'interprétation rationnelle doive être considérée comme le but de l'explication sociologique. Bien que celle-ci (*zweckrationale Deutung*) contienne le plus haut degré de certitude, Weber pense :

« [qu'] on pourrait tout aussi bien affirmer le contraire si l'on tient compte soit du rôle que jouent dans l'activité humaine certaines "émotions" et certains "états affectifs" irrationnels par finalité, soit du fait que toute étude compréhensive rationnelle par finalité se heurte sans cesse à des fins qui ne peuvent plus, de leur côté, être interprétées comme des "moyens" rationnels en vue d'autres fins. »

1965, p. 329.

C'est en définitive dans le rapport aux valeurs que la dialectique du rationnel et de l'irrationnel trouve une opportunité théorique pour introduire l'imagination épistémologique webérienne dans le domaine délimité des imaginaires sociaux.

De nombreuses études thématiques de Weber témoignent d'un indéniable intérêt envers le monde imaginaire qui sous-tend la plupart des pratiques collectives : économiques (les paniques boursières par exemple), politiques et bien sûr religieuses. L'originalité du sociologue allemand réside dans l'extension d'un modèle de rationalité à la sphère de l'intériorité subjective donnant lieu à des dotations de sens intellectuellement évaluables. En résumé, la société moderne repose sur une *croyance* familière de ses membres dans le fait que les conditions de la vie courante (les échanges marchands, les lois, les prescriptions médicales, les transports en commun, etc.) sont *en principe* d'essence

rationnelles. Parce qu'elles sont des produits inventés par l'homme, elles sont naturellement susceptibles d'une connaissance et d'un contrôle rationnel.

En outre, les individus qui composent cette société accordent leur confiance à des choses artificielles pour peu qu'elles fonctionnent selon des règles connues. Il devient dès lors possible de *calculer* leurs comportements, voire de prédire leurs agissements à partir de leurs attentes (1965, p. 398). Cette croyance est « en partie un bien spirituel s'expliquant par la pensée, en partie elle est ressentie confusément, en partie subie passivement » (*ibid.*, p. 194) ; elle vit en chacun avec des nuances diverses. Mais elle assure toujours une validité supra-empirique à des idées de valeurs assez élevées pour que la signification de l'existence s'y accroche en dépit de la variabilité des points de vue concrets, points de vue à travers lesquels nous sommes intégrés dans un espace intersubjectif, celui des sentiments et de l'exigence de réciprocité.

Weber n'assigne pas à la sociologie la tâche de découvrir le contenu significatif « objectif » et logiquement juste des normes et conduites sociétales. Il affirme qu'elle ne regarde que les activités, avec leurs tenants et leurs aboutissants, « parmi lesquels entre autres les *représentations* que les hommes se font de la "signification" et de la "validité" » de certaines impositions. Il convient, selon lui, de prendre acte de la *probabilité* de la diffusion de ces représentations, régnant empiriquement dans la tête d'hommes déterminés, et notamment celles d'entre elles qui portent sur « le "sens" à donner à une "proposition juridique" reçue comme valable » (*ibid.*, p. 346).

Le cérémonial des cours de justice

Partageant l'opinion de Durkheim selon laquelle « le formalisme juridique n'est qu'un succédané du formalisme religieux » (1997, p. 212), les qualités formelles du langage du droit résultent de la combinaison d'un formalisme conditionné par la magie et d'une irrationalité manifestée par la révélation. Du point de vue formel, l'origine du droit est irrationnelle quand, pour régler des problèmes posés par son apparition, vont être mis en œuvre des moyens échappant à la raison telle que la consultation des oracles. La distinction entre l'être et le devoir-être devient ensuite fondamentale pour comprendre la pression imaginaire entre une contrainte de type légal et sa chance d'être acceptée, ou encore son ajustement avec les impératifs de la morale entretenus par les usages (*Brauch*) et les coutumes (*Sitte*), parfois même à travers les conduites affectives. Dans sa *Rechtssoziologie* (1913), il évoque, pour illustrer son propos, la situation du *cadi*, le juge musulman qui siège au marché et dont les arrêts semblent subjectifs, voire arbitraires : ses « réponses font autorité mais varient de personne à personne ;

comme les décisions des oracles, elles sont données sans motivation rationnelle » (1986, p. 175). Il note toutefois que derrière cette apparente licence, le cadi se réfère toujours implicitement à des représentations religieuses et culturelles admises par son public. La validité de ses jugements est garantie par un esprit de loyauté, non par une législation édictée et stable, de sorte que toutes les institutions islamiques existent *praeter legem*, la tradition sacrée en assure le caractère incontesté. Cette dernière permet ainsi d'expliquer le passage d'une forme d'« animisme » juridique à un cadre réglementé d'une façon conceptuelle et sécularisée : la tradition rationalise en quelque sorte les éléments magiques primitifs de l'ordonnement juridique. Ce processus est associé à une sublimation spéciale qui élève les normes abstraites à une signification symbolique, établie une fois pour toutes, ouvrant la voie au plus rigoureux des formalismes.

Pour Weber, les actes juridiques, notamment les contrats, sont à la base des actes essentiellement magiques (ou à signification magique), et ils conservent des traces de ce caractère dans le symbolique au même titre que le cérémonial des cours de justice exprime une forme sacrée de la représentation renvoyant à un lointain exercice sacrificiel. Sur ce plan précis, son analyse rejoint celle de Durkheim qui voit dans le serment le germe des contrats solennels et formels, caractérisés par des paroles magiques et religieuses, c'est-à-dire des rites verbaux et des rites manuels tels que le denier de Dieu ou le rite du fétu de paille. Ces pratiques sacramentelles étaient destinées à invoquer une divinité afin que la convention soit infailliblement garantie (Durkheim, 1997, p. 213).

La domination charismatique

Le champ le plus propice à une théorie webérienne de l'imaginaire social concerne la domination, définie comme le résultat d'une autorité qui conditionne l'obéissance des personnes. Les motifs de la soumission permettent d'étudier les modalités de l'exercice du pouvoir, en particulier politique, et de dégager les styles de légitimité dont il se revendique. Weber en distingue trois types généraux dont les deux derniers seront soulignés ici : a) légal ; b) traditionnel ; c) charismatique (1971, p. 219-307).

La domination traditionnelle repose toujours sur le caractère numineux de dispositions installées dans une durée, un « éternel hier » qui confère une dignité personnelle à un seigneur ou à un souverain.

La domination charismatique prend sa source dans la qualité extraordinaire, d'origine magique, attachée en propre à un individu. Habité par une force mystérieuse ou détenteur d'une puissance surnaturelle, inaccessible à ses semblables, il apparaît à leurs yeux comme un dieu ou son émissaire ; en conséquence, il s'impose à la faveur des circonstances comme un guide et un « chef » (*Führer*). Le sociologue juge dérisoire

de chercher à établir dans quelle mesure une prétention aussi exagérée répond à quelques critères « objectifs », qu'ils soient intellectuels, éthiques ou esthétiques. Seule importe en définitive la considération de ceux, les adeptes (*Anhänger*), qui succombent sans réserve à la volonté de cet instrument humain de la providence. Inutile de chercher une adroite manipulation des consciences, elle n'arrive jamais qu'en renfort d'une libre reconnaissance confirmée par le prodige. En effet, la confiance en la personne envoyée par le destin n'est pas le fondement de la légitimité, elle est d'abord un *devoir*, une vénération, psychologiquement dictée par l'enthousiasme et le besoin collectif d'espérer.

De la même façon que Durkheim avait envisagé le surgissement du sacré à travers l'effervescence ponctuelle du groupe, Weber situe la fonction charismatique, inhabituelle et instable, étrangère à la logique de l'économie parce qu'animée par des mobiles dédaigneux du présent, au sein d'une forme d'association précise : la communauté émotionnelle. C'est dans ce contexte que les comportements *a priori* orientés par des buts extra-mondains rencontrent, derrière des facteurs religieux et des envoûtements divers, le monde d'*ici-bas*.

Le guide charismatique

D'où provient la légitimité exceptionnelle d'un guide charismatique ? À cette interrogation, Tarde fournit une réponse qui éclaircit les relations entre l'autorité et le sacré. Il constate que, sans une réputation légendaire ou un mystère, un don inexplicable permettant à de rares individualités d'entrer en contact avec l'âme cachée de merveilleuses entités, il serait difficile d'élucider l'influence contraignante qu'elles font peser sur leurs concitoyens, et moins encore d'appréhender l'établissement, dans une population, d'une caste strictement vouée à la gestion du numineux. Or, ce ne sont pas les qualités réelles mais plutôt la force supposée d'un personnage qui assure une emprise de ce type. La supériorité du charisme ne requiert aucune propriété objective ou ordinaire, éventuellement vérifiable. Tarde en résume la quintessence : « Quiconque, par suite d'une croyance vraie ou fausse, d'une découverte réelle ou imaginaire propagée dans son public, parvient à s'approprier le monopole d'une de ces inventions réelles ou imaginaires, dispose d'un pouvoir spécial qui l'impose aux autres hommes » (2003, p. 82.)

C'est, d'après lui, le principal motif pour lequel la souveraineté ne se négocie jamais comme un bien et qu'elle se transmet par la vertu de « délégations rituelles » précises. À l'origine de la foi et de l'obéissance, ce genre de *magnétisation* s'est désormais généralisé, il est devenu *mutuel*. Nous ne sommes pas moins crédules (ou dociles) que nos ancêtres ou les membres des tribus primitives, exotiques. Le prestige incite invariablement à la soumission, y compris dans les espaces gouvernés par une démocratie et éduqués par les mœurs égalitaires.

Dans *Les Lois de l'imitation*, il apporte les précisions suivantes : « Ce magnétiseur n'a pas besoin de mentir pour être cru aveuglément par le magnétisé [...]. Il

est prestigieux, cela dit tout » (p. 138.) Quant au magnétisé, il est habité d'une force potentielle de croyances et de désir immobilisée dans des souvenirs endormis que le magnétiseur est le seul, en des circonstances favorables, à pouvoir réveiller.

L'activité symbolique

La présentation de l'imaginaire social dans les travaux de Weber serait incomplète si elle ne signalait pas son apport à l'étude des rituels et des symboles. Sa sociologie religieuse apporte des éclaircissements sur ces questions. Après avoir montré que le ritualisme n'agit pas sur la conduite existentielle sans le poids de la magie, il observe qu'il peut néanmoins rester en retrait de la vision enchantée de l'univers. L'essentiel, selon lui, est de comprendre comment l'*habitus psychique*, recherché dans la pratique rituelle, détourne l'action rationnelle. C'est ainsi que les religions du salut peuvent systématiser les diverses actions de la forme rituelle pure en une disposition d'esprit (*Gesinnung*), telle la « dévotion » qui couvre l'accomplissement de gestes répétés, considérés comme symboles du divin (1996, p. 178).

L'activité symbolique est une transformation des forces – suprasensibles – manipulées habituellement par la magie. Elle désigne un degré suprême de l'abstraction de ces puissances jadis conçue sous la figure d'entités vivantes dans un monde séparé ou invisible.

Aucune région de l'activité humaine n'échappe donc au « cercle magique des symboles », sans parler de la mort qui n'est accessible qu'à travers leur mise en avant. Comme les rites, par exemple la danse de guerre, ils manifestent la fureur et l'angoisse, et plus profondément la nature immuable du sacré. Ils ne sont pas pour autant systématiquement étrangers aux affaires profanes. Weber rappelle que, dans l'État romain tardif, l'économie a été « pratiquement organisée de manière liturgique » (1991, p. 161), et que les corporations apparaissent en tant que corporations *rituelles*.

Ce trait est encore davantage accentué lorsqu'il s'agit d'un groupement politique, car sa formation est elle-même déterminée par la subordination à un dieu – un caractère qui semble, selon ses analyses, universel. Dans le « synécisme » méditerranéen, l'étranger est non seulement étranger sur le plan politique, mais en outre sur le plan religieux, parce que la *polis* est associée à un « dieu local » (1971, p. 441). Il en conclut que la présence massive de divinités de cet ordre souligne

bien la forte coïncidence entre la religion (objet du culte) et le territoire politique, notamment à partir de son niveau initial d'établissement, la ville ; peut-être parce que le *charisme magique* a, plus que toute autre source, fondamentalement contribué à la formation de la propriété seigneuriale. À l'opposé de Marx et Engels, Weber soutient que la nature d'une religiosité n'est pas réductible à une nécessité fonctionnelle de la situation sociale d'une classe dominante qui en serait dispensatrice, et par là un simple « reflet » de ses intérêts matériels ou idéels. Il entend démontrer qu'une éthique religieuse n'est certes point indifférente aux influences sociales, conditionnées par des facteurs politiques et économiques, mais il pense que les sources religieuses, principalement le contenu de leur révélation et l'imagination utopique de ceux qui partageaient leur promesse, ont fourni à cette exigence morale sa physionomie (1996, p. 335 ; 1970, p. 162).

L'imaginaire au quotidien : Simmel

Traduite tardivement en France, l'œuvre de Simmel est maintenant sortie d'une curiosité confidentielle. Son style et son penchant, marqués par l'esthétisme, l'apparente futilité de quelques-uns de ses thèmes favoris, l'originalité épistémologique de sa démarche, s'accordaient assez peu avec les obsédantes prétentions démonstratives que se disputaient d'étroites méthodes positivistes et un « marxisme » grossier, contrefaçon pseudo-scientifique du délire idéologique. Simmel a néanmoins influencé un grand nombre de sociologues : Schutz, Goffman, l'École de Chicago et de Francfort. Son empreinte est lisible dans les travaux de Benjamin ou Kracauer. Le domaine de l'imaginaire social s'intègre parfaitement aux multiples préoccupations toujours en résonance avec les principaux caractères de la vie sociale contemporaine.

Les interactions en représentation

Ainsi, Simmel rappelle que « toute relation entre les hommes fait naître dans l'un une image de l'autre » (1991, p. 10). Prolongeant cette remarque, il observe comment l'interaction des individus procède de représentations, contenant une « vérité légitime » dans la mesure où les rapports sociaux sont *inéluclablement* tributaires de ces images mutuelles. Cette expérience est à la base d'un savoir réciproque situé à l'un des points où l'être et la représentation « rendent empiriquement sensible leur mystérieuse unité » (*ibid.*, p. 11). D'après lui, les représentations qui sillonnent notre conscience, les combinaisons entre les

idées et les images très souvent injustifiables du point de vue de la logique expérimentale, éloignées d'une norme rationnelle ou de la part « utilisable » de l'existence, forment « une totalité mentale réelle ». La plupart de nos décisions importantes sollicitent un système complexe de représentations dans lequel la foi dans l'honnêteté des autres, la certitude de ne pas être trompé, définissent le degré d'intensité de ces relations. Celles-ci sont traversées d'espairs et d'idéalisations qui produisent « l'horizon fou de [la] personnalité, l'entre-deux où la croyance prend la relève du savoir » (*ibid.*, p. 39).

Il n'est donc pas surprenant que toutes les actions supérieures possèdent un halo de mystère pour la moyenne des sujets, et que face à l'inconnu ou exposée à des puissances inhabituelles, une tendance instinctive à l'idéalisation trouve à s'intensifier au moyen de l'imagination et leur accorde une attention soutenue que la réalité n'aurait pas suscitée.

À une échelle plus vaste, Simmel estime que la forme la plus pure de la cohésion sociologique d'un groupe s'enracine dans « une sorte de focus imaginaire » (*ibid.*, p. 105). Toute réunion de personnes, travaillée par la diversité des humeurs et des sentiments, agitée de conflits et de divergences d'opinions, suppose une vivacité organique, comparable dans sa forme à celle du cosmos animé par des forces attractives et répulsives ; la société elle-même exprime un rapport quantitatif d'harmonie et de dissonance, de sympathie et d'antipathie, de compétition.

La jouissance de l'amateur d'art devant la beauté esthétique, la piété vis-à-vis des traditions, la ferveur patriotique, la fidélité du travailleur à sa classe et à son syndicat, ou plus naturellement le rapport de l'enfant à l'égard de ses parents contient, d'après lui, une tonalité de cet ordre. La réalité n'est pas le monde en soi, elle délimite un monde parmi de nombreux mondes possibles, et elle demeure étroitement attachée à un mode de représentation servant de base pour agir de façon profitable et en conformité à notre organisation psycho-biologique tendue vers la conservation de la vie de l'espèce humaine. La religion se présente comme « le monde objectivé de la foi », et pour le sociologue « il n'y a donc pas d'exagération de l'empirique jusqu'au religieux, mais une exhumation du religieux enfoui dans l'empirique » (1988a, p. 20).

Simmel juge que la zone profonde à partir de laquelle la catégorie religieuse pénètre et stylise les relations sociales est illustrée par l'analogie, à ses yeux « curieuse », entre la conduite de l'individu face à la divinité et son comportement général vis-à-vis de la société. Dans les deux cas, le sentiment de dépendance lui paraît essentiel ; le sujet se

sent lié à une entité qui le dépasse, il éprouve aussitôt un sentiment de devoir et d'acceptation dont il espère bénéficier par une certaine élévation ou une rédemption. Les formes de réciprocité entre le sujet et son dieu reproduisent parfaitement celles que l'individu entretient avec la collectivité sociale. Dans ce contexte, on ne sera pas surpris de vérifier que « les objets de la religiosité que l'homme trouve à l'intérieur de certains rapports sociaux sont comme tels tout aussi bien des produits de sa piété que l'est le transcendant » (*ibid.*, p. 43). La socialisation leur donne un contenu spécifique à travers des normes idéales et par le truchement de symboles autour desquels la communauté se condense.

Pour cerner la fonction sociale de la religion par exemple, Simmel souligne que l'homme est largement confronté à des influences extérieures à sa volonté. La notion de destin définit ce domaine où l'âme, le sens émanant de la vie intérieure, cherche à établir une espèce d'accord avec tout ce qui n'est pas compréhensible à partir de nous. L'humeur religieuse trouve accueil dans l'idée de destin derrière laquelle une somme de hasards se met en forme selon une signification en rapport avec le sujet. Les catégories de l'objectivité religieuse, comme la prédestination, traduisent l'expérience vécue dans sa capacité à transférer « la vibration de la vie religieuse d'un état virtuel à l'état actuel, et à l'élever jusqu'au concept de l'absolu divin » (*ibid.*, p. 25).

La croyance en Dieu (ou en quelqu'un) entend sortir l'individu de l'inquiétude et de l'insécurité, des aléas de l'existence courante ; elle le dote d'une confiance en l'avenir. Simmel en conclut que la croyance pratique est une disposition psychique fondamentale dans son essence sociologique parce qu'elle s'actualise « comme une relation à un être face au moi » (*ibid.*, p. 49).

Sur le plan strictement intellectuel, la croyance est, selon lui, un degré inférieur du savoir. Elle consiste à tenir pour vrai son objet « à cause de raisons qui ne le cèdent qu'en force, quantitativement, à celles en vertu desquelles nous prétendons savoir » (*ibid.*, p. 45). Ce processus est le produit d'impulsions profondes qui parviennent à créer un objet et à l'intégrer dans leur monde propre. Il évoque à ce propos la personne aimée dont les qualités associées dans l'idée de l'amant peuvent être autant réelles qu'imaginaires. Le phénomène du don appartient également à ce registre puisqu'il s'agit d'une faveur à se laisser offrir un bien sans tenir rigoureusement compte de la valeur exacte qu'il représente. Le sociologue voit dans ces aspects de la vie sociale des « harmoniques supra-rationnelles qui élargissent singulièrement la sphère affective [...] en tant qu'événements sociologiques » (*ibid.*, p. 36).

La piété

La religion occupe une place importante dans la réflexion de Simmel. Considérant l'esprit de sacrifice et l'abandon à un idéal supérieur partagé qui cimente la vie collective des croyants, il postule que « le conditionnement de l'individu par une masse actuellement rassemblée, l'exclusion des jugements de valeur individuels et objectifs grâce à l'"attraction collective" prennent un caractère expérimental et se laissent observer de manière probante » (1981, p. 94). Le contenu de la foi ne débouche pas nécessairement sur un dogme théologique ou la vénération d'une figure supra-mondaine. Le comportement commun et réciproque, caractéristique des dévots, se rencontre aussi dans certains partis politiques, par exemple au sein des organisations ouvrières social-démocrates de cette époque. Simmel note qu'il se trouve « des âmes pieuses n'adressant leur piété à aucun dieu [...], des natures religieuses n'ayant pas de religion » (1988a).

En effet, l'immanence de la religiosité repose sur des éléments affectifs, vecteurs psychiques de la crédulité, du dévouement et de l'humilité. C'est seulement lorsque ces aspects s'éloignent du substrat empirique des affaires ordinaires qu'ils en viennent à élaborer une instance qui leur est particulière, un au-delà dans le présent source d'un développement religieux : un dieu unique ou un panthéon plus diversifié. La religiosité ne provient donc pas de la religion. Les sentiments et les impulsions qu'elle habille sont manifestes dans toute l'étendue de l'existence comme des forces immanentes ; elles précèdent l'autonomie du vécu et des actes. Simmel observe qu'« il est une infinité de relations sentimentales à des objets très terrestres, hommes ou choses, que l'on ne peut désigner que comme religieuses » (*ibid.*, p. 20).

La dimension sociale de la croyance religieuse n'est évidemment pas réductible à sa signification individuelle. Simmel affirme d'ailleurs que « sans elle la société telle que nous la connaissons n'existerait pas » (*ibid.*, p. 50). La foi en une personne ou dans une collectivité reste un des liens les plus solides pour tisser la trame sociétale. Les faits sociaux et les phénomènes religieux possèdent, d'après lui, une similitude de forme car la pression de l'extérieur engage la multiplicité à ressentir le groupe social comme une unité. Cette exigence de consensus découle empiriquement des rapports de réciprocité noués entre des éléments mutuellement associés où chaque destin particulier est plus ou moins affecté par celui des autres. Les formations humaines très anciennes attestent que toutes les collectivités durables et organiques ont aussi été des communautés cultuelles. Simmel signale, par exemple, que les corporations et les innombrables guildes (les artisans, les commerçants, les médecins, etc.) se sont rangées sous la protection d'une divinité précise ou d'un génie afin que le groupement tienne ensemble les sujets derrière sa tutelle spirituelle. « La religion montre à l'être humain l'infini désiré, à une distance finie », résume-t-il (1989, p. 49.) Mais cela n'est envisageable que parce que l'unité de l'individu et de la société demeure immédiatement insaisissable et inexprimable pour l'être humain, à moins qu'elle ne révèle que « l'âme est l'image de la société et la société l'image de l'âme » (1999, p. 739). C'est la raison pour laquelle les forces, les fonctions sociales, les valeurs, sont hypostasiées en des formes et symboles que les individus regardent comme des puissances impersonnelles et indépendantes.

La banalité en représentation

Essayiste, Simmel est aussi sensible à l'hétérogénéité du réel et il cherche à pénétrer l'envergure de phénomènes dont la banalité ou l'insignifiance dissimule sans doute notre rapport originel au monde et sa plus forte expression : l'expérience vécue. Dans la mesure où les contenus de la *substance mondaine* (*weltsoff*) ne sont jamais accessibles dans leur pureté, le sociologue estime que nous pouvons les interpréter à partir de leurs formes, car c'est à travers elles que la vie commune devient le domaine de la sociologie. La pensée conceptuelle lui semble incapable d'atteindre l'essence du vivant, déterminée comme transcendance de soi. Cette dernière se manifeste dans les modalités de la conscience où se croisent plusieurs catégories de l'existence : le devoir moral, les idéaux religieux, les aspirations politiques, eudémonistes, les goûts esthétiques, les désirs et les caprices. L'homme crée des situations, mais par la suite celles-ci vont le façonner, et l'image de son existence va, d'après lui, se valoriser ou se déprécier selon qu'il accomplit ou qu'il la néglige. Simmel en conclut que la vérité se définit comme la coïncidence d'une réalité psychique avec sa réplique idéelle (Léger, 1989, p. 322) ; elle indique un rapport de la représentation à son objet que seule une « synthèse de l'imagination » permet d'obtenir en conférant à l'individuel et au contingent un type de rationalité, une cohérence et une logique propres d'où surgit une compréhension du sens.

Comme il le montre à propos de l'argent, la réalité humaine n'est jamais qu'un compromis entre l'idéal et la facticité parce que « le contenu d'une représentation ne coïncide pas avec la représentation du contenu » (1987, p. 29). C'est dans ce contexte que le désir attribue une valeur à un bien en tant que base et matériau d'un échange réel ou imaginé. Dès lors, la question de l'objectivité et de la subjectivité des valeurs renvoie à l'état empirique plus général à l'intérieur duquel les choses sont indissociables de leurs pures représentations. Pour cette raison, Simmel remarque que les contenus psychiques ou physiques – par exemple le visage et ses organes – de notre être s'offrent assez aisément à « une mutuelle interprétation symbolisante » (*ibid.*, p. 606). Ainsi, la perception la plus intime que nous puissions avoir d'autrui n'est pas étrangère à l'atmosphère qu'il dégage. Le parfum peut en fabriquer une, fictive, réjouissant l'entourage et rehaussant sa valeur comme personnalité (1981, p. 238). Dans les microscopiques processus moléculaires qui relient les sujets les uns aux autres, notamment la confiance, la gratitude ou l'amour, l'imaginaire social joue un rôle considérable.

Enfin, Simmel a décrit la sociabilité comme « la forme ludique de la socialisation » (*ibid.*, p. 125). En tant que telle, elle n'est qu'un symbole de la vie se déroulant à la manière d'un jeu propice à la satisfaction des acteurs sociaux, mais ce symbole traduit aussi une relation profonde, esthétique, avec les images de l'existence qui entendent réduire la distance entre celle-ci et la réalité. L'attrait de la symétrie et des tendances architectoniques dans l'être social expose le passage de l'utilitaire le plus évident à l'esthétique, dans laquelle la fiction détourne la finalité originelle de l'organisation humaine. Lorsque le symbole d'un groupe disparaît, sa consolidation nécessite des actions assez résolues pour pouvoir le remplacer par une autre figure spiritualisée et idéalisée. Dans cette optique, il juge qu'un symbole concret détient un pouvoir supérieur s'il fédère autour de lui, indépendamment de sa seule valeur symbolique, les intérêts matériels des membres de la communauté qui convergent sur lui. Il incarne alors une propriété réelle sur laquelle repose la pérennité de la collectivité (1999, p. 520). Son analyse est très proche de la conception du *trajet anthropologique*, avancée ensuite par Durand, quand il décrit comment « le produit des puissances purement et simplement objectives ne peut avoir de valeur que subjectivement, tandis qu'à l'inverse le produit des puissances objectives possède objectivement une valeur » (1988b, p. 187). L'existant objectif que nous ressentons à travers la richesse et la signifiante de la vie est constitué de l'ensemble des créations matérielles et immatérielles travaillées par le vouloir, le savoir et la sensibilité. Nous pouvons facilement être hypnotisés par des impressions qui agissent sur notre esprit et nous conduisent, par leur rythme et leur uniformité, à « l'état crépusculaire de l'irréel » (2002, p. 45).

Le caractère véritable de quelques villes (Florence ou Venise par exemple) témoigne de cette séparation entre le réel et l'apparence qui plonge l'âme dans des *variations* de sensation pour lui faire appréhender une pleine réalité, voisine du rêve symbolisant un ordre des formes. Il en déduit qu'« il est donné à l'art seul de nous faire saisir la vie réelle à travers l'apparence qu'elle nous offre » (*ibid.*, p. 47).

Divers comportements obéissent également à « une nécessité secrète dont le sens dépasse de beaucoup celui des séries plus rationnelles de la vie » (*ibid.*, p. 73-74). Simmel le souligne à propos de l'aventurier, du joueur et de l'avare. Ces conduites relèvent d'« une rationalité voilée » qui imprime un rythme spécial à l'existence, dont le parcours concentre une intensité dominant le contenu des événements.

La représentation de l'histoire

L'audace théorique de Simmel nous surprend encore lorsqu'il examine les conditions épistémologiques de la connaissance en histoire. Il formule l'hypothèse selon laquelle notre aptitude à saisir le rôle des acteurs d'une situation, dont la psychologie nous est familière, résulte du fait que notre personnalité entre-tient, en dehors de ses traits particuliers, des traces d'autres types de caractères. Notre faculté de compréhension proviendrait ainsi « de mécanismes de transmission génétique comme une fiction méthodologique : tout se passe comme si nous utilisions pour comprendre autrui des modèles subjectifs en quelque sorte latents, parallèles à notre propre moi » (1984, p. 127). D'après lui, une telle possibilité ne fait que signer l'expression symbolique d'énergies encore inconnues à l'origine des mécanismes de l'interprétation historique. Dans une connaissance de ce genre, le sujet est bien le siège de représentations, mais c'est à un autre, et non à lui, qu'il attribue ces dernières, il peut alors former en lui des processus psychiques complètement étrangers à son vécu personnel. Il envisage cette expérience comme « l'effet d'un héritage latent » – dont la fonction se rapproche de celle du « bassin sémantique » proposé par la mythanalyse de Durand – sur lequel repose la reproduction intuitive par l'observateur d'événements qu'il n'a jamais éprouvés, l'esprit enfermant les sédimentations de processus psychiques passés où se reflètent les différentes étapes de l'évolution humaine. En définissant la théorie d'un savoir historique à partir de l'intérêt qu'il prête aux représentations et aux sentiments des sujets, et en insistant sur le fait que « ces objets sont des êtres psychiques » (*ibid.*, p. 57), Simmel pose l'imaginaire social comme une instance incontournable, *a priori*, de la signification de notre présence au monde.

Le passé et le futur en viennent à s'effacer, de sorte que le sujet se comporte ici vis-à-vis de ce qui est irrationnel dans la vie de la même manière que nous agissons dans l'ordinaire par rapport à ce qui est calculable ou prévisible. La réflexion du sociologue sur ce type d'attitudes l'amène à envisager que la totalité immédiate du vivant soit suspendue à un ordre métaphysique et que notre âme ait une existence transcendante. Si nous le suivons dans cette perspective, l'imaginaire recouvrirait l'ensemble inexprimable d'un univers existentiel qui s'accomplit au-dessus de notre destin terrestre conscient, morceau détaché de cette unité supérieure.

Chapitre II

Les fondateurs de la sociologie de l'imaginaire

La transition entre les précédentes approches de l'imaginaire dans la vie collective et la mise en cohérence systématique de tous ses aspects dans un nouveau cadre sociologique et anthropologique, adapté à ce terrain, est le fruit de volontés scientifiques assez libres dans le choix de leurs thèses et de leurs méthodes. Dans la préface rédigée en 1936, à l'occasion de la traduction anglaise de l'ouvrage de Mannheim (1956), Wirth le rappelle : « Ce qui, à une certaine époque, fut considéré comme l'objet d'un intérêt ésotérique de la part de quelques intellectuels dans un seul pays, est devenu la condition commune de l'homme moderne » (p. 9.)

Idéologie et utopie : Mannheim

Mannheim, sociologue d'origine hongroise destitué de sa chaire de Professeur à l'Université de Francfort par les nazis en 1933, poursuivit sa carrière en exil à Londres. Son livre, paru en 1929, pourrait être considéré comme l'une des premières introductions à une sociologie de l'imaginaire.

Le bouleversement de l'ordre social et politique, dont il est le témoin et la victime, le conduit à une analyse critique des sensibilités dominantes de son temps en relation avec l'action, la pensée et les croyances. Le centre de ses études concerne le rapport dialectique entre la conscience, qui unifie un groupe autour d'un type de connaissance et de *praxis*, et la situation historique. Une entreprise qui serait, d'après lui, spécialement dévolue à « l'intellectuel sans attaches », caractérisé

par sa « marginalité intérieure » (Gabel, 1987, p. 75), c'est-à-dire par une aptitude à changer de poste d'observation et de se mettre à la place d'autrui. Une proposition parfaitement significative devient valide lorsqu'elle relève de la détermination exacte des rapports entre le chercheur et le phénomène envisagé.

Dans les sciences humaines, les énoncés ne peuvent atteindre un certain niveau d'objectivité que sur la base d'un relationnisme socio-historique prenant en compte la position de l'observateur ; c'est la condition nécessaire pour éviter la réification des faits sociaux et aboutir à un savoir où une « substantialité fantôme » (Lukàcs) ne masque plus l'existence de la réalité humaine. Or, le problème est que, dans la vie sociale, les individus épousent des idées, des sentiments et des modes de pensée en liaison avec leurs intérêts réels ou supposés. Les idéologies répondent à ce besoin en dirigeant l'activité vers la conservation de l'ordre existant, tandis que les utopies invitent à agir pour le transformer, les unes et les autres détournent donc l'entendement des choses observées tout en guidant l'attention sur des facettes particulières, plus obscures, de l'état social.

Le comportement des acteurs n'est jamais le résultat d'un raisonnement affiché ou d'une appréciation consciente. Il découle souvent de la *représentation imaginative* du donné mondain. L'existence collective – sans parler de la science sociale – demeure toujours attachée à la force écrasante des croyances qui encadrent les fins de l'action. Wirth note, dans ses pages introductives, qu'« une société est possible en dernière analyse parce que les individus qui la composent, véhiculent dans leur tête une sorte d'image de cette société » (in Mannheim, 1956, p. 29).

Le sociologue de l'École de Chicago, célèbre pour ses travaux sur la ville, estime que la recherche sociale se doit, d'une part, d'examiner les facteurs responsables de l'acceptation, de la diffusion ou du rejet, de certaines idées par divers ensembles de la société et, de l'autre, analyser les motifs qui engagent quelques groupes à les relayer et à les étendre à une plus vaste échelle. Scheler avait affirmé en la matière, par exemple, que la vision des classes supérieures tendait vers des considérations d'être (*Seinsbetrachtung*) alors que celle des classes exploitées était portée par des « considérations du devenir (*werdensbetrachtung*) » (1926, p. 204). Il existe, selon lui, une relation, présente à toutes les époques, déterminée entre les facteurs idéaux et réels, et leurs corrélats subjectifs chez les êtres humains (structure spirituelle et psychique). C'est à travers elle que l'histoire concrète préfigure en quelque sorte l'histoire possible de l'avenir, une histoire spirituellement potentielle,

qui demande à s'accomplir à partir d'un espoir, d'un projet ou d'une croyance (1993, p. 43 & 67). Ce n'est donc pas la science qui peut ébranler une religion installée, mais plutôt le tarissement consécutif à l'épuisement du contenu propre de la croyance, de son *ethos* vivant. Une croyance « morte », un *ethos* « mort », prennent bientôt la place d'une foi vivifiante et de son *ethos* puissant, voire l'apparition d'une forme nouvelle de conscience religieuse ou une nouvelle métaphysique capable de séduire les masses (*ibid.*, p. 122).

Idole et idéologie

Mannheim opère un rapprochement perspicace entre la conception des *idola* chez Bacon (*Novum Organum*, 1620) et l'idéologie dont elles anticipent la définition moderne, qu'il situe à mi-chemin entre la sphère ontologique (le *Sein*) et la sphère axiologique, celle des valeurs (le *Sollen*). L'idéologie émane inévitablement et involontairement de « certaines causes déterminantes », comme les idoles qui étaient des « fantômes » ou des « préconceptions » dérivant de la nature humaine ou parfois de quelques individus particuliers pour être ensuite attachées à la tribu, à une multitude d'activités, au théâtre, au marché, etc. Elle pouvait être également attribuée à la société elle-même ou aux traditions (1956, p. 51).

Pour accéder à une intelligence de ce phénomène collectif, il faut s'écarter du parti pris selon lequel « toute vie culturelle est une orientation vers des valeurs objectives » qui manifeste aujourd'hui « un dédain rationaliste typiquement moderne pour les mécanismes irrationnels de base qui règlent la relation de l'homme avec le monde qui est le sien » (1956, p. 82). Par exemple, Mannheim estime que si on envisage l'expérience mystique sous l'angle d'un moyen susceptible de révéler à l'homme sa profonde intériorité, il convient d'admettre que l'élément ineffable visé par l'extase mystique entretient nécessairement un lien avec la réalité historique et sociale. Son approche de l'état d'esprit utopique procède d'un raisonnement similaire. La mentalité utopique naît d'un désaccord avec le contexte réel dans lequel elle voit le jour, elle aspire d'abord à briser la cohérence de l'institué. Elle indique un « dépassement de l'existence », rendu possible car « tout ordre de vie "réellement opérant" est en même temps mêlé de conceptions qu'on peut appeler "transcendantes" ou "irréelles" parce que leur contenu ne peut jamais être réalisé dans les sociétés où elles existent » (*ibid.*, p. 127). De ce point de vue, toutes les idées qui ne s'adaptent pas au monde commun sont fondées sur le critère de la « transcendance par

rapport à l'être » (*Seinstranszendenz*). Ce caractère est essentiel pour comprendre comment l'impossible participe souvent à la logique des événements et de quelles manières l'absolu intervient dans les affaires courantes et conditionne des situations concrètes. L'investigation sociologique de l'imaginaire se trouve justifiée par le fait que non seulement le passé mais aussi l'avenir ont une existence virtuelle dans le présent, et que la force de chacun des facteurs qui agissent dans l'expérience des groupes humains n'est évaluable qu'en interprétant les tendances latentes qui les supportent.

Imaginaire et sacré

L'œuvre de Mauss est un maillon décisif de l'analyse des représentations collectives et du symbolique. Elle débouche sur une anthropologie générale de tous les phénomènes qui sont associés à l'imaginal en invitant à une fructueuse complémentarité entre la sociologie et l'ethnologie.

La communion symbolique : Mauss

Mauss a abordé un nombre impressionnant d'objets sociaux (la magie, le don, les techniques du corps, les jeux, les rites et les cultes, les superstitions populaires, le droit et les mœurs de l'Inde, etc.), en s'efforçant de les intégrer dans un schème d'intelligibilité rigoureux et original.

En janvier 1924, à l'occasion d'une conférence intitulée *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*, il explique que la dimension symbolique est un des traits distinctifs du fait social. À cet égard, il souligne que « l'activité de l'esprit collectif est encore plus symbolique que celle de l'esprit individuel » (1950, p. 295). Le domaine des symboles lui paraît congruent pour élucider les formes et les contenus les plus disparates extériorisés dans les mythes, les croyances, l'hallucination religieuse, les mensonges conventionnels ou les délires collectifs. Le symbolique permet d'articuler l'enquête sociologique au « fond psychique de l'humanité ». Considérant que si les symboles et leur association ne coïncident qu'imaginativement ou arbitrairement avec des choses, il ne fait néanmoins aucun doute qu'il « serve d'expression totale de ces choses » et corresponde aux humains qui les assimilent et y adhèrent.

En accord avec Durkheim, il rappelle que le symbole repose fondamentalement sur la communion. Celle-ci crée un lien qui engendre l'illusion du réel, « mais qui est déjà du réel ». Quelques années plus tard, Mauss avance l'hypothèse de l'autonomie des systèmes symboliques à

l'intérieur du monde social, mettant en relief leur consistance ontologique et leurs « effets de réel ». Toutefois, il s'écarte du modèle heuristique durkheimien en ce qu'il insiste sur les finalités pratiques des représentations communes. Le symbole commande l'action plus que la pensée. Les vues qu'il développe préfigurent la démarche structuraliste de Lévi-Strauss. Les représentations constituent un assemblage sémantique complexe, basé sur l'interdépendance de signes qui les renvoient les uns aux autres, de sorte qu'il n'existe pas de représentation isolée des choses. Il en va de même lorsque la représentation se hisse à un niveau symbolique : les symboles sont également structurés en réseau et c'est à travers leur combinaison mutuelle qu'ils parviennent à signifier en l'absence d'un symbolisé en définitive indicible.

Dans son *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Mauss montre qu'entre le signe magique et la chose signifiée se nouent des rapports à la fois étroits et irréels, faisant intervenir le sexe, le nombre et les images ; ainsi, les qualités imaginaires, qu'il évoque, sont des qualités imaginées par la société. La notion de *mana* exprime justement, selon lui, cette concordance entre la valeur des biens et des gens, la valeur magique, la valeur religieuse et la valeur sociale. Ses recherches sur la magie l'amènent à la conclusion que son origine réside dans la forme première de représentations partagées, fondements ultérieurs des bases de l'entendement individuel ; à ce titre, il pense qu'un phénomène collectif de cet ordre reste toujours effectif dans les idées de chance, d'infortune ou de quintessence qui nous sont encore familières. Les sciences et les techniques, assure-t-il, possèdent des rapports généalogiques avec la magie qui est longtemps demeurée un « capital » exploité, en Grèce et en Inde, par les pionniers de l'astronomie, des mathématiques, de la physique, de la médecine et de l'histoire naturelle. L'imagination scientifique signale historiquement que « les magiciens ont fourni les savants » (1950, p. 136-137).

Le rite

Le rite est, pour Mauss, la manifestation pratique des représentations. Derrière tous les actes religieux, il y a une représentation religieuse ; mais dans la mesure où tous les faits de conscience, voire les actions elles-mêmes, sont aussi des représentations, la ritualisation touche jusqu'aux aspects profanes de la vie sociale. Le rite est donc un langage qui illustre une idée. Il s'inscrit assez naturellement dans les productions mythologiques que l'on peut définir comme des *histoires crues* tandis que la fable appartient à un domaine intermédiaire, situé entre le possible et l'imagination, auquel l'individu n'est pas tenu de croire.

L'imaginaire étend son emprise sur l'ensemble de la vie sociale parce que la conscience est d'abord « un système de montages symboliques » qui enveloppe l'activité de l'esprit, les techniques du corps et les propriétés impersonnelles d'où proviennent tous les types d'autorité.

L'influence des travaux de Mauss n'est pas cantonnée aux cercles des ethnographes et des spécialistes. Elle finit par rencontrer des exigences intellectuelles que les circonstances de l'époque, notamment politiques et spirituelles, imposent à l'égard du travail universitaire et de son conformisme.

L'expression sensible de l'existence totale : le Collège de Sociologie

Entre 1937 et 1939, un « Collège de Sociologie », démarqué des pesanteurs et des ambitions académiques, se donne pour tâche d'étudier les structures sociales en exhumant les éléments vitaux au sein desquels se cristallise la présence active du sacré. Pour les fondateurs de cette association (Bataille, Caillois, Klossowski, Monnerot...), le *numineux* organise la société et commande ses révolutions, il travaille l'existence quotidienne et conditionne le mouvement historique.

Trois problèmes principaux retiennent l'attention de ses membres : le *pouvoir*, le *sacré* et les *mythes*. Tous trois embrassent l'activité totale de l'être parce que « l'homme valorise à l'extrême certains instants rares, fugitifs et violents de son expérience intime » (Hollier, 1979, p. 35). Ils s'invitent également à l'intérieur de la vie sociale sous la forme de phénomènes d'attraction et de répulsion qui la caractérisent dans ses compositions plus solides : les églises, les armées, les confréries, les communautés, etc.

Bataille, personnalité centrale du groupe, doute que la science puisse révéler une vérité en accord avec le sens et la destinée humaine qui sont souvent plongés dans l'irréel. Il assure que « si les fictions de l'esprit répondent seules à la volonté étrange de l'homme, l'accomplissement de cette volonté demande que ces fictions soient *rendues vraies* » (*ibid.*, p. 44). D'ailleurs, la vie ne dépend-elle pas de l'image de la destinée, c'est-à-dire d'un mythe séduisant et dangereux dans lequel elle trouve une plénitude suscitant l'espoir et l'effroi ? Pour Bataille, la destinée n'est vivante qu'à partir d'une image qui momentanément se projette dans un monde étranger aux affaires courantes. Dans cet espace préservé, ni la science, ni l'art ou l'action pratique ne sont en mesure de donner un sens même fragmentaire à l'existence, parce que la croyance générale donne une valeur à des figures déjà

décrites. L'auteur explique, par exemple, que « la signification de l'amour est déterminée dans des légendes qui illustrent la destinée des amants dans l'esprit de tous » (*ibid.*, p. 52), une idée qui mérite d'être rapprochée du commentaire consacré, à la même époque (1936), à *Don Juan* et à *Roméo et Juliette* par Horkheimer (1974, p. 305).

Le mythe

Bataille définit le mythe comme la réalisation du projet de la destinée, appréhendé initialement sous la forme de rêve. Sa force collective vient de ce qu'il entre dans les corps et offre à la disposition des individus l'image d'une plénitude étendue à la communauté qui les rassemble ; il satisfait par là un besoin que la *praxis* sociale séparée (la politique, les savoirs scientifiques, la création artistique) ne parvient point à combler. Que le récit mythique soit éventuellement une fable ne paraît pas essentiel pour l'auteur ; il préfère ici s'attacher à sa « vérité vivante », c'est-à-dire à sa propension à communiquer l'émotion tragique où surgit son « intimité sacrée accessible ». Le mythe n'est pas dissociable de l'être-ensemble dont il est « la chose » et qu'il possède à travers les pratiques rituelles (les fêtes, les impositions symboliques, etc.). D'après lui, il incarne l'expression sensible de l'existence totale, une puissance qui soumet la « *réalité* inférieure », celle de la vulgarité statique de la société « désagrégée » dont sa dynamique violente aspire à reconstituer la totalité déchue. Le sacré découle donc d'une pensée fondée sur la participation à un monde qui se dérobe à toute utilité ; il trouve ses manifestations privilégiées dans l'offrande, la dépense – la « *part maudite* » ou l'insubordination aux lois de l'accumulation économique –, les effervescences populaires, l'orgie, etc.

Leiris cherchera le substrat psychologique du mythe dans les souvenirs d'enfance, mêlant le respect, le désir, la terreur, dont il évoque l'inscription spatiale dans un intérieur domestique (le domicile parental), une proposition à laquelle sera attentif Benjamin, auditeur assidu du Collège de Sociologie. La relation entre l'imaginaire et l'espace privé ou urbain inaugure une *phénoménographie* sociale, autour de laquelle se rencontrent Benjamin, Kracauer, Caillois et la plupart des chercheurs influencés par le surréalisme. Un lien discret entre la poésie, la littérature et un *authentique esprit sociologique* donne à leur démarche une incontestable originalité.

L'horizon anthropologique et cognitif de ces auteurs est formulé par Benjamin :

« Seul un observateur superficiel peut nier qu'il y ait des correspondances entre le monde de la technique et le monde archaïque de symboles de la mythologie. Tout d'abord, il est vrai, la technique nouvelle n'est perçue

que dans sa nouveauté. Mais il suffit qu'elle entre dans le premier souvenir d'enfance pour que ses traits changent [...], chaque enfance relie les vicissitudes de la technique au vieux monde des symboles. »

1989, p. 478.

Kracauer, par exemple, parviendra à identifier un lien entre « l'histoire secrète » impliquant les inclinations intérieures du peuple allemand et la révélation de ces tendances intimes exprimées par le septième art. En effet, l'imaginaire social articule dialectiquement la réalité matérielle, objective, et la production culturelle qui transforme l'apparence des choses. La photographie et le cinéma jouent dans ce domaine un rôle démiurgique ; ils reflètent moins « des credos explicites que des dispositions psychologiques » (1987, p. 6) et éclairent les indices de processus mentaux profonds et cachés ramifiés par la conscience. De la réalité courante à l'univers imaginé, le film ne peut se permettre de négliger le climat mental sur lequel il livre des informations précieuses à travers son traitement esthétique. Et le cinéma révèle ainsi des fixations émotionnelles dont le caractère collectif n'est pas étranger au succès de ses créations les plus réussies. Caillois partage ce point de vue dans son étude sur la représentation de la mort dans le cinéma américain. Les différents films qui retiennent sa curiosité témoignent d'une mythologie cohérente et inédite, « en parfait accord avec les traits généraux de la civilisation américaine dont elle est issue » (1964, p. 118).

L'imaginaire affecte fondamentalement notre expérience historique et notre rapport au temps. Les séquences du flux temporel ne s'ordonnent plus dans une suite linéaire de moments révolus, le présent est façonné par des images qui sont synchrones avec lui et en autorise la lisibilité. L'image s'impose comme une constellation formée par un éclair où l'*Autrefois* télescope, pour ainsi dire, le *Maintenant* ; elle n'est pas réductible à un quelconque support narratif mais de nature figurative (*Bildlich*). L'attitude du collectionneur, par exemple, répond aux sollicitations discrètes d'un monde imaginaire. Benjamin le qualifie d'*allégoricien*. Il détache les objets de leur utilisation fonctionnelle, et bien qu'il ne nous fasse pas pénétrer les choses, il leur octroie un pouvoir étrange, une seconde vie en suspens dans notre banale accoutumance à leur proximité. Cette *fantasmagorie* alimente l'imagination avec une consistance suffisante pour détourner l'existence du poids des nécessités.

La confrontation entre le vécu social, considéré dans ses aspects ordinaires, et la représentation fantasmagorique de notre environnement conduit Caillois à soupçonner que « l'atmosphère mentale collective »

d'une grande ville, en l'occurrence Paris, trouve son origine dans les caractères de sa figure mythique. Il remarque que « la fissure idéale qui séparait le Paris des mystères est comblée [...]. Rien n'a échappé à l'épidémie, le mythique a partout combiné le réel » (2002, p. 162). L'écrivain y voit une poétisation de la civilisation urbaine, c'est-à-dire la marque d'une profonde adhésion de la sensibilité à la ville moderne.

Cette hypothèse sera développée, dans une perspective phénoménologique et sociologique, par Sansot (1973). Ce dernier aborde les formes hétéroclites du sacré citadin qui éternalisent les forces psychiques et leur projection sur quelques lieux choisis, devenus *indiscutables* par une sorte d'accord tacite entre les habitants. L'alliance du fantastique et du merveilleux résulte d'une relation effective et primordiale entre les espaces et les hommes ; elle invite à distinguer imaginativement les endroits réels à partir de leurs prolongements oniriques. Un imaginaire spatial va naître des variations perceptives et sensibles qu'une expérience concrète et irréductible, mais très générale, inscrit dans notre pratique quotidienne. Une géographie sentimentale des rues et des édifices, des parcs, des cafés, d'un quartier vient alors se superposer à celle des usages calculés et des obligations. Dans cette approche, le donné objectif ne disparaît pas derrière la subjectivité et le talent descriptif de l'observateur, il dégage un magnétisme propre qui s'épanouit dans la magie attribuée à certains lieux. Benjamin rend compte de ce phénomène qu'il a gardé en mémoire dans le parc zoologique de Berlin :

« C'était un coin prophétique. Car, à la manière de ces plantes dont on raconte qu'elles ont le pouvoir de faire voir l'avenir, il y a des endroits qui ont ce don de prophétie [...]. Dans de tels endroits, il semble que tout ce qui en réalité nous attend encore est déjà chose passée. »

1978, p. 64.

La phrase sur laquelle s'achève cette citation nous ramène à l'essence du mythe qui offre à la conscience les images d'un comportement conditionné par un destin dont la signification, même voilée et par divers côtés énigmatiques, demeure déchiffrable.

Les membres du Collège de Sociologie ne reculent devant aucune difficulté inhérente à une théorie globale de la société. Ils s'accordent unanimement à considérer que le sacré est le fondement absolu de la vie sociale. Aucun groupe d'individus ne peut en effet, selon eux, trouver sa substance sur la seule base des interactions sociales réciproques commandées par des impératifs matériels et leur traduction sur le plan de l'idéologie séculière. Le concept de *sursocialisation* est avancé

pour évoquer une tendance naturelle de toute communauté à sacraliser le plus possible afin de magnifier sa grandeur et soutenir efficacement son action et ses projets. La religion est le moteur de cette dynamique sociétale anonyme ; elle s'impose comme une force d'agrégation et de communion, expression en acte du sacré, innommable puisqu'il touche aux limites de ce qui est humainement concevable, et par là opératif parce qu'il domine les facteurs de dispersion sociale et rend indissoluble la collectivité (Hollier, 1979, p. 83). Cette conception rejette, dans le même esprit que Durkheim et Mauss, l'identification du social et du contrat, car celui-ci suppose un corps sociétal déjà constitué. Il convient donc de postuler qu'il existe, *en plus* des sujets qui composent une société, un dynamisme interne capable aussi d'en transformer la nature ; l'être-ensemble serait la conséquence d'une synergie qui s'empare des parties.

Pour Bataille, la recherche doit maintenant appréhender le noyau sacré, spécifique d'après lui, de la dimension communautaire de l'existence humaine organisée. Il assigne à la sociologie sacrée « l'étude non seulement des institutions religieuses mais de l'ensemble du mouvement communautaire de la société » (*ibid.*, p. 140). Toutes les activités (les sciences, les arts et les techniques) autant que les institutions (le pouvoir politique, l'armée, le clergé, etc.) doivent être envisagées sous cet angle puisqu'elles sont *créatrices* d'unité. Une « certaine structure », que l'institué, les rites et les représentations partagées contribuent à asseoir, consolide l'identité des communautés historiques. Bien qu'il s'agisse d'un domaine obscur de la connaissance, Bataille estime que nous sommes en droit de nier que « la société elle-même ait une conscience » (*ibid.*, p. 153). Il en veut pour preuve que le socle individuel de tout groupement humain s'affiche comme une réalité supra-personnelle altérée par les conditions de la vie sociale. Parmi celles-ci, il mentionne les objets et les lieux, les pratiques et les sujets possédant un caractère numineux – en bref, une diversité de pièces qui appartiennent strictement à un groupe et sur lequel repose le nœud attractif de son union. L'émotion collective surgit de ce centre sacré, dont la lointaine origine remonterait à une répulsion, à une insurmontable horreur ou à une angoisse primitive portant sur son effrayant contenu. C'est la raison qui permet de comprendre comment une multitude d'« images chargées d'un sens surnaturel donnent à l'intérieur de l'église une valeur expressive de croyances complexes » (*ibid.*, p. 218). L'auteur juge que le pouvoir émane nécessairement de la manipulation du sacré, réceptacle d'une condensation énergétique analysé ensuite à travers des exercices rituels, périodiques ou occasionnels.

La souveraineté et la domination politique font l'objet d'analyses qui reconduisent cette problématique dans un climat pesant où la montée des fascismes en Europe, le triomphe de Staline en URSS et la menace d'une nouvelle guerre mondiale deviennent patents. Ce contexte explique l'accent qui est mis, par les protagonistes du Collège de Sociologie, sur l'individualisation du pouvoir, son incarnation en une seule personne. Caillois affirme que ce phénomène est l'aboutissement de la conjugaison de la force sacrée et de la puissance militaire identifiée dans un homme qui les utilise à son profit et au détriment du « mouvement d'ensemble » animant le corps social. « Le pouvoir trouve sa source dans la mise en jeu des choses sacrées » résume-t-il (*ibid.*, p. 252) ; à ce titre, il est une *magie réelle* puisqu'il suppose que l'on peut commander les êtres et les choses. Son étude ultérieure sur l'idolâtrie charismatique à partir du cas précis d'Hitler constitue une mise à l'épreuve empirique de cette thèse, en parfaite concordance avec celle développée, quelques décennies avant, par Weber.

Caillois souligne bien que la puissance charismatique échappe à tout contrôle dans la mesure où elle demeure inséparable de la personne du chef et de la fascination qu'il propage. Porté par les acclamations et l'enthousiasme, le guide – presque obligatoirement un guerrier ou un prophète – apparaît comme « le répondant mystique » des destinées du peuple qu'il dirige arbitrairement. Ses décisions sont infaillibles, dictées avec une assurance somnambulique ; d'ailleurs en toutes choses, il reste au-dessus des faiblesses humaines. L'imaginaire social résulte, dans ce domaine, d'une exceptionnelle complémentarité entre la mythologie et la psychologie, au sein de laquelle la distinction entre la réalité et le mensonge n'a plus vraiment de sens.

« Une image collective qui, même fausse, agit comme vraie [trouve toujours] une efficacité dans la conjoncture historique où elle est objet de foi. »

1964, p. 160.

Elle n'est même pas diminuée par les éléments de duperie naïve ou délibérée que les historiens mettront assez vite en relief. Elle ressuscite sous une forme non moins caricaturale, entraînant une autre communauté dans une aventure aussi malheureuse. L'hallucination et le fanatisme ont simplement changé de décor : le « miracle » politique va prendre ses nouveaux quartiers dans un « paradis socialiste » célébré avec des liturgies comparables (cérémonies de masse, culte de la personnalité, livre de prières idéologiques) et le concours d'« intellectuels » dévoyés. Ce que Caillois observe à propos du nazisme et de Hitler ne

cède en rien à d'autres variantes totalitaires, notamment celle de la Chine de Mao Tsé TOUNG :

« Il affecte des caractères de religiosité presque inconcevables, étant donné les habitudes et les exigences générales de la vie politique moderne. »

Ibid., p. 176.

Un pareil renversement de proportions et des valeurs ne concerne pas exclusivement le registre de la légitimité du pouvoir car la question reste entière : quels sont les masques du sacré et l'emprise des processus imaginaires dans une civilisation qui prétend les avoir soumis à une discipline où la justesse des hypothèses scientifiques décide souvent de l'opportunité des investigations, et qui laisse à l'argument d'autorité le soin de s'ériger en critère suprême de la vérité dans la plupart des sphères de l'existence ? (1950, p. 30).

Le totalitarisme et les effervescences collectives

L'analyse du totalitarisme moderne a démontré que les symboles et les rites, les effervescences collectives, l'appel au surnaturel ou à des émissaires de la providence, ne concernaient pas uniquement des sociétés étrangères à la rationalisation scientifique, au développement technologique et à l'expansion économique. L'exploration de l'imaginaire social s'est imposée comme une évidence intellectuelle pour la plupart de ceux qui, dès l'apparition de ces régimes en Europe, se sont efforcés d'en comprendre les rouages.

Psychanalyste et marxiste, Reich fait figure de pionnier dans ce domaine. Il s'insurge contre « le sociologue borné, qui n'a pas le courage de reconnaître le rôle primordial de l'irrationnel dans l'histoire de l'humanité » (1974, p. 12), car il préfère voir dans l'idéologie raciste et fasciste le déguisement d'intérêts économiques ou la manifestation virulente de quelques « préjugés ». D'après lui, le fascisme n'est pas un mouvement purement conservateur, il résulte en définitive d'un amalgame d'« émotions révolutionnaires » (*ibid.*) et de concepts sociaux réactionnaires. Il exprime les réactions caractérielles *irrationnelles* de l'homme moyen ; et loin de marquer un retour au paganisme, il est « une forme exacerbée du mysticisme religieux » (*ibid.*) à laquelle il donne un visage collectif. Les symboles nazis, notamment la croix gammée, renvoient aux couches profondes de la vie affective et ce serait une grave erreur de vouloir dévaluer leur impact dans la mesure où ils ont efficacement contribué au succès de la propagande nationale-socialiste. Celle-ci repose, pour l'essentiel, sur une grossière dénaturation de la polysémie d'anciens mythes, indo-européens en l'occurrence, « réinterprétés » de façon délirante en terme de guerre des races et de pureté de sang, de décadence des peuples et d'avènement de surhommes.

Les conclusions de Reich convergent avec celles de Bloch dont l'œuvre réhabilite le rôle historique des utopies et les diverses modulations de l'espérance qui demeurent le principe actif de l'aspiration universelle à un monde débarrassé du mal et de l'injustice. L'originalité de sa démarche réside dans l'idée que les

catégories symboliques de la religion et du mythe, mais également les archétypes, peuvent être envisagés par la critique de l'idéologie sous un angle spéculatif ou prospectif. Selon lui, en traversant l'histoire, leur fonction change constamment et acquiert une dimension nouvelle. Il en fournit un exemple en évoquant « la reprise apparente de l'archétype mythique de la danse des élus par la danse de joie des révolutionnaires sur les ruines de la Bastille » (1981, p. 152). D'autres figures archétypiques en viennent aussi à se réactualiser sans altération constatable, mais sans rester prisonnières de leur formulation première. Bloch cite celle d'Orphée ou de Prométhée, dont la résurgence souligne justement leur caractère *non révolu* ; loin de toute stabilité anhistorique, elles dévoilent leur signature de futur dans le passé. Le philosophe estime que pour déchiffrer ce langage, il faut préférer « l'imaginaire physionomique authentique » à la connotation des concepts, parce que l'existence est travaillée par les images dont on peut faire l'expérience, tirées de la vie quotidienne et de la réalité immédiate (1977, p. 290). L'imaginaire collectif exprimerait ici une dialectique fondamentale au cœur de toute structuration humaine et sociale, associant ce qui est latent et les tendances du présent dans « l'étrange préexistence de son orientation et de son anticipation » (1981, p. 141). Bloch ouvre une piste féconde pour apprécier les aspects non contemporains du vécu commun sur lesquels se greffent à la fois les rêves de communion utopique et les ivresses hypnotiques suscitées les millénarismes totalitaires (Tacussel, 1984, p. 188-189).

La problématique de l'imaginaire, du mythe et du sacré, a été largement dominée, à la veille de la Seconde Guerre mondiale et pendant toute sa durée, par le souci très légitime d'expliquer la barbarie des dictatures qui avaient entraîné l'Europe des Lumières et du Progrès dans un tel précipice. Avec un pessimisme tenace, Adorno et Horkheimer dressent un constat de la réintégration de la raison dans le giron du mythe, dont elle ne s'était sans doute jamais évadée. « L'absorption de la réalité présente par une histoire légendaire ou par le formalisme mathématique, la relation symbolique entre l'actualité et l'événement mythique qui s'effectue dans le rite ou dans la catégorie abstraite de la science » aboutissent à une situation imprévue : « Dans le monde rationalisé, la mythologie a envahi le domaine du profane » (1974, p. 44.) Au monde désenchanté de Weber, ils opposent un univers désormais radicalisé par la teneur mythique qui a pris le visage de l'ensorcellement et de la violence entretenus par l'industrie culturelle (le cinéma, la presse à scandales, la publicité, etc.).

La recherche contemporaine

La sociologie contemporaine de l'imaginaire social s'est considérablement développée, dès la fin des années 1970, en particulier en France.

Sans négliger les objets classiques des sciences humaines (la violence, l'anomie, le pouvoir et sa représentation, la production des biens culturels, le religieux...), elle a aussi porté un nouveau regard sur la quotidienneté, les formes sensibles de la vie contemporaine, les styles d'affinité juvéniles, les pratiques ludiques qui rudent avec l'ordre administré et les inventions technologiques, la reliance émotionnelle, les ritualisations minuscules et les métamorphoses du sacré. En amont de ce foisonnement, l'œuvre de Durand a posé le cadre épistémologique et théorique de la majeure partie de ces travaux. Il a mis en relief cinq aspects de la complexité et de la dynamique de la matière mythique qui permettent de comprendre les variations de l'imaginaire et ces effets historiques et sociétaux. La polysémie de la plupart des figures symboliques, les *dérivations* qui expliquent leurs réceptions hétérogènes dans l'histoire des communautés, les *identifications culturelles* qui donnent à un symbole ou à un mythe une amplitude déterminée et particulière, les *fluctuations* biographiques à travers lesquelles le vécu individuel rencontre les « images obsédantes », inscrites dans les strates profondes de la psyché, enfin la *diffusion* des thèmes symboliques soumis à différentes approbations socioculturelles. « Le mythe est le socle anthropologique sur lequel s'élève la signification historique », résume-t-il (1996, p. 86).

Sa démarche est assez proche de celle d'Halbwachs affirmant qu'« il n'y a pas d'idée sans images » (1994, p. 281) et que l'une et l'autre ne renvoyaient pas à deux facettes, le social ou l'individuel, de nos états de conscience. Il soulignait qu'elles désignaient deux modalités à partir desquelles la société considère en même temps des objets identiques, pour fixer leur place dans une quantité de notions, mais également dans sa vie et son histoire. Sa conclusion était qu'« une société ne peut vivre que si les institutions reposent sur de fortes croyances collectives » (*ibid.*, p. 294), de sorte que les plus anciennes ne sont jamais abandonnées si elle n'est pas certaine d'en trouver d'autres.

D'une manière générale, il estimait que les croyances sociales étaient des traditions ou des souvenirs collectifs et ajoutait qu'il en allait pareillement des idées actuelles et des conventions résultant de la connaissance du présent. Ces propositions qui définissent, chez l'auteur, le rôle essentiel de la mémoire collective, coïncident avec l'examen anthropologique des « hiérolgies » (discours mythique explicitement sacré) exposé par Durand. En effet, ce dernier insiste sur le fait que le temps intégré par la pensée symbolique est aussi un « temps local » (1996, p. 44 & 85), qualitatif, éprouvé dans les lieux et les choses, dessinant une topologie en affinité avec le destin.

Imaginaires et connaissance : Castoriadis et Morin

Parallèlement au *nouvel esprit anthropologique* initié par Durand, Castoriadis s'est fait connaître d'un large public en publiant, en 1975, un livre inclassable : *L'Institution imaginaire de la société*. Ancien animateur du groupe *Socialisme ou Barbarie* et de la revue du même nom (1949-1965), économiste à l'OCDE, psychanalyste et directeur d'études à l'EHESS, cet intellectuel hétérodoxe s'est interrogé sur l'expérience du mouvement ouvrier, les bureaucraties communistes (partis, états, syndicats), les écueils de la pensée de Marx, avant d'aborder la place de l'imaginaire dans le processus (social-historique) d'auto-institution de la société.

Son point de départ est le suivant : « Tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement tissé au symbolique » (1999a, p. 174). Bien que les institutions ne se réduisent pas à ce phénomène, elles ne peuvent exister sans lui, chacune constituant son propre réseau symbolique au second degré ; la justice, l'école, l'entreprise, l'hôpital se caractérisent par des opérations symboliques permanentes (remise de prix, kermesse, discours de réception...). À un niveau plus global, la société fabrique son symbolisme, qui est accroché à la fois à la nature et à l'histoire, et participe enfin au rationnel. Il supporte une image de l'environnement extérieur ainsi qu'une vision structurée de l'ensemble de la *praxis* humaine accessible. Ces images et visions utilisent les segments et les modèles rationnels du donné ; cependant, elles les ordonnent à des significations qui, en tant que telles, ne relèvent point du rationnel (ou d'un irrationnel), mais de l'imaginaire. Pour lui, « dire des significations imaginaires sociales, veut dire aussi que ces significations sont présentes, et figurées dans et par l'effectivité des individus, des actes et des objets qu'elles "informent" » (*ibid.*, p. 514). Elles forment un magma qui oriente et dirige les sujets concrets sous des appellations diverses : esprit, dieu, nation, capital, vertu, péché. Elles sont imaginaires parce qu'elles ne sont jamais épuisées par des références à des éléments « rationnels », et sociales, parce qu'elles ne s'imposent qu'en étant instituées, créées et véhiculées par un collectif impersonnel et anonyme.

D'après l'auteur, l'institution de la société détermine ce qui est « réel » et ce qui ne l'est pas, habite ce qui « a un sens » et ce qui en est dépourvu. Par exemple, « la sorcellerie était réelle à Salem il y a trois siècles », remarque-t-il (1999b, p. 281), elle ne l'est plus aujourd'hui. Il n'y a donc pas de société sans mythe pour peu que l'on reconnaisse que celui-ci est un système d'interprétation du monde, inséparable de

la manière dont une communauté investit avec des significations le monde et sa situation existentielle en son sein.

L'apport scientifique de Morin à la connaissance de l'homme et de la société est encyclopédique. C'est d'ailleurs la figure des cycles vertueux du savoir qu'il oppose au cercle vicieux des logiques superficielles et à l'asphyxie d'un rationalisme trop étroit pour aborder la complexité du vivant. Seule une pensée dialogique, une intelligence du complexe, est capable d'intégrer la combinaison des antagonismes dans une structure ternaire : ordre/organisation/désordre. L'*homo sapiens* demeure attaché à son double, l'*homo demens*, doué de déraison, et dont le règne correspond à la prolifération du désordre, la multiplication des erreurs, l'abandon à toutes sortes de fantaisies. Ces aspects sont à la fois potentiellement vivifiants et menaçants, car l'homme est sage et fou dans les limites toujours reculées de son imagination. Dans ce scénario anthropologique, Morin s'est révélé un explorateur de territoires alors mal défrichés de l'imaginaire social : les rumeurs, les attitudes fondamentales devant la mort, le cinéma et les stars.

Le Cinéma ou l'homme imaginaire (1956) contient déjà l'essentiel d'une théorie sociologique de l'imaginaire. En affirmant d'emblée que l'esprit est une représentation du cerveau (et réciproquement), Morin indique que « la seule réalité dont nous soyons sûrs, c'est la représentation, c'est-à-dire l'image, c'est-à-dire la réalité, puisque l'image renvoie à une réalité inconnue » (1982, p. X). L'image n'est donc pas une simple interface entre le réel et l'imaginaire : elle est « l'acte constitutif radical et simultané du réel et de l'imaginaire » (*ibid.*, p. XI). La permutation entre le réel et l'imaginaire, qui touche parfois à leur confusion, résulte de leur opposition et concurrence, mais également de leur vérité complémentaire. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que la réalité anthropo-sociale soit un mixte entre le réel et l'imaginaire et qu'elle n'émerge, dans sa solidité et son épaisseur, que lorsqu'elle est tissée par celui-ci. Les mythes et croyances, les fictions et les rêves enveloppent et ordonnent selon leur logique les aspirations, les désirs et les peurs modelés par des images, travaillés par des puissances subjectives qui vont les introduire dans une vision magique du monde. Parce qu'il met en action l'anthropomorphisme et le double, l'imaginaire est la pratique magique spontanée au cœur de nos rêveries. Le mythe apparaît ici comme une irruption du cosmos dans l'homme et à travers les symboles. Le sujet *anthropomorphise* la nature avant de donner des déterminations humaines à des choses plus abstraites tels que le drapeau ou la patrie. Cette situation permet de

comprendre pourquoi le moi n'existe que par rapport au superpersonnel et à l'impersonnel, qu'« il est toujours l'objet d'une croyance, d'une représentation collective » (Ledrut, 1979, p. 56). Le rapport que l'individu entretient avec la mort illustre particulièrement ce phénomène où sont convoqués des rites et des pratiques appartenant au secteur le plus « primitif » de nos civilisations, à une zone d'ombre envahie par le mythe et les folklores ancestraux (Morin, 2002, p. 116 & 149-175).

La dictature de l'imaginaire : Baudrillard

Baudrillard nous a habitués à visiter un monde où l'irréalité est entrée dans les choses, où « la réalité se confond avec sa réfraction ironique » (1987, p. 211). Un espace perspectif de simulation a vidé de toute substance les valeurs les mieux établies, jadis certifiées par la politique, l'économie, le social ; il laisse place à la réversion des signes, à la métamorphose parodique de la *rassurante familiarité* avec laquelle nous devenons les complices d'un leurre généralisé. Ce constat est le fruit d'une réflexion de longue haleine qui a débuté en 1968, avec une étude sur les objets. Dans cette recherche, Baudrillard suggère que notre civilisation technique tente de compenser l'effacement de la relation symbolique liée au gestuel traditionnel de travail, de surseoir à l'obscénité et au vide symbolique de notre puissance par l'investissement dans les objets, agents intérimaires d'une mythologie quotidienne qui absorbe l'angoisse du temps et de la mort. S'il advient que les objets se dérobent éventuellement à notre contrôle pratique, « ils n'échappent jamais à l'imaginaire. Les modes de l'imaginaire suivent les modes de l'évolution technologique » (1976a, p. 142).

L'objet rêvé de la science-fiction – genre littéraire fort prisé par l'auteur – illustre bien la limite de cette projection dans l'imaginaire ; en effet, la science-fiction ne nous éloigne pas définitivement de la quotidienneté, elle ne fait qu'en extrapoler ses tendances irrationnelles. Par exemple, le robot figé dans la ressemblance de l'homme « ramasse en lui tous les phantasmes qui peuplent nos relations profondes à l'environnement » (*ibid.*, p. 146). La société de consommation ne se résume donc pas aux divers dispositifs de production et de circulation des marchandises ; elle se caractérise d'abord par une *pensée magique* qui entoure leur appropriation, une mentalité miraculeuse dans laquelle la vie courante est fondée sur la croyance en la toute-puissance des signes, d'objets simulacres.

La question des besoins et de l'utilité n'est pas pour autant évacuée. Baudrillard est ici en parfait accord avec Klossowski lorsque celui-ci

observe que : « nul ne songerait à confondre un ustensile avec un simulacre. À moins que ce ne soit qu'en tant que simulacre qu'un objet en est un d'usage nécessaire » (1994, p. 9). Or le simulacre n'a que l'apparence de ce qu'il prétend être, la nature unique du prestige qui lui est attaché n'est obtenue qu'en sa qualité d'instrument de suggestion, elle-même toujours supérieure à la sensation éprouvée au contact de l'objet suggéré. À l'évidence, ce dernier ne sert que d'alibi à sa valeur d'usage car, en dépit de sa nécessité utilitaire, il indique un processus ostentatoire de type quasi religieux ; son fonctionnement technique ne s'ajoute pas comme une raison objective de sa présence mais comme *mana* supplémentaire.

Dans le culte des objets s'exprime toute la logique sociale de la culture, elle-même inscrite dans une contrainte collective, soumise à un compromis entre le magique et l'économique. Ce phénomène est l'indice de la prestation symbolique remplie par les objets qui concentrent sur eux des manipulations rituelles généralement opposées (ou extérieures) aux pratiques centrées sur l'adéquation entre le sens et leur fonction. Ils viennent alors s'accumuler, à partir de leur statut respectif, sur l'horizon sacré des apparences d'où ils tirent leur impérieuse séduction.

La « liturgie formelle de l'objet » conduit Baudrillard à interroger l'illusion économique qui procède d'une conception purement matérialiste de l'échange social. L'imaginaire de l'économie est le dernier avatar de la métaphysique occidentale, bâtie sur la simulation d'une finalité universelle de calcul et de rationalité productive (1973, p. 126-130). Les modèles opérationnels de prévisibilité et de contrôle sont autant d'*artefacts* tenant lieu de réalité et le code de principe de réalité. L'échange demeure cependant un événement *symbolique* irréductible, parce que le symbolique n'est pas une « structure » ou une instance, moins encore un concept ou une catégorie, mais un « rapport social qui met fin au réel » (1976b, p. 204) et, du même coup, à l'opposition entre le réel et l'imaginaire. Il abolit les topiques de l'âme et du corps, de l'homme et de la nature, qui perdent dans son opération leur statut respectif objectivé, chaque terme n'étant dès lors que l'imaginaire de l'autre terme, hanté par celui-ci comme par sa propre mort (*ibid.*, p. 205-206). Baudrillard en conclut que, paradoxalement, les choses n'ont jamais fonctionné socialement, mais symboliquement, irrationnellement, de façon magique. Le processus est allé au bout de sa *stratégie fatale* depuis que le social lui-même s'est évaporé dans l'espace de la simulation, celui de l'indistinction perceptive entre le réel et le modèle. Le réel est désormais hyperréalisé, il s'ajoute aujourd'hui à

l'image comme la plus redoutable des fictions (la catastrophe climatique sur écran, l'attentat terroriste en direct, etc.). La réalité s'est muée en phénomènes extrêmes gouvernés par l'autonomie du virtuel – dont les jeux vidéo sont la consolation « spirituelle » – et la croyance en son existence fait maintenant « partie des formes élémentaires de la vie religieuse » (1995, p. 138). Les vieilles formules révolutionnaires abandonnées, il n'y a plus de « poubelle de l'histoire » puisque l'histoire est devenue sa propre poubelle comme la planète dans sa totalité ; les événements eux-mêmes sont les déchets d'une transparence sans fin, le produit d'un *crime parfait* sans responsable ni coupable, sans mobile, et des victimes « perdues de vue ».

L'imaginaire de la vie quotidienne : Maffesoli

Le rôle de l'imaginaire dans la vie quotidienne souligne comment l'expérience vécue, le labyrinthe des relations affectives, le mouvement tumultueux des passions se concrétisent dans une scénographie collective, à la fois banale et tragique, dans laquelle la mythologie (les héros, les martyrs, les victimes sacrificielles, les idoles du sport ou de la chanson, les faits divers extraordinaires ou les superstitions domestiques) habite les formes sociales (Tacussel, 1995). La littérature et la création artistique ne font souvent que préfigurer des comportements et des valeurs en train de se généraliser. C'est en cela que l'imaginaire saisit le réel, le multiplie en sous-univers corroborés par autant de provinces de la signification. Ainsi, Schütz montre que l'intrusion de la fiction ou de l'irréel repose sur l'intersection de la durée et du temps cosmique, c'est pourquoi, « en imaginant et même en rêvant, je n'en cesse pas moins de vieillir. Le fait que je puisse remodeler mon passé par un présent imaginaire n'est pas une contre-évidence de cette affirmation » (1987, p. 140).

D'après Maffesoli, c'est en brisant cette linéarité du temps que le mythe et les diverses modulations du fantastique introduisent dans le vécu collectif une dynamique fondée sur l'imaginal. La fonction de ce processus relativise les diverses rationalisations qui réduisent le monde social à des catégories économiques, politiques ou intellectuelles refroidies. Le merveilleux, le poétique ou le surnaturel participent de l'organicité et de la labilité propres à la socialité qui se manifeste dans maintes pratiques rituelles, l'invariabilité de grandes structures de l'inconscient collectif ou le délicat rapport qui s'établit entre les archétypes et les stéréotypes.

Maffesoli s'est imposé comme le principal théoricien de la sociologie de l'imaginaire en situant dans sa dimension prospective et son actualité dans la tradition des fondateurs de la discipline, dont la fécondité apparaît, sous sa plume, en contrechamp des mises à disposition orthodoxes. Weber, Simmel, Durkheim, Pareto ont, selon lui, prêté une attention soutenue à la force de l'immatériel, du numineux, du non-logique, à l'œuvre dans les rapports sociaux. L'imaginaire partagé est « la matière souterraine des choses » qui assure la cohérence secrète du naturel et du culturel, de l'espace social et du sentiment esthétique. C'est pour cette raison que le fantasme et la fantaisie sont toujours partie prenante des associations humaines, durables ou éphémères telles les tribus post-modernes flexibles aux articulations surprenantes de l'archaïque et de l'innovation technologique. La société contemporaine réhabilite un polythéisme diffus et mineur, une sensibilité primitive, une réinscription du symbolique qui prend souvent des allures déconcertantes. Par exemple, le corps va afficher de mystérieux messages codés, tatoués, percés ; l'altérité s'affirmera à travers des parades, des rassemblements festifs ou communiels, les forums de discussion de la toile internet ; l'excès s'incarnera dans les violences sporadiques, sans revendication ni porte-parole, ou à travers les solidarités émotionnelles.

« Les dieux des panthéons sont alors des figures désignant des « certitudes intuitives » et exprimant des “pulsions créatrices” [...], célébration achronique d'une éternité rapatriée dans l'instant. »

2004, p. 131.

Le sociologue voit dans le faisceau de ces phénomènes la marque d'un irrépressible *vouloir-vivre*, une accentuation hédoniste du présent en rupture avec l'idéal prométhéen, référent emblématique de la modernité. Le mystère dionysiaque, évoquant la dépense orgiastique et le jeu, le mélange instinctuel et la volupté, les extases désobéissant à l'impératif du rendement et à l'ordre sexuel né des « désirs coupables » de l'économie, est le ciment sociétal de cette architecture baroque de la vie ordinaire (1991). Ses analyses remettent en lumière celles de ses devanciers, comme Duvignaud qui regrettait, en 1966, que l'on ne s'attarde pas suffisamment sur l'aspect cérémoniel de la vie sociale, et sur l'élément représentatif de la plupart des expériences collectives au sein desquelles l'être joue son existence pour accéder à une singularité concrète (1971, p. 81-86). C'est d'ailleurs par là que l'imaginaire rencontre la socialité pour accomplir sa vocation fondamentale dans la trame de la densité humaine organisée (1984, p. 72). Mais, à la différence

de ce dernier, Maffesoli ne croit pas que l'Occident ait succombé au génie du productivisme, de l'accumulation et du travail ; il juge que la quête anomique de la jouissance et de la correspondance panthéiste avec la nature et le cosmos imprègne, de manière initiatique, des comportements assez répandus, pour ne pas dire « canoniques ». À cet égard, il invite à être attentif à l'importance sans cesse accordée au local, à la proximité autant qu'à l'errance et au nomadisme ; l'enracinement dynamique puise son énergie dans une *centralité souterraine*, source de vitalité de toute perdurance de la mise en commun que l'on nomme société (1993, 1997).

Maffesoli ne néglige pas pour autant les pouvoirs institués dont il observe la discordance avec la culture et les « impératifs atmosphériques » de l'époque que traduisent la sensibilité écologique, l'harmonie paradoxale et conflictuelle des différences, la perte de soi dans des regroupements émotionnels, l'invasion des particularismes esthétiques. On assiste, d'après lui, à une saturation des vieux modèles politiques, fondés sur des abstractions philosophiques et des exigences normatives vidées de leur substance, au profit de ruses interstitielles, de micro-utopies sans ambition historique. La représentation politique a tendance à refouler sa dimension *mentale*, sa part *imaginale*, parce qu'elle préfère croire que la légitimation de ses actes et projets est essentiellement rationnelle. Or, il n'y a pas de politique sans religion, explique-t-il, le mot *religion* étant ici entendu dans son sens le plus strict : ce qui relie ensemble autour de présupposés communs. Les avatars de la déité se déguisent diversement derrière des figures profanes ou séculières : l'État, le Parti, la Science, la Morale, la Nation. Son analyse rejoint celle d'Anderson qui définit cette dernière comme une communauté politique imaginaire et imaginée dans les limites intrinsèques de sa souveraineté et en conclut qu'il n'est de communauté qu'imaginée, se distinguant non par leur fausseté ou leur authenticité, « mais par le style dans lequel elles sont imaginées » (1996, p. 19-20). L'efficacité des représentations, parce qu'elle renvoie au monde irréel, donne à voir ce qui est caché ou en puissance, peut-être espéré, dans toute structuration collective. Elle témoigne aussi de l'affirmation sociétale taradée par le sentiment tragique de l'existence, régénérée par « l'intégration homéopathique du mal » et les diverses tactiques de résistance vis-à-vis de la finitude (Maffesoli, 2002, p. 40).

Fondateurs de la discipline ou sociologues contemporains, le centre d'intérêt sur la problématique de l'imaginaire social a poussé les auteurs que nous venons d'évoquer à sortir des sentiers battus et des préoccupations dictées par les autorités du moment. Ils ont en partage

la faculté de se mouvoir, non sans audace, dans les domaines réservés des spécialités scientifiques voisines (l'ethnologie, la psychologie, l'histoire, la philosophie...) ; ils bousculent assez souvent nos habitudes de pensée en faisant surgir les niveaux de croyance dans notre expérience courante avec beaucoup plus de risques à l'intérieur même du domaine de la connaissance scientifique. La très grande majorité d'entre eux ont des comportements qui définissent en général celui de l'explorateur, en possession des cartes imprécises d'un territoire mal connu, donc dangereux. Réfléchir et travailler sur l'imaginaire suppose une très grande modestie car l'homme et la société sortent de l'éclairage facile de présupposés auxquels on prête foi en vertu d'une raison qui apparaît soudainement fragile. La fécondité d'une telle entreprise se mesure dans les écarts réfléchis que l'intelligence des faits sociaux est capable de consentir pour atteindre la nature progressive des énigmes de l'aventure humaine.

Deuxième Partie

Épistémologie et méthodologie de l'imaginaire

— Introduction —

La polysémie dans le champ lexical de l'imaginaire rend son approche délicate. Faut-il si aisément distinguer l'imaginaire d'autres notions (Le Goff, 1985, p. I-III ; Kaufmann, 2002, § 7) au risque de construire des frontières réductrices et stérilisantes ?

Il y a d'abord la notion de *représentation* (cf. chap. III, p. 102) qui connaît un lien privilégié avec celle d'*abstraction* ; il s'agit ici de mettre en « image mentale » soit une réalité perceptive absente, soit une « conceptualisation ». La spécificité de l'imaginaire, à ce niveau de comparaison, serait un dépassement de la simple reproduction générée par la représentation, en une image créatrice ; l'imaginaire est ainsi une représentation surajoutée.

L'*idéologie* est une deuxième notion sur laquelle une distinction peut être opérée ; elle renvoie à une conception du monde ordonnée par un pouvoir en vue d'une manipulation ; elle cherche à imposer une « façon de voir ». Mais penser l'imaginaire comme étranger aux rapports de domination relèverait probablement d'une idéologie... L'imaginaire est donc à situer par rapport à celle de l'idéologie en fonction de notre angle d'approche : l'imaginaire est un rapport au monde ; l'idéologie un rapport de forces sociales.

Enfin, la notion d'*imagination* est utilisée comme synonyme de celle d'imaginaire, et c'est sans doute ce manque de distinction qui est à l'origine de cette confusion ; en effet, l'imagination est à la fois une « représentation » telle que nous l'avons définie plus haut et un « imaginaire » en acte ; elle fait le lien entre ces deux notions et démontre ainsi la nécessité d'une théorie paradoxale défendue par

Durand (Legros, 1996), distinctive et associative en même temps. Bachelard avait bien senti ce qui faisait cette force de l'imaginaire ; mais il ne l'a jamais vraiment distingué de celle de l'imagination. « Nous sommes bien en présence de l'acte augmentant par lequel l'imagination dépasse la réalité » (1989, p. 110).

Très souvent, le terme *symbolique* est ajouté à ces trois notions pour souligner que tout imaginaire, toute représentation, toute idéologie, toute imagination, est porteur d'un système de valeurs. Une fois de plus, il s'agit ici de considérer l'angle d'approche du chercheur. Du symbole à la valeur (par exemple patriotique), il y a un trajet qui dépend de l'interprétation choisie.

Nous ne pourrions écrire cette courte introduction à l'épistémologie et à la méthodologie de l'imaginaire sans faire allusion aux matériaux sur lesquels le sociologue travaille. Tous les documents, iconographiques ou textuels, comportent une part d'imaginaire ; il en est de même de tous les discours. Toute expression humaine porte donc en elle les marques, même infimes, de l'imagination créatrice. Toutefois, il est visible que la recherche actuelle s'est portée plus volontiers sur des productions marquées du sceau de la fiction : les œuvres littéraires et artistiques, avec ce risque que le sociologue ne maîtrise que très insuffisamment les champs qu'elles recouvrent et notamment celui du contexte historique de création. Ainsi que le note Le Goff :

« [Ce sont aussi des] documents difficiles pour l'historien. L'exploitation de la plupart d'entre eux suppose une formation, une compétence technique que l'historien n'a pas. La scandaleuse spécialisation des domaines universitaires n'empêche pas seulement de poser les bases d'une interdisciplinarité problématique, rendant par là à peu près inévitables des échecs dont les bons apôtres qui ont tout fait pour les entraver font ensuite d'indécents gorges chaudes. Elle est même telle que des barrières difficilement franchissables cloisonnent les domaines de l'histoire, empêchant les études synchroniques sérieuses. »

1985, p. III.

Par contre, nous notons peu d'études sociologiques portant sur l'imaginaire du discours quotidien contemporain, comme si la voie de la création était réservée à une élite artistique, et la voix de l'analyse la propriété de la psychanalyse et de la psychologie. Pourtant, même la création individuelle la plus modeste et la plus quotidienne, un dessin d'enfants par exemple, est imprégnée d'un sens collectif. Et c'est à partir de ce qui produit, ce que nous pourrions appeler un « système de créativité imaginaire », que le sociologue doit raisonner pour aboutir à

une analyse des imaginaires sociaux : les intentions du créateur, le support de création, l'échange entre les représentations et les imaginaires, la perception esthétique de l'œuvre ou sa reconnaissance sociale, tous ces éléments concourent à la création et à la compréhension d'un monde perçu par la fiction collective.

Chapitre III

Interprétations de l'imaginaire

Aucune interprétation en sciences humaines ne peut sincèrement prétendre à l'exhaustivité. Le chercheur doit se contenter de relever des rapports entre ce qui est déjà une interprétation : celle de la réalité distinguée de l'imaginaire. Il sait pertinemment qu'il ne rendra de la réalité des imaginaires sociaux qu'un produit épuré, au mieux une bonne traduction, de l'univers social qu'il étudie.

L'interprétation de l'imaginaire présuppose qu'il faut découvrir un « caché » dans l'« apparent ». Le fait que nous regardions aujourd'hui la raison et l'imaginaire comme deux mondes dissociés et paradoxalement complémentaires nous entraîne inévitablement à rechercher chez l'individu ces deux sens contraires. À partir de là, le raisonnement construit un axe de la connaissance limité. En effet, cette dialectique de la pensée a au moins deux défauts majeurs : celui de restreindre et celui de construire cet axe. Restreindre, car nous limitons le territoire de l'imaginaire à une interprétation face à une perception immédiate dominante ; mais sa réalité est tout aussi prégnante : la perception de l'imaginaire est peut-être vécue comme une représentation kaléidoscopique, comme une peinture impressionniste, pourtant elle fusionne avec l'existence sociale, elle l'irrigue d'une substance commune. Construire un axe de connaissance, maintenant, est un travail inévitable pour un chercheur ; sans cet axe, il ne peut se rendre compréhensible ; mais en se rendant compréhensible, il s'éloigne d'une réalité, certes utopique, car une pensée, même partagée collectivement, enfouie dans l'infinité de l'univers et de l'histoire, est comme une fleur sur la terre, elle ne dure qu'un printemps. Même en renaissant l'année suivante, elle ne sera

jamais tout à fait identique. Il faut bien que nous soyons habités d'une fatuité paroxystique pour prétendre détenir « la » connaissance lorsqu'il n'y a qu'une impression de connaissance, un imaginaire. Perdons ce sentiment que le savoir est le fruit d'une connaissance ascensionnelle, que l'enseignement et l'éducation sont les signes d'un progrès. Ce sentiment n'est que le produit de l'imaginaire et, à cet effet, il est un formidable régulateur. C'est en imaginant que l'homme évolue.

L'imaginaire n'est pas une forme sociale cachée, secrète, inconsciente, qui vit sous les fibres du tissu social. Il n'est pas le reflet, le miroir déformé, le monde renversé ou l'ombre de la réalité, une société souterraine qui creuserait en profondeur les égouts de la vie quotidienne : il structure en profondeur l'entendement humain. Somme toute, ce sont les méthodes analytiques du chercheur qui creusent des galeries souterraines.

La dénégation des acquis de notre connaissance n'est pas une remise en cause de la connaissance. Elle lui offre une dialectique créatrice. Nous devons ainsi nous demander pourquoi nous cherchons à étudier dans la vie sociale des manifestations imaginaires : avons-nous un quelconque intérêt à mesurer, à essayer de montrer l'évolution d'un besoin d'imaginaire ou d'un besoin de le discréditer, et même de nous exprimer en termes de « besoin » ? Devons-nous observer que tout a un sens négatif et un sens positif grâce auxquels nous nous dirigeons, pour résoudre finalement des problèmes imaginaires ?

L'interprétation est un travail et une fonction, que le chercheur utilise à plus ou moins bon escient. Nous concluons inévitablement à la fin de ce chapitre, qui s'intéressera à la pensée symbolique, à l'interprétation durandienne et à la séparation définitionnelle de l'imaginaire et de la représentation sociale, en affirmant que l'interprétation n'est rien... rien d'autre qu'une manière de créer de nouveaux imaginaires, ou plus exactement de nouvelles réalités de la connaissance.

La pensée symbolique

L'imaginaire est une pensée symbolique totale dans la mesure où cette dernière « active » les différents sens de compréhension du monde. En même temps, elle « réunit » en construisant des schèmes de reconnaissance sociale ; enfin, elle « dynamise » en faisant varier et évoluer sans cesse sa propre production. Et c'est bien parce qu'elle est un « monde créant » que la pensée symbolique devient difficilement accessible. Chercher à comprendre la pensée symbolique renvoie à une forme de tautologie puisque notre seul accès dépend de la pensée symbolique

elle-même. En d'autres termes, l'interprétation de la pensée symbolique n'est permise que parce qu'une forme interprétative est rendue possible par cette même pensée ; mais, sans interprétation, le symbole est incompréhensible par la pensée (en admettant qu'elle puisse être dénuée de symbolisme).

Bref, si « l'interprétation est l'intelligence du double sens », elle est également l'instigatrice du symbole. Nous avons sans doute tort de penser qu'un symbole doit être interprété pour être compréhensible. « Le symbole est une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les Symboles » (Ricœur, 1965, p. 18.) Il n'est de symbole que parce qu'il y a une interprétation. C'est bien dans ce sens que nous devons comprendre le propos de l'épistémologue. Les imaginaires linguistiques ou graphiques doivent donc être interprétés pour être symboliques, et ils ne sont symboliques que parce qu'ils sont interprétés ; ce travail est une adaptation quelle que soit la forme envisagée : adaptation de la réalité, de l'imagination et de l'imaginaire dans un ensemble concret et défini par l'expressivité du monde contemporain.

Pourtant, si le symbole n'est pas omniprésent dans cette expression sociale, si l'interprétation est dans la pensée, est-elle automatiquement dans l'objet ? Nous pourrions alors, à cet égard, mettre en doute la distinction que l'on opère d'ordinaire entre sens réel et sens symbolique. Certes, « il y a un symbole lorsque le langage produit des signes de degré composé où le sens, non content de désigner quelque chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée » (*ibid.*, p. 25), mais ce « quelque chose » n'est-il pas autre chose que le sens symbolique conventionnellement reconnu ?

L'interprétation devient ainsi la réalité de l'objet. Pour s'en rendre compte, il suffit de constater combien l'interprétation psychanalytique des rêves a contaminé l'ensemble de la population. Selon l'expression commune, les images oniriques retenues ne sont plus que la panacée de nos désirs refoulés. C'est pourtant l'interprétation qui donne un sens au rêve (*cf.* chap. VII, p. 190), sens commun qui facilite sa compréhension. Mais le rêve peut-il se passer d'interprétations, peut-il avoir un sens sans le moindre recours interprétatif ? Dans le cas d'une réponse négative, il ne pourrait y avoir de sens premier sans un sens commun, c'est-à-dire un sens qui peut être socialement compris et transmis. Au contraire, si nous considérons, par exemple, l'influence que l'exégèse biblique a eue sur la pensée, tout particulièrement en matière d'analogie et d'allégorie, le sens symbolique acquiert une nouvelle

dimension. Cette fois, le sens premier du symbole n'a pas besoin d'être affilié à un sens commun interprétatif pour *être* et donc *être compréhensible* ; il a un sens originel et seule sa compréhension sollicite des dérivations terrestres. Le symbole serait alors le produit d'une construction mentale autonome, comme le souligne, par exemple, Éliade qui prête au symbole une autonomie propre dans l'existence.

« La pensée symbolique n'est pas le domaine exclusif de l'enfant, du poète et du déséquilibré : elle est consubstantielle à l'être humain : elle précède le langage et la raison discursive. Le symbole révèle certains aspects de la réalité – les plus profonds – qui défient tout autre moyen de connaissance. Les images, les symboles, les mythes, ne sont pas des créations irresponsables de la psyché. »

1952, p. 13-14.

Les différents points de vue, dont nous avons donné un rapide aperçu, donnent au symbole une réalité fonctionnelle. Le symbole est un vecteur social.

La fonction des symboles imaginaires

Les symboles imaginaires (par exemple des êtres fantastiques), pour leur part, vont jusqu'à lier les individus entre eux, conforter le sentiment d'appartenance, pour faire face à une menace invisible. Ils constituent, par opposition à cette menace, le *liant* de l'espèce humaine. En même temps, leur maniabilité en tant que signe symbolique permet d'expliquer momentanément l'incompréhensible. Ils deviennent même parfois la source de la « poétisation humaine » (*ibid.*, p. 14-15), en révélant le sens naturel de l'homme, son autonomie face à l'emprise historique.

La réalité du symbole imaginaire est ainsi comprise dans l'essence de sa fonction. Qu'il soit interprété ou non, ce symbole est fonctionnel et cette fonctionnalité rend caduque la question de la validité de son interprétation. La seule gestion de valeurs historiques momentanées (même comprises comme anhistoriques) donne à l'interprétation sa propre logique.

Seulement, la fonction du symbole imaginaire n'est que très difficilement analysable de manière empirique. Comment pourrions-nous rationnellement démontrer que ce symbole est un vecteur social autrement que par la théorie ? Le circuit de la démonstration empirique est perpétuellement fermé si nous distinguons la réalité et l'imaginaire. Et même lorsque nous cherchons contre tous les avis à ne faire de la réalité et de l'imaginaire qu'une seule et même existence, le symbole imaginaire échappe à nos sens logiques.

La valeur de l'interprétation symbolique des êtres fantastiques (*cf.* chap. VII, p. 199), par exemple, est dépendante de notre consentement mutuel. Pareillement, ces êtres ne pourront devenir symboles que si la liaison que nous créons ne vient pas heurter notre compréhension. Ces productions monstrueuses ne peuvent être traduites concrètement comme le souligne Éliade. Elles sont multiples et chacune de leurs significations peut être momentanément exacte, l'ensemble de celles-ci faisant d'elles ce qu'elles sont.

« Traduire une Image dans une terminologie concrète, en la réduisant à un seul de ses plans de référence, c'est pis que la mutiler, c'est l'anéantir, l'annuler comme instrument de connaissance. »

Ibid., p. 18.

Pourtant, le seul point sur lequel toutes les herméneutiques s'accordent reste la fonctionnalité du symbole imaginaire. Son expression renvoie alors à l'interrogation, bien que restrictive, qui conclut *Images et symboles* :

« La pensée symbolique fait "éclater" la réalité immédiate, mais sans l'amoindrir ni la dévaloriser : dans sa perspective l'Univers n'est pas fermé, aucun objet n'est isolé dans sa propre existentialité : tout se tient ensemble, par un système serré de correspondances et d'assimilations. L'homme des sociétés archaïques a pris conscience de soi-même dans un "monde ouvert" et riche en signification : il reste à savoir si ces "ouvertures" sont autant de moyens d'évasion, ou si, au contraire, elles constituent l'unique possibilité d'accéder à la véritable réalité du monde. »

Ibid., p. 234-235.

« Moyens d'évasion » ou « réalité » : cette alternative n'offre pas une troisième perspective liant les deux premières : la pensée symbolique est une réalité ré-créative.

Malgré cette incertitude, la fonction du symbole est un « plus » dans notre approche de la vie ou de la réalité. Peut-être que l'homme n'en a fondamentalement pas besoin ; pourtant, l'efficacité de la pensée symbolique ne fait aucun doute.

À travers les différentes recherches sur la symbolique imaginaire, nous pouvons distinguer quatre formes d'interprétation : *l'interprétation de détails* (chaque symbole renvoie à une explication), *l'interprétation par champ d'études* (ce sont les bases d'une science donnée qui conduisent l'interprétation du symbole ; son analyse vérifie inévitablement la validité de l'étude en question), *l'interprétation originelle* (le symbole a une réalité première que l'histoire a transformée), et enfin *l'interprétation d'exclusion* (le symbole a un double sens qu'il faut

révéler pour comprendre son unité). Ces quatre formes s'entrecroisent très souvent dans la pensée interprétative. Elles ont toutes en commun le fait que, grâce à elles, nous ajoutons au symbole le terme d'imaginaire, c'est-à-dire un sens, une réalité, une action (et non pas toujours une fonction). Le symbole imaginaire n'est pas aléatoire ; il possède une direction ; il possède surtout une conscience *inconsciente*.

Si, dans notre travail, nous acceptons d'orner le symbole de ce terme d'imaginaire, nous sommes contraints d'accepter l'interprétation. Sinon nous devons nous servir d'un simple regard contemplatif, un regard qui se situerait au-delà de la compréhension, afin d'admirer toutes ces images que nous offre la vie.

Mais accepter en ce sens l'interprétation est une *impasse* épistémologique. La seule culture anthropologique et sociologique que l'on possède, aussi restreinte qu'elle soit, force à discourir sur l'interprétation en utilisant une logique interprétative... La suite de cette partie sera bien évidemment prisonnière de cette contrainte.

Le processus d'euphémisation et les monstres imaginaires

Nous retrouvons les grandes figures du musée imaginaire des symboles tout au long de l'histoire. Parmi elles, les monstres (ou êtres fantastiques) sont des protagonistes essentiels : le fantôme, le diable, la sirène, se perpétuent invariablement. Ce sont les différents aspects sémantiques que nous projetons sur ces monstres qui changent. Ils sont, à chaque époque, le reflet de notre propre image conduite par l'*Indicible*, c'est-à-dire l'univers incompréhensible, le plus souvent angoissant (par exemple la mort, l'infini), vers lequel on tend pour comprendre le sens de l'existence.

Pourtant, nous ne pourrions jamais trouver un seul symbole imaginaire (ou un seul monstre ici) susceptible de nous être identifié car le symbole conserve toujours au moins une originalité. Nous lui procurons des aspects spécifiques. La seule fonction imaginaire nous permet de penser qu'ils sont illimités en nombre et en puissance ; ils sont pourtant limités à nos propres aspects : force, beauté, laideur, intelligence ou habileté, toutes formes naturelles et culturelles mais amplifiées. Le monstre imaginaire, par exemple, est le reflet magnifié de notre ego.

Dans une première approche, le monstre semble servir à une reconstruction de la réalité afin d'exacerber ce que l'ordre moral intitulerait nos qualités et nos défauts. Les monstres sont projetés devant nous pour nous effrayer (dans le sens du latin *exfridare* : faire sortir de la paix), pour faire ressortir nos excès secrets. Ils sont l'instinct conscient de nos craintes et de nos espoirs. Cette bipolarité des sentiments

renvoie à ce que Maffesoli écrit sur la coagulation des divers éléments du social, intégrant les notions de « bien » et de « mal » si importants dans l'imaginaire, qui constitue une œuvre où l'ombre et la lumière sont également nécessaires (1985, p. 96-97). Par ce biais, l'éclatement apparent dans l'imaginaire du bien et du mal s'architectonise pleinement dans la réalité complexe. Comme nous le dit si bien Vax, « sceptiques à neuf heures, crédules à minuit » (1963, p. 8), nous oscillons sans cesse entre ce désir de croire au musée imaginaire et cette volonté de le dénigrer. C'est ce va-et-vient continu qui constitue « la profonde unité des choses ».

Dans une seconde perspective, cette image extrême devient le rempart à une autre image inconnue. Le « processus d'euphémisation » qu'a développé Durand s'inscrit ici. Pour cet auteur, le monstre imaginaire sert à anéantir l'incertitude :

« Figurer un mal, représenter un danger, symboliser une angoisse, c'est déjà, par la maîtrise du cogito, les dominer. Toute épiphanie d'un péril à la représentation le minimise. L'imagination attire le temps sur le terrain où elle pourra le vaincre en toute facilité. Et pendant qu'elle projette l'hyperbole effrayante des monstres de la mort, en secret elle aiguise les armes qui terrasseront le Dragon. L'hyperbole négative n'est qu'un prétexte à antithèse. »

1984a, p. 124.

Ainsi, le monstre est la marque d'un besoin qui tend à « euphémiser » le pouvoir de l'inconnu, tel que le trépas. Durand montre que la mort est alors niée, « euphémisée à l'extrême en une vie éternelle, au sein des pulsions et des résignations qui inclinent les images vers la représentation de la mort » (*ibid.*, p. 118-119). La création des images imaginaires est un besoin social fondamental, besoin qui oscille entre la volonté d'imaginer un monde inconnu (ici le monstre) afin de se recroqueviller dans la sûreté de ce que nous possédons, et celle de déjouer par la dérision, en créant ces images, un autre monde inconnu, mais que nous ne pouvons pas construire (par exemple la mort). Nous faisons face à une image que nous pouvons combattre parce qu'elle est image, et avec laquelle nous combattons une autre image totalement imprenable, nommée ici l'*Indicible*.

Avec les travaux bachelardiens, puis durandiens, l'imaginaire fait face à deux angoisses particulières que sont la *mort* et le *temps* ; dans leurs travaux, il faut comprendre que le temps est celui de la finitude et qu'ils n'abordent pas les autres acceptions de ce terme. Ainsi, l'imaginaire ferait uniquement face à la mort. Mais la fonction de l'imaginaire ne se limite pas au seul affrontement de deux entités physioculturelles

que sont la mort et le temps (l'infini en est un autre exemple) : les « visages » du temps et de la mort sont multiples et restent à découvrir en dehors des productions artistiques.

Certains monstres imaginaires, tels le fantôme et le spectre, se dressent contre la mort. Ils donnent l'immortalité à l'être. Le trépas fait ainsi partie de ce nouvel espace que représente l'*Indicible*. Nous ne voulons pas dire pour autant que la mort n'existerait pas sans ces monstres de l'immortalité, mais elle serait très certainement vécue autrement sans leur création.

Figurer la mort par la Mort (un squelette portant une faux par exemple) est un des procédés qui nous permet de réguler notre angoisse de la finitude. En effet, la personnification de la mort devient observable et par conséquent maîtrisable. Face à l'expression de l'*Indicible*, nous sommes dépourvus de « matières » protectrices ; face à une faux, par contre, nous pouvons développer toute sorte d'armes et engager la lutte.

Mais ce travail euphémisant n'a de réelle efficacité que lorsqu'il est présent dans une narration particulière qui peut englober tous les archétypes de l'imaginaire. Ainsi, une étude des personnages héroïques montre bien que leur efficacité symbolique est dépendante de leur histoire initiatique composée de trois motifs narratifs : la séparation de son milieu, l'apprentissage d'un second et l'annonce d'un nouveau cycle. Ces motifs traduisent bien les trois stades de l'évolution dans la création imaginaire, trois phases que l'on assimilera sans peine à l'analyse des actes symboliques de Van Gennep (1909).

Bien que, dans la pensée durandienne, l'explication diachronique ne soit pas de mise, on constate pourtant que les trois structures (cf. chap. III, p. 97) correspondent parfaitement au mécanisme chronologique de la narration fantastique : pouvons-nous alors espérer fusionner vision synchronique et vision diachronique ?

L'importance du personnage héroïque dans l'efficacité symbolique de la narration fantastique est évidente. L'image imaginaire qui vient fragiliser l'angoisse donne lieu à la création réciproque d'une image imaginaire venant affronter cette première image. Ce combat s'élabore autour d'une angoisse prédominante (parfois plusieurs) et la fonction fantastique a bien comme principal objectif la régulation de celle-ci.

Combattre la mort

La mort est partout dans la société humaine ; elle est inexplicable si elle demeure indicible et par conséquent *doublement* destructive. C'est pour cette raison qu'elle revêt des figures particulières, *pour qu'elle ne*

soit qu'une fois mortelle, figures qui nous apportent un peu de certitude (ou plus exactement de prédictibilité) : savoir pour quelles raisons la mort nous frappe, c'est se donner les moyens de connaissance du temps de la finitude, du « quand » on risque de trépasser ; cette connaissance éloigne alors l'idée même de la temporalité et de l'aléa de la mort (car la mort associée au hasard est sans aucun doute la plus destructrice).

Prenons l'exemple du cataclysme pour nous en rendre compte. Le cataclysme (avalanche, incendie, irruption volcanique ou tremblement de terre) est un événement qui nous renvoie aussitôt à la représentation de la « mort souffrance » (Legros & Herbé, 2006) ; il est aléatoire, atemporel (dans le sens d'imprévisible), survient sans explication première. Pour dépasser cette première figure de la « mort souffrance » si proche de la « mort indicible » (c'est-à-dire la représentation de la mort la plus angoissante), pour expulser son angoisse première, l'être humain utilise des figures imaginaires de la mort.

Voici une narration imaginaire qui présente les éléments de ce mécanisme de défense.

L'orage de neige

Un soir que la tempête menaçait, une femme à l'aspect pauvre et ridé se présenta à la porte du chalet de Plan-Nevé. Elle supplia les vachers de l'héberger pendant la nuit et de lui donner une croûte de pain avec un peu de beurre. Ceux-ci, bien que dans l'abondance, lui répondirent qu'ils n'avaient rien pour elle, et qu'elle n'avait qu'à détalier le plus tôt possible. La pauvre vieille, ou plutôt la fée de la montagne, sortit en silence du chalet ; puis à quelque distance elle se retourna et, regardant le pâturage, elle proféra cette malédiction : « Belle plaine, Plan-Nevé, jamais je ne te reverrai terrain. » Aussitôt un orage épouvantable de neige, de grêle et de vent se précipita sur cette belle montagne et la recouvrit en quelques instants d'un linceul de glace qui, pendant de longues années, n'a été qu'en s'épaississant.

Sébillot, 1983, p. 54

Différents éléments symboliques sont présents dans cette narration, dont trois symboles imaginaires : la « fée » qui présuppose l'existence d'un monde parallèle ; la « malédiction » qui est proférée et qui engage le conflit dont les personnages ne sortiront pas vivants, faute d'avoir une arme pour contrer le maléfice ; la « neige » mortelle qui s'épaissit durant de nombreuses années. Ces trois symboles nous indiquent bien la nature imaginaire de la narration. Pourtant, cette dernière fait référence à

un moment réel de l'existence d'un village de montagne : une tempête de neige qui se transforme, par un effet d'amplification de l'imaginaire, en un cataclysme destructeur. La tempête devient la Mort au travers de sa personnification en une « vieille femme pauvre et ridée » ; son manteau neigeux se transforme en « linceul » ; les « longues années » de la malédiction renvoient au temps du deuil, de la pénitence, à la marque temporelle de la souffrance, à la force de la mort imprévisible.

Archétypologie et mythodologie

L'approche durandienne, dont il est question ici, suscite de nombreuses critiques allant des plus élogieuses aux plus réfractaires, notamment dans le domaine de l'analyse littéraire, psychanalytique et historique. Mais elle est finalement peu connue en sociologie et très rarement utilisée pour analyser la formation sociale ; elle la renouvelle pourtant profondément tout en prenant pour base des analyses antérieurement faites dans différents domaines des sciences sociales. La perspective anthropologique de Durand lui permet de considérer « les catégories motivantes des symboles dans les comportements élémentaires du psychisme humain » (1984a, p. 35). Selon lui, les images se forment à partir de l'interaction entre les réflexes (ou pulsions humaines) et le milieu matériel et social, interaction qu'il nomme le « trajet anthropologique ».

Des archétypes...

Durand détermine trois réflexes dominants comme éléments initiateurs de l'imaginaire :

- réflexe de position ;
- réflexe de nutrition ;
- réflexe copulatif.

Ces réflexes se prolongent dans des schèmes (généralisation dynamique et affective de l'image ; respectivement aux trois réflexes : séparer, interioriser, relier), c'est-à-dire des images abstraites qui vont se concrétiser dans des archétypes (« symboles » fondamentaux et stables par-delà les cultures). Toutefois, l'archétype n'est pas un simple symbole ; parce qu'il manque d'ambivalence, il est constant et se relie aux schèmes. Les symboles sont, quant à eux, les spécifications culturelles des archétypes. C'est pourquoi un même symbole a des sens différents selon qu'il est intégré dans telle ou telle dynamique de l'imaginaire : ainsi le serpent écrasé par le héros est un symbole *schizomorphe*, le

serpent qui avale un symbole *mystique* et le serpent qui se mord la queue un symbole *synthétique* (cyclique).

La construction (ou production) imaginaire se fait à travers les mythes qui sont « des systèmes dynamiques de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit » (*ibid.*, p. 64).

Les schèmes sont donc les moteurs de l'image et de l'imaginaire. Ils sont également en jonction avec deux « régimes » naturels, les régimes diurne et nocturne, qui vont constituer les structures anthropologiques de l'imaginaire ; deux régimes construits pour :

- compléter la psychanalyse qui ne s'occupe que du régime nocturne ;
- montrer la distinction dynamique du jour et de la nuit lorsque la nuit paraissait être un autre monde (ce qui crée le temps par exemple).

Au régime diurne correspondent des structures de type « schizomorphe » (séparation, géométrisation) ; au régime nocturne, des structures de type « mystique » (intimité) et « synthétique » (qu'il préférera nommer plus tard « disséminatoire », « diachronique » ou « dramatique », ces dernières structures opposant les deux premières).

Finalement, c'est le trajet anthropologique qui est le « lieu » de création des images que l'auteur considère comme symboliques et oppose aux signes sémiologiques qui sont des constructions arbitraires.

Sa recherche des structures productrices d'images paraît essentielle si l'on considère, comme lui, que ces images sont à l'origine de toutes les créations et œuvres humaines, même scientifiques. Leur oubli aux dépens des concepts est, pour l'auteur, une sorte d'oubli de la nature humaine (cette tendance a pour origine le XIII^e siècle, la pensée occidentale aristotélicienne qui suppose la possibilité d'une connaissance directe – sans image –, le cartésianisme qui a dévalorisé le travail de l'imaginaire). Les images sont pourtant fondamentales car elles sont les médiatrices entre nous et le cosmos (Dieu par exemple), nous et nos actes (nous faisons ce que nous sommes), nous et nous-mêmes, médiatrices qui servent l'équilibre entre les contraires, nous sauvant par là de la névrose.

... à la mythodologie

Durand cherche alors à exposer les motifs de la « résurgence délibérée des mythes » au XX^e siècle. Le terme « délibéré » dénote que l'auteur ne voit pas, comme beaucoup de ses contemporains, un retour du sacré mais seulement une utilisation plus particulière de celui-ci.

Trois « motivations » sont données pour le comprendre : la saturation (d'une pensée, d'une existence, d'un conformisme...) ; « l'effritement » de l'épistémologie et de la raison classiques ; l'essor de l'anthropologie qui marque l'avènement d'un voyage onirique.

La grande révolution épistémologique du XX^e siècle, que mentionne Durand, n'est autre que le rapprochement des deux démarches classiques jusqu'alors séparées : le *logos*, la logique, la raison ou l'entendement, et le *mythos*, le mythe, l'irrationnel ou la fiction. Ce rapprochement n'est, par conséquent, qu'une conduite épistémologique parmi d'autres. Néanmoins, l'auteur a le mérite de vouloir élargir, à défaut de la réformer, la sociologie contemporaine au moyen d'une « mythodologie » issue à la fois d'une « logique de recadrage » (que nous préciserons comme étant « mimétique ») et d'une « logique de la contradiction » malgré tout duelle.

L'épistémologie positiviste est sans doute l'aboutissement le plus éclatant de la logique évolutionniste progressiste. La « loi des trois états » de Comte, que Durand (1996, p. 58) rapproche d'ailleurs des « trois âges du monde » de la théologie paracletique de Joachim de Flore, en est un des exemples les plus marquants. L'auteur montre bien que cette position dominante de la raison utilitariste et progressiste n'est pas hégémonique puisqu'elle est atteinte, dès le XVIII^e siècle, par d'autres voies de la connaissance proposées, entre autres, par Edmund Burke et Thomas Addison en Angleterre, et par Alexander Gottlieb Baumgarten et Emmanuel Kant en Allemagne.

La fiabilité de la connaissance positive n'est toujours pas ébranlée lorsque Bachelard écrit *La Psychanalyse du feu* (1949), qui lui – et nous – révèle que les images poétiques sont aussi douées de raison que la déduction et l'expérimentation. Bachelard raisonne en fait avec une logique dualiste, qu'il parvient parfois à dépasser, mais jamais à annihiler. Poésie et science demeurent deux entités antagonistes solidaires. *La Philosophie du non*, qu'il écrit en 1940, est un exemple majeur de cette volonté non aboutie. Durand reprendra et développera, en les organisant, les propos du philosophe, et rappellera qu'ils s'inscrivent dans un courant épistémologique récent, développé notamment par la physique (la raison einsteinienne est non euclidienne et non newtonienne), et encore sous-développé dans la sociologie par exemple. C'est à travers ses travaux, mais également ceux de Heinz von Foerster, Stéphane Lupasco ou Edgar Morin, que l'on trouve cette volonté d'utiliser ces autres voies de la connaissance.

La mythodologie est peut-être avant tout un travail sur la conceptualisation du monde. Rappelant encore Bachelard, Durand souligne

que chaque concept scientifique n'est pas une fin en soi, mais qu'il est activé par le « concepteur ». Il mérite une « psychanalyse objective », c'est-à-dire un approfondissement de son unité de sens afin de s'apercevoir qu'il a un profil temporaire. L'objet conceptualisé n'est pas objectif en dehors du système qui le manifeste (ce qu'apporte la théorie de la relativité) et en dehors de la procédure d'instrumentation qui a permis de le relever. Le concept n'est pas un produit simple de la réalité ; il a donc deux faces pour Durand : une « face de sens », une « face d'être ».

Comment dépasser la sociologie positiviste classique et aboutir à une mythodologie (à savoir une nouvelle épistémologie qui fait du mythe le lien entre les cultures et les sociétés) ? Voilà l'objectif de Durand qui va alors rechercher d'autres voies de la connaissance dans d'autres sciences.

L'exemple le plus important sans doute pour la suite de la théorie durandienne provient de l'expérience de Werner Heisenberg cherchant à localiser un corpuscule, comme un électron en orbite autour du noyau atomique. L'immobilisation de ce corpuscule, afin de l'identifier, entraîne la perte de son identité ; ainsi, l'électron tire son énergie physique de sa cinétique autour du noyau, sa matière est ce qui fait son identité. En l'isolant, on perd les qualités de sa matière. Mais si nous ne parvenons pas à l'isoler, il perd du même coup son identité de force énergétique puisque cette force n'est rien sans son mouvement ; l'électron n'a donc plus d'identité, il n'est qu'une onde porteuse d'énergie, un vulgaire transmetteur. Durand conclut alors que :

« [...] cette dis-location du phénomène, tout comme sa co-existence de non-séparabilité, son enracinement par symétrie dans *l'ailleurs* incitent à repenser la notion d'identité, de ce *principe d'identité* qui est le dogme de toute l'épistémologie et de la philosophie classiques depuis Aristote. »

Ibid., p. 60.

Il y a bien deux principes d'identité pour l'auteur : l'une de localisation qu'il assimilera au « symbolisant » ; l'autre sémantique, le « symbolisé ». La première identité donne au sens un nom ou une image ; le dictionnaire est l'exemple type de lexique de noms localisant des sens dans un espace/temps. La seconde identité est le sens même du sens, c'est-à-dire ce qui le définit, sa connotation. Les deux identités sont coexistantes. Le symbolisé n'est exprimable que par du symbolisant ; le symbolisant ne se comprend que par son symbolisé. Nous ne pouvons prétendre à l'un ou à l'autre sans passer par son corollaire. Il y a forcément une perte lorsqu'on s'exprime (par la

« science » plus proche du symbolisant, de l'explication ; par la « poésie » qui crée le sens, symbolisant le monde) mais elle est à la fois nécessaire et inévitable.

Le rapprochement que Durand va opérer entre la sociologie et la physique ne s'arrête pas à ce simple dualisme. Il va concevoir un « tiers », plus important encore, qui trouve sa place dans la relation qui unit symbolisant et symbolisé. Citant Noam Chomsky, il relate que malgré la rigidité structurelle de tout langage, nous parvenons néanmoins à traduire une langue dans une autre (certes toujours avec perte).

C'est cette terre inconnue qui unit le « phénomomène » (la nouménoteknique bachelardienne réussissant à réunir ce que la philosophie a majoritairement séparé) et l'intuition (la sensation, la perception, etc.) débouchant sur la possession du réel, en d'autres termes le symbolisant et le symbolisé. La mythodologie doit nous permettre de parvenir à cette terre accueillant « de grands ensembles imaginaires permanents, *non séparables*, qui constituent la fonction religieuse d'un *Sapiens* dont la sagesse comporte aussi la reliance (*homo religiosus*) à un Ailleurs absolu » (*ibid.*, p. 74). Il s'agit, pour l'auteur, de répertorier les « grands mythes qui ont présidé à l'érection même de tout savoir, y compris le savoir scientifique » (*ibid.*, p. 77). Pour ce faire, Durand crée le concept de « bassin sémantique » qui rend compte de la résurgence, de la maintenance et de la décadence d'un cycle de pensée, cycle historique d'une temporalité d'environ 140 à 180 ans. L'histoire de la pensée serait ainsi dialectique, allant d'un bassin à un autre, dont la rupture serait occasionnée par l'« usure », une sorte de « saturation » psycho-temporelle et « par les modifications *extrinsèques* de la société porteuse de la culture envisagée » (*ibid.*, p. 120). Durand démontre sa théorie en prenant quelques exemples de cheminement « idéologique » tel que le romantisme (*ibid.*, p. 105). Chaque bassin sémantique est composé de six phases reproduites pour chaque cycle. Par conséquent, la mythodologie repose sur une vision très généralisante des sens de l'histoire, sur la notion même d'historicité, et sur la perception contemporaine de l'histoire (bien que l'auteur nous dise également que l'origine du mythe est inscrite dans nos gènes sociaux, ce qui ne doit pas exclure la réflexion sur la logique dialectique – *ibid.*, p. 62) :

« Ce qui est certain, de toute façon, c'est que cette notion de "bassin sémantique" qui fait intervenir à la fois la permanence et le changement nous semble considérablement heuristique. En "confluence sémantique" avec les conceptions les plus avancées de la physique quantique et de la biologie formative contemporaine, elle permet d'expliquer, grâce au modèle de "l'ordre impliqué", c'est-à-dire de l'action déterminante du

tout, du "holon", et de ses corollaires "ré-injection" et "projection", comment l'on peut à la fois *comprendre*, c'est-à-dire identifier une culture ou un moment culturel, une "époque", à la propre culture et à la propre époque de l'observateur, et *différencier*, pour exactement le singulariser, tel objet culturel. »

Ibid., p. 130.

La dialectique durandienne est envisageable à un instant de l'évolution du bassin sémantique. Durand emploie la notion de « topique » développée par Lupasco comme un « système » complexe de tensions ou d'antagonismes (*ibid.*, p. 144). Le capital d'imaginaire d'un instantané socioculturel est toujours pour l'auteur complexe, pluriel et systémique. Le capital serait dépendant de « mythes inconscients ». Durand parle d'un « inconscient collectif spécifique », qui ne peut être déterminé aux niveaux verbal et imagé, « à la rigueur au niveau *épithétique*, non au niveau *substantif* » (*op. cit.*, p. 135). Par exemple :

« [...] l'inconscient social est diffus, il n'est jamais enfermé dans un corps, dans un système nerveux, dans une histoire bien localisée et courte comme peut l'être la vie d'un homme. Il varie au stade le plus large des millénaires. Si, par exemple, on essaie d'analyser une société très globale comme la société chrétienne, on voit bien que ça part des quelques premiers siècles après Jésus-Christ et que ça amène jusqu'à nos jours. Il est évident que, là-dedans, nous aurons une carcasse mythique globale et, à l'intérieur, énormément de mouvements, de remous. »

Ibid., p. 145.

Ce métalangage primordial se fait culturel et toutes nos productions s'inspirent et identifient dans la mémoire du groupe les « pulsions » de ses archétypes :

« Au niveau de cette *archésociologie*, ce sont ces phénomènes de première imprégnation culturelle que les Américains ont repérés sous le nom de *basic personality* (Kardiner, Linton, etc.), et les Allemands sous celui de "paysage culturel", *Landschaft* (Spengler, Benz). Mais ce niveau fondateur, sous l'impulsion même de la représentativité, entraîne *ipso facto* le niveau où ces substantifications s'attribuent des rôles humains et se "théâtalisent" (Duvignaud, Maffesoli). C'est cet ensemble "actantiel" (pour reprendre la terminologie de Greimas, de Souriau ou de Durand) qui constitue ce que l'on pourrait alors appeler métaphoriquement le "moi social" [...]. Il nous semble d'ailleurs, et par les voies toutes différentes mais au résultat identique de celles purement structurelles qu'empruntent par exemple Propp, Greimas et Souriau, et celles expérimentales que suit Yves Durand, que ces emplois "actantiels" n'excèdent pas le nombre de sept (six opposés deux à deux, plus un). »

Ibid., p. 136-137.

D'un côté, un ensemble d'archétypes domine les productions, tend à s'institutionnaliser en un système unique et caractéristique, c'est le mythe ascendant ; de l'autre, un ensemble diffus d'archétypes « opposants », « un courant mythologique qui va s'abreuver aux profondeurs du ça, de l'inconscient social » (*ibid.*, p. 152), un mythe qui « passe dans l'oubliette pour un temps, s'éclipse mais ne peut mourir puisqu'il tient à l'anatomie mentale la plus intime du *Sapiens* » (*ibid.*, p. 170). Au sein du premier ensemble, une série chronologique de « surmoi sociaux » propres à une épistémologie instantanée (« ce surmoi est le réservoir des codes, des juridictions, mais aussi des idéologies courantes, des règles pédagogiques, des visées utopiques... et des leçons que le génie de l'instant tire de l'histoire du groupe » – *ibid.*, p. 139). Le renversement d'ensembles archétypaux se fait au moment de l'actualisation de l'ensemble dominant.

C'est à travers cette « topique systémique » que Durand, qui préfère ce concept à celui de « cause », nous invite à réfléchir sur les productions humaines.

Imagination et représentation

Le concept de *représentation sociale* est bien plus usité que celui d'*imagination* ou d'*imaginaire* en sociologie. Très peu d'auteurs se sont d'ailleurs aventurés à les différencier tout en privilégiant le premier sur les deux autres. L'explication de ce phénomène est double : en premier lieu, ce concept est favorisé par l'ample déclinaison qu'en a fait la psychologie sociale ; en second lieu, c'est l'œuvre de Durkheim qui conduira à cet emprunt ultérieur.

Bachelard en a sans doute déterminé les limites les plus significatives. Selon lui, l'imagination est « supérieure » à la représentation en ce sens que cette dernière n'est qu'un mécanisme de communication des images alors que l'imagination en est le créateur (1989, p. 142).

Nous pourrions ajouter que l'analyse des représentations sociales s'établit généralement sur une lexicologie alors que l'analyse en termes d'imaginaire s'approprie plutôt des concepts « virtuels » ; c'est ainsi à la sémiologie, entre autres, mais également à la sociologie de l'imaginaire que revient le mérite de travailler sur des images « concrètes ».

Deux thèses vont dès lors s'affronter : la première qui associe la représentation sociale à une image à part entière que l'homme s'approprie ; la seconde qui fait de la représentation sociale un mécanisme d'acquisition

des images issues de l'imagination. Dans le premier cas, le concept de « représentation sociale » est similaire à celui d'« images imaginées », ce qui produit une double acception *a priori* inutile ; la représentation est une image élaborée de manière anthropologique (pour les tenants d'un structuralisme physiologiste par exemple) et/ou sociologique (pour lesquels, principalement, c'est une mentalité collective culturellement déterminée qui produit les images). Dans le second cas, la représentation est un organisateur du psychisme, un système cognitif concrétisant une image inobservable.

Cette double acception générale est ce qui semble finalement séparer la conception psychologique de la conception socio-anthropologique.

La psychologie sociale par exemple, dans son ensemble, cherche à déterminer comment sont construites les représentations et comment elles se diffusent dans le tissu social. Rouquette et Garnier (1999, p. 10) précisent qu'elles peuvent aussi bien concerner l'individu que le groupe selon les niveaux empirique et analytique envisagés. Dans ce cadre, la distinction est opérée entre l'être social et l'image (la représentation sociale).

Cette dissociation de l'homme et de sa représentation est générative d'autres problématiques ; nous pouvons ainsi nous interroger :

- sur la part de l'expérience individuelle configuratrice de la représentation ;
- sur ce qui détermine la part collective d'une représentation dans un groupe donné ;
- et, pourquoi pas, sur l'origine même de toute représentation ; cette dernière interrogation forme d'ailleurs une boucle épistémologique puisqu'elle soulève le problème de la représentation de la genèse et donc l'obstacle de la nécessaire représentation de la représentation... Un tel présupposé nous conduit à une impasse.

La théorie des représentations sociales est finalement une théorie du lien social. En effet, ces représentations sont inévitablement communes à un groupe au moins ; sinon elles ne permettraient aucune communication entre les hommes.

« Elles circulent dans les discours, sont portées par les mots, véhiculées dans les messages et images médiatiques, cristallisées dans les conduites et les agencements matériels et spatiaux. »

Jodelet, 1989, p. 32.

Les représentations sociales sont ici des univers d'échanges propres à un groupe culturel et relatifs à des objets de leur environnement dont

ils dépendent. Selon les cas, elles peuvent être associées à des opinions (prise de position : je pense), des informations (connaissance : je sais) ou des croyances (conviction : je crois), c'est-à-dire « un ensemble d'éléments cognitifs relatifs à un objet social » (Moliner *et al.*, 2002, p. 13).

Selon Moscovici (1969), elles servent à établir un ordre permettant l'orientation et la maîtrise de l'environnement et facilitent la communication entre les individus en procurant des codes communs. En d'autres termes, elles forment une organisation structurée d'associations et de dissociations entre les représentations. Ces dernières prennent leur origine dans les interactions quotidiennes et dans l'apport de la culture de masse, et servent à appréhender l'univers social.

Cette perspective, de type interactionniste, privilégie non pas les porteurs culturels de représentations mais les relations entretenues entre les individus au cours de leur existence. Pour les enfants non encore scolarisés par exemple, souligne Garnier (*op. cit.*, p. 95), c'est dans les garderies que vont se former des sous-groupes qui, par leurs expériences de relations, vont multiplier des « structurations cognitives » façonnant à leur tour ces relations. L'apprentissage de la coopération sera plus ou moins facilité selon l'objectif éducatif de la garderie (développement communautaire ou individuel). Mais, dans l'ensemble, « le développement ne résulte pas d'une simple construction individuelle, mais plutôt d'une construction collective d'un groupe au sein d'une dynamique sociale et culturelle de la société à laquelle il appartient » (*ibid.*, p. 112).

Même si la représentation sociale est définie comme relevant de la naïveté humaine, puisqu'elle n'a aucune assise scientifique, elle joue un rôle prééminent dans la diffusion et l'assimilation des connaissances ainsi que sur l'identité de la personne et du groupe.

Parmi les fondateurs de la sociologie, c'est chez Durkheim que l'on note le plus grand intérêt pour ce concept. L'auteur distingue les représentations individuelles, extrêmement variables et diffuses, des représentations collectives qui sont à l'origine des représentations individuelles et expliquent la constitution du groupe (à travers ses façons de pensée, sa langue, etc.). Elles maintiennent l'ordre social.

« Le concept est une représentation essentiellement impersonnelle : c'est par lui que les intelligences humaines communient. La nature du concept, ainsi défini, dit ses origines. S'il est commun à tous, c'est qu'il est l'œuvre de la communauté. Puisqu'il ne porte l'empreinte d'aucune intelligence particulière, c'est qu'il est élaboré par une intelligence unique où toutes les autres se rencontrent et viennent, en quelque sorte, s'alimenter. S'il a plus de stabilité que les sensations et les images, c'est que les représentations

collectives sont plus stables que les représentations individuelles car tandis que l'individu est sensible même à de faibles changements qui se produisent dans son milieu interne ou externe, seuls des événements d'une suffisante gravité réussissent à affecter l'assiette mentale de la société. »

Durkheim, 1985, p. 619-620.

Pour l'auteur, cette « représentation collective » est une forme de « conscience collective », un « esprit social » qui commande les représentations individuelles.

Le problème que soulève Durkheim revient à considérer au moins deux types de représentations sociales : les représentations collectives qui seraient des « représentations types », diffusées par la société pour le vécu en société ; les représentations individuelles qui ne seraient que des variations particulières de représentations collectives et dont l'étude sociologique paraîtrait alors comme secondaire. Les représentations collectives, qui intéressent l'auteur, se formaliseraient au cours des échanges entre les hommes et pour ces échanges : la représentation est consécutive à la nécessité de communication.

On peut également retrouver chez Simmel cette notion de représentation sociale à travers la façon qu'a l'homme de se figurer les autres hommes. Pour lui, cette figuration détermine la nature première des relations sociales (1991, p. 226-232). On passe de l'individu et de sa représentation au groupe et à son identité collective. Sa thèse sera en partie à l'origine de certains travaux de Goffman.

Enfin, chez Weber, c'est l'action sociale qui prime. Celle-ci dérive des représentations de l'individu. Les situations collectives font partie, selon lui, de toute pensée spécialisée, y compris la pensée quotidienne ; ce sont des représentations de « quelque chose » qui orientent les activités humaines. Elles acquièrent même une importance causale considérable et dominante.

C'est bien ici l'exercice de représentations collectives (à travers les rites, les traditions, les symboles, les croyances, etc.) qui permet de réaliser une lecture essentielle du social. Ce sont les seules manifestations objectives simples fournissant à la vie collective conscience et inconscience. Elles sont également les seules à être suffisamment éloignées des consciences individuelles pour être appréhendées par la sociologie ; cette dernière sera alors en partie conçue comme la science des représentations collectives se présentant et agissant sur l'homme. Durkheim, par exemple, élaborera cette théorie autour du concept de « conscience collective » défini comme un ensemble de croyances et de sentiments formant un système autonome et relevant de la moyenne des membres d'une société.

Normes et valeurs sociales en représentation

La représentation est un acte de communication (échange, compréhension, attribution, etc.) en conformité avec l'environnement social qui l'accueille ; elle n'est pas qu'une simple image privée d'un quelconque support. En tant que telle, elle est une pratique et elle acquiert une valeur particulière ; elle peut déboucher, par exemple, sur des phénomènes de croyances.

D'ailleurs, quelles que soient les différentes perspectives psychologiques ou sociologiques, la représentation sociale peut toujours être considérée comme l'émissaire normatif et valorisé d'un objet absent. L'objet en représentation contient donc nécessairement fait et sentiment. Ainsi, une table en représentation ne peut être détachée de la norme et de la valeur qu'on lui accorde ; cette norme et cette valeur font même sa réalité. De fait, une représentation s'accorde avec la réalité par la norme et la valeur qu'on lui attribue. Je « réalise » la table que je me représente, en la « normalisant » en tant que telle, et sa valeur dépend de l'état communicationnel (culturel) établi lors de l'interaction qui la sollicite et de cette réalisation normative simultanée.

La représentation va donc conduire les actes sociaux car elle possède pour tous une réalité normative positive.

La pratique sociale de la représentation, quant à elle, pourra activer de nombreuses réalisations cognitives dont la légitimation de la représentation elle-même, ou encore les phénomènes de croyances *irrationnelles* (c'est-à-dire *anormales* : qui ne correspondent pas à la norme établie par la représentation) ; la croyance s'établira ainsi par opposition à la réalisation normative de la représentation. Ce schéma cognitif théorique peut être distingué dans cette relation :

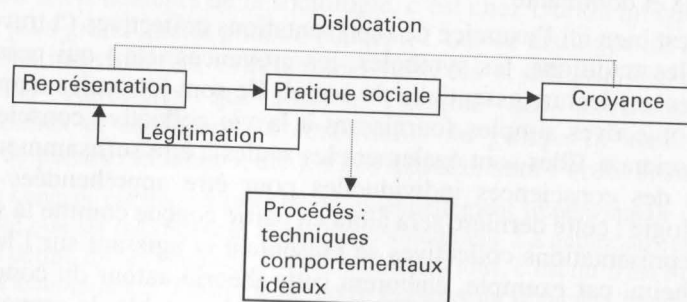


Schéma 1. Relation théorique entre la représentation et la croyance

Prenons le cas de l'accouchement.

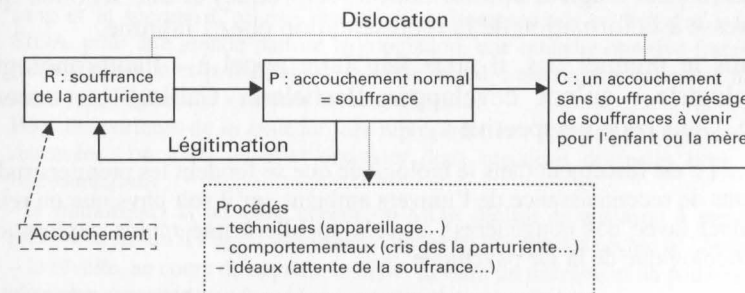


Schéma 2. Relation entre la représentation de la souffrance lors de l'accouchement et une croyance dérivative

Dans ce processus, une pratique peut entrer en concurrence avec une autre et bouleverser le schéma cognitif. Dans notre exemple, l'accouchement est plutôt valorisé dans l'état communicationnel culturel occidental. La représentation de la souffrance lors de l'accouchement semble provenir de la liaison antonyme propre à la création imaginaire (opposition de forces entre le bien et le mal : ici la naissance est bénéfique, bénéfique qui ne peut se payer que par la douleur de la parturiente). La souffrance, quant à elle, subit une dévalorisation qu'il convient de résoudre socialement car elle n'est pas une représentation normée (la norme étant de ne pas souffrir). La technique médicale (anesthésie péridurale notamment) est censée permettre de réguler cette souffrance *anormale* de la parturiente. Mais, ce faisant, soit elle désactive la représentation de la douleur liée à l'accouchement, soit elle réactive ou alimente la croyance ; cette confrontation de deux représentations peut donc générer une opposition entre deux mondes : le sens commun produisant la croyance et la technique médicale la réfutant. Il se trouve que ces deux mondes relèvent malgré tout d'un univers représentationnel les englobant.

La dynamique des représentations sociales

Aussi bien que la rumeur (cf. chap. V, p. 157), par exemple, la représentation sociale est mouvante. Son caractère dynamique dénie d'ailleurs l'interrogation sur son origine. Non seulement elle se modifie mais elle ne doit également sa mutation qu'aux interactions qui la soutiennent. En cela, la représentation est, au même titre que l'électron autour du noyau atomique, un mécanisme de transmission d'informations.

Néanmoins, si nous recherchons la genèse de la représentation sociale, il convient de distinguer deux thématiques particulières : une

première qui s'intéresse à la formation de la représentation dans la société (il peut s'agir d'une formation réciproque) et une seconde qui s'intéresse à la formation de la représentation chez l'homme.

Dans le premier cas, il nous faut faire appel à « l'anthropologie physiologiste » qu'ont développée Bachelard, Caillois ou encore Eliade. Dans cette perspective :

« [...] c'est forcément dans le biologique que se fondent les premiers rudiments de reconnaissance de l'univers ambiant, qu'il soit physique ou relationnel (avec des congénères), et cela appelle à une rapide exploration archéologique de la vie psychique. »

Mannoni, 1998, p. 11.

Dans le second cas, nous pouvons émettre l'hypothèse que la présentation d'un objet nouveau à un groupe déterminé produit, dans un premier temps, « une concrétisation figurative et imageante de cet objet et de ses caractéristiques plus ou moins abstraites » (d'après Moscovici, cité in Rouquette & Garnier dir., 1999, p. 63). L'objet est immédiatement intégré à l'univers de connaissances de ce groupe. S'ensuivra un long travail de modifications progressives au cours de divers processus de communication afin que l'objet soit relié nécessairement au groupe qui l'accueille. Néanmoins, il paraît évident que certaines représentations dépassent la correspondance historique : l'objet « épidémie », par exemple, se démultiplie à travers l'histoire et les objets épidémiques ; le SIDA, la peste, le mélange en général, etc., font sans cesse ressortir le même processus représentationnel.

La représentation du SIDA

Herzlich et Pierret (cités par Michel Morin, *ibid.*, p. 15) montrent bien comment la représentation du « Sida » se transforme progressivement dans la presse écrite entre 1982 et 1986. La première étape renvoie à la formation d'un noyau central par la dénomination « Sida » précédée de différentes associations telles que « le cancer ou la pneumonie des homosexuels » et d'une diffusion essentiellement liée au monde médical. D'après ces auteurs, c'est au cours de l'été 1985 que la maladie entre dans la vie collective française avec des caractères de « contamination » et de « déviance » notamment naturelle, puis dérive vers des notions de « dépistage » humain, les homosexuels et les toxicomanes, et finalement vers l'« exclusion » ; la « victime » devient « coupable ». Certains vecteurs de la maladie sont envisagés tels que la salive, le moustique, un simple contact corporel. C'est d'ailleurs cette contamination par simple contact qui semble le « noyau dur » de la représentation sociale.

Jodelet (1989) rapporte qu'avant même sa diffusion à un niveau social, le SIDA avait déjà été perçu par les scientifiques en fonction des porteurs (homosexuels,

drogués, hémophiles, transfusés) et en fonction des éléments transmetteurs, le sang et le sperme. L'origine des porteurs (homosexuels et drogués) a fait du SIDA, pour une grande part de la population, une maladie punitive frappant la licence sexuelle et permettant à un ordre moral conservateur (propulsé notamment par l'Église) de valoriser la vie de famille.

Pour les porteurs de la maladie, des représentations sociales ont également été recensées ; on a pu en effet constater deux réactions distinctes liées à ces représentations :

- la soumission : la personne atteinte du SIDA déclare ne pas avoir à prendre de précaution puisqu'il s'agit d'une punition divine en réponse aux péchés de l'homme ;
- la révolte, au cours de laquelle le SIDA devient un instrument du pouvoir cherchant à commettre un génocide international.

Les éléments transmetteurs ont également développé les imaginations : les populations y ont ajouté la salive et la sueur. Ces éléments sont en effet souvent liés par le fait qu'ils émanent tous du corps humain.

L'imprécision de la représentation sociale conduit même à des éventualités explicatives d'une totale démesure : le SIDA devient une arme biologique pour certains (parfois une erreur de laboratoire), un virus du singe transmis à l'homme africain pour d'autres.

Les représentations sociales du « SIDA » se modifient donc avec l'accumulation d'informations sur le sujet. Il semble pourtant que certains traits caractéristiques des représentations sociales de la maladie se retrouvent ici et constituent une base constante et stable : la dangerosité et la contagiosité du virus sont sans cesse utilisées dans la conduite des représentations. Ce n'est pas parce que l'information répétée sur le processus de contagion a été amplement diffusée que les représentations sociales liées à la contagiosité disparaissent ; la mise à l'écart des sidaïques s'est maintenue même après l'apparition de lois anti-discrimination, même si de nombreux travaux ont démontré que la connaissance de l'objet favorisait sa maîtrise et un recul des représentations déraisonnables.

Si la variation des représentations sociales est notamment présente à travers l'histoire de l'objet représenté, elle l'est également en fonction de différents groupes d'individus mais aussi pour un même individu. « Il y a des degrés et des oscillations dans les convictions qui peuvent beaucoup varier selon les situations » (Morin, *op. cit.*, p. 28).

La proximité ou non d'un porteur du virus, par exemple, va considérablement influencer les représentations sociales des individus selon leur relation entretenue avec ce porteur. Il en est de même de la représentation que l'on a du danger potentiel que l'on encourt ; ainsi, l'abus d'alcool est aussi bien une marque identitaire qu'une destruction momentanée de l'être ; la prise de risque est également soumise à des représentations différentielles (Le Breton, 2002).

Le problème épistémologique que pose cette partie sur l'origine de la représentation découle de la vision évolutionniste que l'on pose comme postulat de départ. La « fonction sémiotique » (Piaget, 1945 ; Wallon, 1970), qui permet à l'enfant (au cours de sa seconde année) de passer du monde pratique de la connaissance sensori-motrice au monde symbolique de « l'activité représentationnelle » (Duveen, *in* Rouquette & Garnier dir., 1999, p. 116), pose la question de l'ontogénèse ou de la sociogénèse des représentations, à savoir s'il s'agit bien d'une phase de développement individuel propre à l'homme ou influencée par l'environnement social :

« La permanence des objets se développe à partir de leur absence. Tout autant que les choses demeurent présentes pour l'enfant de manière sensorielle ou motrice, elles sont assimilables aux schèmes d'action existants. C'est l'expérience de la perte qui sous-entend l'émergence de coordinations pour retrouver l'objet. En effet, c'est précisément la réaction à la disparition de celui-ci qui fournit à Piaget dans ses études bien connues de la petite enfance, un indice du développement du concept d'objet. D'autre part, Piaget montre aussi clairement que son analyse du développement sensori-moteur est une analyse de la différenciation progressive du soi et du non-soi, du soi et de l'autre. Les coordinations cognitives qui assurent la permanence des objets assurent également la permanence du soi en tant que structure. Dans cette perspective constructiviste, ces coordinations sont constitutives à la fois de soi et de l'autre, ou mieux encore, on dirait que le soi et l'autre se constituent réciproquement dans cette construction. »

Ibid., p. 117.

Ce passage d'un état sensoriel à un état représentationnel, pour faire vite, est complété par ce qu'en dit Furth (1987) : si l'enfant réagit à cette sensation de perte et d'avoir, c'est qu'il exprime en même temps son désir de l'objet. Le désir serait par conséquent l'initiateur du changement et le manque le moteur de la représentation des objets manquants. Cette synthèse des analyses de Piaget (manque) et de Freud (désir) montre ce que ces deux auteurs avaient déjà notifié : le manque et le désir sont tous deux des expressions facilitant l'affirmation de soi, soulignant ainsi l'importance de la différenciation sociale pour l'homme qui construit ses premières représentations à partir du binôme « moi et les autres ».

Selon Duveen, par exemple, le nouveau-né n'est pas sous l'emprise d'un mécanisme représentationnel puisqu'il n'a pas vraiment conscience de sa propre identité. Il va l'acquérir progressivement et rapidement selon son environnement social, porteur quant à lui d'un univers représentationnel dirigé sur sa personne. L'enquête de Rubin (citée par

Duveen, *op. cit.*, p. 119) montre bien que des parents décrivent leurs nouveau-nés non pas en fonction de leurs caractéristiques physiques générales (poids, taille...) mais en fonction de leur caractéristique génitale ; de même, lorsqu'on demande ce qui caractérise l'identité d'une personne, c'est le genre en premier qui est donné comme marqueur différentiel – marqueur qui combine à la fois les univers représentationnels de la hiérarchie et de la communauté. Viennent ensuite l'âge et la nationalité (de Rosa & Bombi, *in* Rouquette & Garnier dir., 1999, p. 152).

« Cette identité sociale attribuée est progressivement intériorisée par les enfants, qui, vers l'âge de quatre ans, sont déjà capables de se poser eux-mêmes comme acteurs indépendants dans le champ du genre. »

Duveen, *op. cit.*, p. 119.

Que l'enfant soit soumis aux représentations existantes (Duveen) ou qu'il reconstruise l'univers représentationnel par ses interactions (Piaget) importe peu ici ; dans tous les cas, c'est le désir et le manque qui sont producteurs de représentations et qui construisent l'identité personnelle. Avant d'être une valorisation « positive » de soi, l'identité est une position sociale (*ibid.*, p. 131), c'est-à-dire qu'elle est préalablement soumise à des représentations premières sociétales, puis secondaires telles que la représentation du genre. L'identité n'a lieu que si l'individu s'est engagé dans le monde des représentations qui la façonne. Elle n'est donc qu'une représentation secondaire (et peut-être même « tertiaire »). Ainsi l'ont démontré Mauss (1950) ou Geertz (1983) lorsqu'ils font de la catégorie de « personne » une construction culturelle. L'identité est donc bien le produit de représentations premières qu'il conviendrait d'établir ; après Durkheim, nous pouvons concevoir que la hiérarchie, en tant que contrainte exerçant un pouvoir, en est une fondamentale. L'opposition hiérarchique (proche finalement de l'idée de manque et de désir) développe un univers représentationnel particulier. À celui-ci pourrait s'ajouter, à la suite des travaux de Turner (1990), l'univers associé à la représentation de la « communauté » (de l'égalité, de la coopération, etc.).

Notons que ce simple aperçu montre combien l'approche pluridisciplinaire, comme l'a souligné Moscovici, est non seulement essentielle mais inévitable pour élaborer une analyse productive des représentations sociales. Des représentations sociales aux imaginaires sociaux, il n'y a qu'un pas que le sociologue, malgré le cloisonnement disciplinaire, aurait avantage à faire.

Chapitre IV

Méthodes

Il est certes paradoxal de présenter au lecteur un chapitre de « Méthodes » après avoir écrit que l'interprétation offrait une vision très relative des imaginaires sociaux, notamment du fait des méthodes employées pour les étudier. Pourtant, il nous apparaît nécessaire de mettre en lumière quelques-unes d'entre elles pour montrer comment le chercheur peut puiser dans son environnement le matériau qu'il utilisera ensuite dans son analyse de la société ; car c'est en correspondant avec cet environnement qu'il éveillera en lui ce que Bachelard séparait sous la forme de la raison et de la poésie.

Précisons que les méthodes citées sont loin d'être exhaustives et que tout chercheur devra finalement être inspiré plus que s'en inspirer pour parvenir à une lecture appropriée de la société imaginaire. Il s'agit donc de pistes méthodologiques de recherche qu'il faut suivre pour déboucher sur les chemins d'une connaissance sans cesse renouvelée.

La création des imaginaires sociaux

Pour Durand, la production imaginaire sert de soupape de sécurité pour que le trop-plein idéologique ne vienne envahir à jamais l'être social. Cette production, permise par la fonction fantastique, qui est, pour l'auteur, « à la racine de tous les processus de la conscience » (1984a, p. 461), guide l'homme pour échapper à une sorte de statique existentielle. En même temps, elle lui permet d'affronter l'anxiété provoquée par son incapacité à maîtriser l'avenir (dans un sens de dynamique) en imaginant des figures pleinement imaginaires, ainsi des divinités ou

des extraterrestres pour peupler le ciel ou l'infini, des lares ou des fantômes pour imaginer l'après-mort.

Éléments théoriques

La création imaginaire répond à des principes particuliers qu'il faut distinguer des mécanismes de la simple représentation (Legros, 1996). D'emblée, il nous faut différencier les créations fictives potentiellement réalisables (par exemple la narration romanesque) de celles assurément irréalisables (comme la narration fantastique). Le travail d'amplification des éléments narratifs et iconiques est bien plus présent dans ce second cas. En d'autres termes, lorsque la création est pleinement fictive, son analyse n'est possible qu'en intégrant les particularités de la démarche de création imaginaire.

Lorsque le créateur ne réalise pas la nature véritablement imaginaire de sa production, il utilisera des codes symboliques ordonnés par des représentations collectives, c'est-à-dire reliés à ce qu'il pense être du domaine du possible. Il exécutera alors un simple travail de symbolisation de son environnement socio-culturel.

Le travail de l'imaginaire consiste à amplifier cette symbolisation. Cette amplification dépend donc de la faculté du créateur à rendre sa réalisation invraisemblable.

Plus le symbole imaginaire est connu par le créateur, moins il a besoin d'autres symboles pour le représenter et pour activer l'histoire imaginaire ; mais la diversité des symboles employés alors est plus grande à un niveau social (il actionne un champ symbolique plus personnel) – par exemple, pour une plante imaginaire ayant pour fonction la transformation.

Moins le symbole imaginaire est connu par le créateur, plus il a besoin d'autres symboles pour le représenter et pour activer l'histoire imaginaire, mais la diversité des symboles employés alors est plus restreinte à un niveau social (il actionne un champ symbolique commun partagé socialement) – ainsi, pour une pierre imaginaire ayant pour fonction la transformation.

Il s'agit alors pour le créateur d'amplifier les symboles au moyen de procédés particuliers : la simplification, l'idéalisation, la « gulliverisation », la minimisation (ou « lilliputisation »), ou la globalisation, en idée, en contenu, en volume, en force... Ce travail d'amplification se fixe sur des extrêmes qui compriment l'attention du créateur jusqu'à ce que leur rencontre devienne le centre narratif de l'expression imaginaire. Il s'agit ici du procédé le plus important : l'imaginaire est un mouvement

binaire. Il confronte deux catégories symboliques (le plus souvent des symboles *positifs* – le chevalier, l'épée magique – contre des symboles *négatifs* tels que le dragon ou les flammes) en créant un champ symbolique binaire. Ce champ est tout d'abord semé de quelques symboles principaux (le héros, le monstre) qui se diversifient au moyen de trois liaisons sémantiques : une liaison *synonyme* qui alimente chaque catégorie symbolique séparément (le chevalier auquel s'ajoutent une épée magique, un blanc destrier, une princesse promise ; le dragon auquel s'ajoutent plusieurs têtes, des ailes, des flammes) ; une liaison *antonyme* qui, d'une part, fournit chaque catégorie symbolique au moyen de l'autre (le dragon a maintenant une queue en forme de massue en réponse à l'épée magique, des ailes pour concurrencer le destrier, une couleur foncée pour contrer le blanc du cheval), et, d'autre part, active la narration (le dragon convoite la princesse). Il s'ensuit une confrontation débouchant sur d'autres champs sémantiques binaires (jusqu'à la fin de l'histoire).

Si le créateur est en manque d'inspiration symbolique ordonnée par ces deux liaisons, il en utilise une troisième que nous nommons *homophone* : il s'agit d'alimenter les catégories symboliques au moyen de divers *artifices* comme la *paronomase* (dragon = draguer), l'*analogie* (dragon = serpent), l'*allitération* (dragon = drap)... La liaison homophone sert donc à élargir le registre symbolique de l'imaginaire. Dans l'absolu, le créateur utilise indifféremment ces trois liaisons.

L'analyse de ce mécanisme créatif est réalisable sur des productions imaginaires concrètes. Il peut s'agir d'une histoire imaginaire, un conte par exemple, comme d'une succession d'images représentant des figures non exclusivement abstraites, comme une bande dessinée. Une telle analyse sera utile au sociologue pour dégager des idéaux sociétaux, notamment pour conduire l'étude de certains traits de la culture de masse (au niveau de son contenu ou de sa diffusion), des caractéristiques des mentalités sociales, des mécanismes de créations artistique et littéraire, leurs répercussions sur leur efficacité sociale, et enfin, et surtout, des angoisses sociétales. En effet, l'imaginaire a pour principale fonction de combattre ces dernières (elles sont par ailleurs ambivalentes : le hasard entre l'accident et la surprise, l'infini entre l'incompréhensible et la découverte).

Exemples pratiques

Une variante du conte du *Petit Chaperon rouge* va nous permettre de mettre en œuvre cette méthode d'analyse. Cette version date du

XVIII^e siècle et offre un contenu en partie différent des versions contemporaines (notamment l'absence de *happy end*, élément récurrent des contes contemporains).

Le Petit Chaperon rouge

« C'était une femme qui avait fait du pain. Elle dit à sa fille :

– Tu vas porter une éponge [petit pain] toute chaude et une bouteille de lait à ta grand.

Voilà la petite fille partie. À la croisée de deux chemins, elle rencontra le bzou qui lui dit :

– Où vas-tu ?

– Je porte une éponge toute chaude et une bouteille de lait à ma grand.

– Quel chemin prends-tu ? dit bzou, celui des Aiguilles ou celui des Épingles ?

– Celui des Aiguilles, dit la petite fille.

– Eh bien ! moi, je prends celui des Épingles.

La petite fille s'amusa à ramasser des aiguilles ; et le bzou arriva chez la Mère grand, la tua, et mit de sa viande dans l'arche et une bouteille de sang sur la bassie. La petite fille arriva, frappa à la porte.

– Pousse la porte, dit le bzou. Elle est barrée avec une paille mouillée.

– Bonjour, ma grand, je vous apporte une éponge toute chaude et une bouteille de lait.

– Mets-les dans l'arche, mon enfant. Prends de la viande qui est dedans et une bouteille de vin qui est sur la bassie.

Suivant qu'elle mangeait, il y avait une petite chatte qui disait :

– Pue !.... Salope !.... qui mange la chair, qui boit le sang de sa grand.

– Dhaille-toi, mon enfant, dit le bzou, et viens te coucher vers moi.

– Où faut-il mettre mon tablier ?

– Jette-le au feu, mon enfant, tu n'en as plus besoin.

Quand elle fut couchée, la petite fille dit :

– Oh ! ma grand, que vous êtes poilouse !

– C'est pour mieux me réchauffer, mon enfant !

– Oh ! ma grand, ces grands ongles que vous avez !

– C'est pour mieux me gratter, mon enfant !

– Oh ! ma grand, ces grandes épaules que vous avez !

– C'est pour mieux porter mon fagot de bois, mon enfant !

– Oh ! ma grand, ces grandes oreilles que vous avez !

– C'est pour mieux entendre, mon enfant !

– Oh ! ma grand, ces grands trous de nez que vous avez !

– C'est pour mieux priser mon tabac, mon enfant !

– Oh ! ma grand, cette grand bouche que vous avez !

– C'est pour mieux te manger, mon enfant !

Et il la mangea. »

Darnton, 1984, p. 15-89

Plusieurs interprétations de ce conte s'offrent à nous. Nous allons les décrire en nous appuyant sur l'analyse préalable effectuée par Darnton tout en privilégiant ici une analyse de l'imaginaire de ce conte. Mais nous pourrions tout aussi bien évoquer d'autres angles d'approche tels que :

– l'aspect moralisateur du conte : prendre garde aux loups pour les enfants du XVIII^e siècle, obéir aux parents pour des versions contemporaines ;

– son environnement narratif : dans quel environnement le conte était relaté, avec quelles expressions gestuelles, par quels types de colporteur, etc. ; d'ailleurs, à cette époque, le contexte dans lequel le conteur narre son histoire prédomine bien souvent sur l'aspect moral de celle-ci ; c'est lui qui, par sa façon de s'exprimer, peut insister plus ou moins sur certains aspects moraux. Il faut également distinguer, pour cet angle d'approche, l'art de conter et le contexte dans lequel cet art s'exerce : l'art de conter revient à utiliser des pauses théâtrales, des coups d'œil malicieux, des mimes, des bruits pour ponctuer les actes, des adaptations scéniques en fonction du lieu, du public ;

– l'histoire qui, quant à elle, sert avant tout à occuper les longues veillées d'hiver (les autres saisons étant occupées par les travaux des champs) ; le feu de cheminée a donc une importance capitale.

Le conte semble révéler *quelque chose* des mentalités paysannes du siècle des Lumières, un monde mental peuplé d'analphabètes qui se construit dans un environnement limité par une extrême sédentarité. Les éléments du conte peuvent alors éclairer ces mentalités. Dans ce miroir déformé, les conteurs dépeignent un monde d'une violence primitive ce que démontrent l'action du loup et la fin inéluctable. L'emploi de « bzou » à la place de l'animal, bien que relevant d'un dialecte régional, exprime un profond besoin de ne pas nommer directement l'objet du malheur. Ce déplacement identitaire est le premier élément véritablement imaginaire du conte. Il est donc déterminant pour situer le noyau central de la narration.

Les deux catégories sémantiques qui vont s'affronter ici sont produites par les deux protagonistes principaux de l'histoire : la petite fille et le loup. Leur champ sémantique respectif est composé des éléments suivants :

Tableau 1. Les champs sémantiques du *Petit chaperon rouge*

	La petite fille	Le loup
Liaison synonyme	– mère et grand-mère (famille) – tablier	– feu – aspects physiques
Liaison antonyme	– chemin des Aiguilles – elle s'amuse – petit pain chaud – bouteille de lait – petite fille – anthropophagie involontaire	– chemin des Épingles – il arrive et tue – viande – bouteille de sang – petite chatte – anthropophagie volontaire
Liaison homophone		– bzou
Éléments déclencheurs	– croisée de deux – porte barrée avec de la paille mouillée	
Éléments imaginaires	– bzou + les animaux parlent	

La majorité de ces différents éléments narratifs repose sur une opposition implicite ou explicite, y compris les éléments synonymes (la famille de la petite fille renvoie, par homologie, au feu qui servait à comptabiliser la population sous l'Ancien Régime ; le tablier s'oppose à la description de la nudité de l'animal, évoquant une opposition plus générale entre culture et nature). Seuls les éléments « déclencheurs » sont à considérer à part puisqu'ils relient les deux champs sémantiques pour conduire l'action.

Tous les éléments secondaires peuvent être modifiés d'une version à l'autre. Dans les versions contemporaines, par exemple, de nouveaux protagonistes apparaissent, tels que les chasseurs ; d'autres disparaissent, tels que le chat. Nous pouvons même faire l'hypothèse que l'emploi de certains éléments que nous ne retrouvons pas dans les versions actuelles est significatif de la vie quotidienne du XVIII^e siècle. Ainsi, la description des attributs du loup à la fin du conte change suivant les versions ; ils sont significatifs ici de l'importance des sensations tactiles au XVIII^e siècle (poils, ongles, épaules) que l'on ne retrouve plus dans des versions contemporaines (par exemple *Le Petit Chaperon rouge*, Champigny-Marne, éd. Lito, p. 78-84). Par ailleurs, le « bzou » est bien un animal imaginaire dont les caractéristiques sont fortement imprégnées par la morphologie du carnivore, alors que le « loup » contemporain porte les marques d'un anthropomorphisme évident (oreilles, yeux, mains, bouche) qui s'explique par l'absence de ses relations quotidiennes avec l'homme. La peur qu'il engendrait a progressivement et en grande partie disparu.

Les éléments imaginaires de l'histoire sont essentiels pour nous puisqu'ils évoquent deux angoisses sociologiques de l'époque et nous conduisent à comprendre certains comportements et certaines réalités sociales.

La peur du loup révèle une première angoisse ancestrale relative à la famine. Bien évidemment, la crainte de l'animal est une réalité vécue par les contemporains de cette version (Carbone, 1991) ; elle fait également référence à l'insécurité liée au banditisme qui sévissait alors dans l'environnement des villages (Harrison, 1992). Sur le même plan d'analyse, nous pouvons ajouter que le départ de la petite fille est un signe de la négligence parentale (Ariès, 1973) et surtout sa mort relate le fort taux de mortalité des enfants de l'époque. Mais c'est avant tout l'anthropophagie dont la petite fille se rend coupable qui est à souligner ; elle manifeste la peur des périodes de disette et d'un retour à la condition animale : manger de la viande humaine (qui plus est de sa propre famille et sans rituel) est le signe le plus manifeste du déclin de la civilisation, puis de la société humaine.

C'est donc ce que représente le loup, plus que l'animal lui-même, qui génère des angoisses particulières ; il convient, par conséquent, de ne pas le nommer pour ne pas l'affronter de face, pour ne pas réveiller la nature primitive de l'homme : le *bzou* est un être imaginaire dont la dénomination inconnue est plus aisément attaquant (cf. chap. VII, p. 199). Par croyance bien sûr, mais sans doute aussi pour éveiller plus de secret dans l'histoire, pour ne pas effrayer par la réalité de l'objet, le loup n'est plus qu'un *bzou*.

La présence de la petite chatte, reflet dans le miroir moral de la petite fille, a lieu de susciter notre curiosité. Certes, il s'agit d'un élément secondaire que nous ne retrouvons pas dans d'autres versions plus contemporaines. Mais il révèle une seconde peur présente notamment sous l'Ancien Régime : le diable, inévitablement associé à la femme et au chat.

Le chat, la femme et le diable

Les chats sont à cette époque évidemment pourchassés pour leurs relations supposées avec le diable. Darnton (*op. cit.*, p. 90-121), nous apprend que les chats jouent un rôle important dans certains charivaris : en Bourgogne, la foule intègre la torture des félins dans son tintamarre ; en se moquant d'un cocu ou de quelque autre victime, les jeunes passent un chat de main en main et l'écorchent pour le faire hurler ; c'est ce qu'ils appellent « faire le chat ». Les Allemands nomment les charivaris *Katzenmusik*, terme qui vient peut-être des hurlements de chats.

torturés. Les chats figurent aussi dans le cycle de saint Jean-Baptiste qui a lieu le 24 juin, époque du solstice d'été, date à laquelle la foule fait des feux de joie, saute par-dessus, danse tout autour et y jette des objets magiques dans l'espoir d'éviter les catastrophes et d'avoir de la chance pour le reste de l'année. L'un de ces objets favoris est le chat – chat attaché dans des sacs, pendu à des cordes, brûlé sur un bûcher. Les Parisiens, quant à eux, prennent plaisir à incinérer des sacs pleins de chats ; les courimauds (*cour à miaud* ou chasseurs de chats) de Saint-Chamond préfèrent pourchasser un chat en flammes à travers les rues ; dans certaines parties de Bourgogne et de Lorraine, enfin, la foule danse autour d'une sorte de mâle de cognac au sommet duquel on a attaché un chat.

Croiser un chat la nuit, c'est courir le risque de croiser le diable. Ces animaux sont également apparentés aux sorcières qui se métamorphosent ainsi pour jeter leurs sorts. Les soirs de sabbat, le brouhaha des sorcières ressemble à une sarabande de mialements. Et pour conjurer le mauvais sort, il convient alors de mutiler l'animal (la mutilation prive l'animal de son pouvoir maléfique).

Darnton nous apprend enfin que les paysans rossent les chats qui croisent leur chemin le soir et découvrent le lendemain que certaines femmes soupçonnées d'être des sorcières portent des traces de coups. Les paysans racontent aussi des histoires de fermiers qui trouvent des chats dans leurs granges et leur brisent les pattes pour protéger le bétail. Invariablement, une femme suspecte a un membre fracturé le lendemain.

L'analyse proposée ici a l'avantage d'éviter une interprétation déviante des éléments narratifs et surtout de respecter le contexte historique de la diffusion. Si cette version n'est plus utilisée aujourd'hui, c'est qu'elle n'est plus adaptée aux réalités sociales du moment. Il est donc faux, comme le souligne Darnton (*op. cit.*, p. 16-17), de tenter une interprétation psychanalytique globale d'un conte (elle fait de celui-ci une confrontation entre une adolescente et la sexualité adulte). Les symboles contemporains n'existent pas dans les versions du XVII^e et du XVIII^e siècles comme par exemple le plus important d'entre eux, le « petit chaperon rouge » symbole de la « menstruation »... La principale erreur dans l'interprétation d'un conte populaire réside ainsi dans le refus de considérer leur dimension historique, ce qui fait qu'on ne parvient pas à déterminer la mentalité collective d'une société puisqu'elle ne s'appuie pas sur les fondements particuliers de celle-ci.

En outre, l'interprétation du conte est souvent l'objet d'une erreur analogique : le conte est considéré comme une histoire irréelle impliquant une analyse construite à partir de l'irréalité de ses éléments constitutifs. Et c'est là que se situe le contresens : nous n'avons pas besoin nécessairement d'aborder leur aspect réel en les comprenant comme des symboles, c'est-à-dire comme des éléments également irréels. Si

l'histoire repose sur une base fictive, cela n'empêche pas que les éléments qui la constituent sont issus de la réalité quotidienne.

Enfin, c'est bien plus le « comment » qui doit guider l'interprétation que le « quoi » ; les éléments symboliques du conte en dépendent (*cf.* chap. III, p. 88).

Techniques d'analyse de contenu

Nous présentons ici deux techniques d'analyse de contenu sans, comme nous l'avons précisé plus haut, déboucher sur des conseils généraux et théoriques. Chaque analyse doit, en effet, faire l'objet d'une construction particulière, adaptée au phénomène étudié.

L'analyse théomachique

On peut repérer chez plusieurs auteurs qui ont porté leur attention sur l'imaginaire des sociétés – et non des moindres comme Nietzsche, Weber, Durand, Maffesoli – une utilisation de la *mythologie*, principalement gréco-romaine, comme un véritable « levier méthodologique » pour interpréter les conduites humaines ou les phénomènes collectifs. Si les dieux, les déesses et les héros mythologiques symbolisent des puissances de l'imaginaire humain, alors le combat des dieux, la *théomachie*, est une métaphore de la compétition que ces puissances souvent antagonistes mènent entre elles.

Nietzsche, le premier, a clairement montré que la culture de la Grèce antique était organisée autour de deux tendances contradictoires, symbolisées par les dieux Apollon et Dionysos (*La Naissance de la tragédie*, 1872). Apollon représente la mesure, l'ordre, l'harmonie, tandis que Dionysos symbolise l'excès, le désordre, le chaos. Selon le philosophe allemand, la tragédie grecque est une mise en scène de la complémentarité des deux tendances.

Au début du XX^e siècle, dans son étude « Contribution à la psychologie de la vie amoureuse » (1910), Freud eut l'idée de nommer un complexe psychologique du nom d'un personnage de la mythologie grecque, Œdipe, parce que celui-ci réalisait dans le récit légendaire des pulsions psychologiques que le psychanalyste observait chez l'être humain (tuer son père et épouser sa mère). On sait que Freud avait une passion pour les statuettes de divinités mythologiques, qui ornaient son bureau de travail. Il est très vraisemblable que le père de la psychanalyse y voyait une représentation de la variété des éléments psychiques qui habitent notre conscient et notre inconscient.

Son disciple Jung considérera explicitement les dieux des mythologies comme des symboles des instances psychiques et des archétypes (*Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, 1927). Dans un texte célèbre, publié en 1936 (republié dans *Aspects du drame contemporain*, 1948), Jung montre l'émergence, en Allemagne, de l'archétype de Wotan, le Zeus et le Dionysos germaniques.

Le psychologue français d'origine autrichienne Paul Diel étudiera de manière systématique la signification psychologique des personnages de la mythologie grecque (*Le Symbolisme dans la mythologie grecque*, 1952). Sur le modèle du complexe d'Œdipe, des psychologues ont proposé une multitude d'appellations : le complexe d'Électre (forme féminine du complexe d'Œdipe), le complexe de Narcisse (amour excessif de soi), ou le complexe de Zeus (père omnipotent). Des auteurs s'inspirent même parfois de personnages de la littérature, comme le complexe de Cendrillon (enfant mal aimé ; Dowling, 1982), le syndrome de Münchhausen (simulation de maladies, du nom du légendaire baron affabulateur) ou le syndrome de Peter Pan (refus de grandir ; Kiley, 2000).

Weber a posé les bases d'une analyse théomachique en sociologie avec ses notions de polythéisme des valeurs et de combat des dieux entre eux. Dans sa célèbre conférence sur « La profession et la vocation de savant » (2003), il émet l'idée que les différentes valeurs dans une société sont antagonistes, tout comme les dieux dans les mythologies polythéistes d'autrefois.

« Les différents ordres de valeur du monde sont engagés les uns avec les autres dans une lutte sans issue. [...] Il en va comme dans le monde ancien, que le désenchantement n'avait pas encore privé de ses dieux et de ses démons, dans un autre sens seulement : de même que le Grec faisait un sacrifice un jour à Aphrodite, un autre jour à Apollon, et que, surtout, chacun sacrifiait aux dieux de sa cité, ainsi en est-il encore aujourd'hui, sans les enchantements et sans la mise en forme mythique de ce comportement, laquelle recelait pourtant un contenu de vérité [c'est nous qui soulignons]. »

Ibid., p. 97-98.

Ainsi les divinités mythologiques sont-elles conçues par Weber comme des « formes mythiques » des comportements humains. L'analyse théomachique consiste donc à effectuer la démarche inverse en retrouvant les dieux cachés derrière les conduites sociales, en donnant une figure mythologique à ce que notre monde moderne perçoit de façon anonyme et abstraite.

« La multitude des anciens dieux sortent de leurs tombes, désenchantés et par conséquent sous la figure de puissances impersonnelles, ils cherchent à exercer un pouvoir sur nos vies et ils recommencent entre eux leur lutte éternelle. »

Ibid., p. 99.

Cette approche était dans l'air du temps puisque, à la même époque exactement, le philosophe allemand Spengler opposait dans *Le Déclin de l'Occident* (1918 & 1922) la civilisation passée, apollinienne, et la civilisation moderne, faustienne, caractérisée par la course effrénée au progrès des sciences et des techniques. Spengler parle d'ailleurs indifféremment d'homme faustien, d'âme faustienne ou de civilisation faustienne, de même pour le qualificatif apollinien.

S'inspirant à la fois de Nietzsche, pour la distinction entre Apollon et Dionysos, et de Spengler, pour la caractérisation des civilisations en termes de personnages mythologiques, l'ethnologue américaine Benedict a montré que les cultures dites primitives pouvaient être classées en deux grands types, *apollinien* ou *dionysien* (1950, p. 92-93). La culture apollinienne se caractérise par la recherche de la mesure, du juste milieu, du consensus social, du collectivisme et du pacifisme, par la prédominance d'une religion sociale, aux cérémonies sobres. Au contraire, la culture dionysienne se caractérise par la recherche de l'excès, de l'extrême, de la compétition, de l'individualisme et de l'esprit guerrier, par la prédominance d'une religion individualiste, aux rites extatiques.

Dionysiens et Apolliniens

« Le contraste fondamental entre les Pueblos et les autres civilisations du Nord-Amérique, c'est le contraste indiqué et décrit par Nietzsche dans ses études sur la tragédie grecque. Il examine les deux façons opposées d'envisager l'existence. Le Dionysien cherche à trouver les valeurs de l'existence par "l'annihilation des devoirs et ses limitations de l'existence", il s'efforce de trouver dans de meilleurs moments une diversion aux nécessités qui lui sont imposées par ses cinq sens ; et de découvrir une autre sorte d'expérience. Le désir du Dionysien, dans l'expérience personnelle comme dans l'expérience rituelle, est d'atteindre le but grâce à un certain état psychologique, en arrivant au summum de l'exagération. Il trouve l'émotion suprême dans l'ébriété, et il accorde une valeur aux illuminations du délire. Avec Blake, il croit que "les chemins de l'exagération mènent au palais de la sagesse". L'Apollinien méprise cette manière de voir et n'a souvent qu'une faible idée de la nature de telles expériences. Il trouve moyen de les bannir de sa vie consciente. Il "ne connaît qu'une règle : la mesure au sens hellénique". Il demeure au juste milieu de la route, semaintient sur le plan

habituel, fait fi des états psychologiques explosifs. Selon la belle phrase de Nietzsche, même dans l'exaltation de la danse, "il demeure tel qu'il était, et garde sa dignité civile".

Les Pueblos du sud-ouest appartiennent à la catégorie des Apolliniens. [...] Ce n'est pas avec l'intention de placer sur le même plan la civilisation grecque et celle de l'Amérique aborigène que je me sers, pour décrire l'aspect de cette dernière, de termes empruntés à la civilisation grecque. Je les emploie parce qu'il y a des catégories qui font clairement ressortir les principales qualités différenciant la culture pueblo de celle des autres Indiens d'Amérique, et non point parce que toutes les autres manières d'être que l'on trouve en Grèce se trouvent aussi dans l'Amérique aborigène. » (*ibid.*, 1950, p. 92-93)

Opposée à toute explication des différences entre cultures en termes de races, Benedict a montré que, parmi des peuples appartenant à une même race, on trouvait des cultures radicalement opposées : ainsi les Pueblos apolliniens et les Sioux dionysiens appartiennent à la même ethnie des Indiens d'Amérique, tandis que les Arapesh apolliniens de Nouvelle-Guinée et les indigènes dionysiens de l'île de Dobu appartiennent à la même race mélanésienne. Réciproquement, on voit que deux peuples de races différentes peuvent être particulièrement proches par leur conception de la vie sociale et de l'individu : les Pueblos et les Arapesh d'une part, les Sioux et les habitants de Dobu de l'autre.

Pour Benedict, les civilisations complexes (Chine, Japon, Occident contemporain...) n'ont pas « l'homogénéité essentielle d'une culture primitive » (p. 67) et ne relèvent pas d'un type pur apollonien ou dionysien. En revanche, ces tendances sont puissamment à l'œuvre dans ces civilisations où, selon les lieux, les époques, les institutions, les activités culturelles, l'un ou l'autre des deux penchants va l'emporter. Nous retrouvons la notion de *théomachie*, examinée plus haut.

À la suite de ses *Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1984a), Durand va proposer au début des années 1970 une méthode d'étude de l'imaginaire, la *mythanalyse*, qui est tout autant une analyse des mythes d'une société qu'une analyse d'une société par les mythes. Les principes et la méthode de la mythanalyse sont esquissés dans la conclusion de son ouvrage *Figures mythiques et visages de l'œuvre* (1979, p. 307-322) et prolongés dans le chapitre « La notion de "bassin sémantique" » de son recueil *Introduction à la mythodologie* (1996, p. 83-136).

« Le terme "mythanalyse" est en effet forgé sur le modèle de psychanalyse, et définit une méthode d'analyse scientifique des mythes afin d'en tirer non seulement le sens psychologique mais le sens sociologique.

Mythanalyse qui d'abord élargit le champ individuel de la psychanalyse, dans le sillage de l'œuvre de Jung, et, dépassant la réduction symbolique simplificatrice de Freud, repose sur l'affirmation du "polythéisme" des pulsions de la psyché. James Hillman, en particulier, montre bien ce que la mythanalyse apporte en plus de l'analyse de type jungien. Tandis que le célèbre psychiatre de Zürich généralise et uniformise par exemple l'archétype d'Anima, la mythanalyse va discerner différents types d'anima selon les typologies de la mythologie antique : Vénus, Déméter, Junon, Diane, etc., mais cette mythanalyse "psychologique" se relie par là directement à une acception sociologique, puisque les personnages mythologiques sont passibles d'une analyse socio-historique et que les dieux et les héros apparaissent et disparaissent selon un rythme qui scande les moments de l'histoire socio-culturelle [...]. La mythanalyse sociologique s'inspirant à la fois des travaux du structuralisme de Claude Lévi-Strauss, mais également – puisque les entités mythologiques sont des "puissances", des forces et non seulement des formes – de toutes les recherches thématiques ou des analyses sémantiques de contenus, tente de cerner les grands mythes directeurs des moments historiques et des types de groupes ou de relations sociales. Elle est bien une "mythanalyse" puisque très souvent les instances mythiques sont latentes et diffuses dans une société et que même lorsqu'elles sont "patentes" le choix de tel ou tel mythe explicite échappe à la conscience claire fût-elle collective. »

1979, p. 315-316.

La méthode proposée par Durand se déroule en deux opérations :

1. Dégager les traits caractéristiques du personnage mythique, le « mythe idéal », par le classement des mythèmes (ou séquences narratives des récits mythiques) dans des rubriques correspondant à un contenu sémantique homologue. Cette technique s'inspire de l'analyse structurale des mythes selon Lévi-Strauss. Par exemple, Durand montre que le mythe d'Hermès est défini par trois caractéristiques générales, lesquelles s'incarnent en *figures* : la puissance de l'infime (*Puer Aeternus*, *l'agile*), le médiateur (*l'intermédiaire*, *l'échange*, *le voleur*, *l'harmonie*), le *psychagogue* (*le guide*, *l'initiateur*, *le civilisateur*).

2. Inscrire dans un tableau chronologique la présence ou l'absence ainsi que la fréquence de chaque figure du mythe à un instant donné. Ceci afin de mettre en évidence l'émergence, la saturation, l'effritement, la transformation du mythe à travers le temps. Ainsi, de la fin du XVIII^e siècle au début du XX^e, se sont succédé en se chevauchant partiellement les mythes de Prométhée, de Dionysos et d'Hermès. On est ainsi incité à chercher à ces modifications des corrélations dans la culture et les changements sociaux. Un mythe peut aussi se transformer en un autre mythe et changer de sens : par exemple, au XVI^e siècle,

la France a fabriqué sa propre version du mythe d'Hercule (M.-R. Jung, 1966) tandis qu'aux XIX^e et XX^e siècles le mythe de Faust apparaît comme un mythe prométhéen amputé de sa figure d'altruiste (Dabezies, 1973).

Selon Durand, un mythe – et de manière générale tout courant culturel – se déploie en une succession de six phases, décrites à partir de la métaphore du fleuve. À titre d'exemple, il étudie l'histoire du « mythe franciscain », autour de la figure de saint François d'Assise, puis l'évolution du mythe de la *Naturphilosophie* à la fin du XVIII^e siècle en Europe.

Les six phases du « bassin sémantique »

- 1) Ruissellements. Divers courants, parfois des résurgences du même bassin sémantique passé, se forment dans un milieu culturel donné.
- 2) Partage des eaux. Les ruissellements se réunissent en partis, en écoles. C'est le temps des querelles.
- 3) Confluences. Un courant constitué a besoin de la reconnaissance et de l'appui d'autorités, de personnalités influentes.
- 4) Au nom du fleuve. Un mythe ou une histoire renforcée par la légende promeut un personnage réel ou fictif qui dénomme, typifie et incarne le bassin sémantique.
- 5) Aménagement des rives. Une consolidation philosophique et rationnelle se constitue. « C'est le moment des "seconds" fondateurs, des théoriciens. Quelquefois des crues exagèrent certains traits typiques du courant » (p. 90).
- 6) Épuisement des deltas. « Se forment alors des méandres, des dérivations. Le courant du fleuve affaibli se subdivise et se laisse capter par des courants voisins » (p. 90). En attendant une prochaine résurgence, plus ou moins lointaine ! (D'après Durand, 1996, p. 89-90.)

Durand ajoute qu'il est important de ne pas se focaliser sur un seul personnage mythique et qu'il faut mettre en évidence la superposition d'un mythe par un autre. À chaque époque, plusieurs mythes coexistent et forment système, même s'il y a un mythe dominant et un mythe dominé. Par exemple, au XVIII^e siècle le grand mythe officiel d'Apollon, du Roi Soleil, était équilibré, « compensé », par le mythe de Psyché et son régime « nocturne » (1979). De même, Benedict observait que, dans des cultures à dominante apollinienne, existaient des éléments dionysiens, et réciproquement.

Aux États-Unis, des psychologues ou des mythologues d'obédience jungienne ont exploré l'univers des archétypes, offrant ainsi aux chercheurs un répertoire de mythes précieux pour l'analyse théomachique. Le psychanalyste Hillman, qui a été l'élève de Jung, a étudié les archétypes

de l'*Anima*, de la *Psyché*, de Pan, de *Senex* (le Vieillard) et du *Puer Aeternus* (l'enfant éternel) (1982). De son côté, le théologien Miller a montré les avatars contemporains des dieux de la mythologie grecque (1979). S'inspirant de Miller, le sociologue Gérôme (1994) étudie nos représentations modernes du corps à travers une mythanalyse théomachique où chaque motif mythique est traduit en un conflit entre deux divinités grecques : par exemple le « mythe du corps sain » relève à la fois et contradictoirement d'Artémis (déesse de la nature) et des Dioscures (dieux du scientisme médical).

En France, un intérêt particulier a été porté à la tendance dionysienne, toujours croissante, qui s'exprime dans nos cultures occidentales depuis une quarantaine d'années. Peu après la naissance du mouvement hippie aux États-Unis et les événements de mai 1968 en France, Brun publie *Le Retour de Dionysos* (1969). Au début des années 1980, Maffesoli (1982) a montré à la fois la permanence anthropologique de l'imaginaire nocturne à travers les cultures et les époques, et sa résurgence dans le monde contemporain. Le mythe de Prométhée instaure la dépense productive, le travail, la primauté de l'individu, la tension vers le progrès ; au contraire, celui de Dionysos prône la dépense improductive, la jouissance, le groupe fusionnel et le plaisir de l'instant (*carpe diem*).

Les figures mythologiques utilisées comme « levier méthodologique » pour la compréhension du social peuvent aussi être issues du fantastique ancien ou moderne : ainsi le personnage du loup-garou aide à comprendre la violence aux États-Unis (Duclos, 1994) et les Gremlins, petites créatures diaboliques imaginées par le cinéaste américain Joe Dante en 1984, sont emblématiques de nos peurs envers les nouvelles technologies (Campion-Vincent & Renard, 2002, p. 219-231).

Le loup-garou

Le loup-garou symbolise la violence, non pas la violence évidente de l'étranger, mais la violence cachée d'un membre même de notre société. Un avatar scientifique et romanesque du loup-garou est le double maléfique, comme dans le célèbre roman de Robert Louis Stevenson, *Dr Jekyll et M. Hyde* (1886). Autrefois, le loup-garou symbolisait la violence sauvage inhérente à l'aristocrate guerrier qui doit se soumettre au roi et à l'idéal monarchique. Aujourd'hui, la figure du loup-garou est associée à la violence des maniaques urbains et des *serial killers* (Renard, 1992, p. 131-156 ; Duclos, *op. cit.*).

La technique des portraits contrastés

Une des manifestations les plus frappantes de la projection de l'imaginaire sur nos représentations du monde est la construction de figures opposées, de portraits contrastés, dont les caractéristiques s'opposent deux à deux, chaque figure prenant son sens par rapport à l'autre. Souvent, ces figures sont rapprochées explicitement par les membres d'une culture, mais il arrive aussi que ce soit un chercheur qui mette en évidence une structuration dualiste d'éléments culturels. Ces éléments peuvent être des objets matériels ou des êtres animés, des humains ou des animaux, des individus ou des groupes, des personnages réels ou fictifs...

• Les portraits contrastés dans le domaine de la mythologie, du folklore, des œuvres de fiction

Il n'est pas surprenant que ce soit un structuraliste, Lévi-Strauss (1975), qui offre un modèle du genre avec son analyse des masques kwakiutl, ethnie indienne du sud-ouest du Canada. Parmi les nombreux objets fabriqués par les Kwakiutl, l'ethnologue a observé que deux types de masques possédaient des caractéristiques opposées. Les masques *xwéxwé* ont une couleur dominante blanche, ils sont décorés de plumes, les lèvres du personnage sont pincées mais laissent sortir une langue pendante, enfin les yeux sont saillants. À l'inverse, les masques *dzonokwa* ont une couleur dominante noire, ils sont décorés de poils, la bouche est ouverte avec les lèvres en O et aucune langue n'en sort, enfin les yeux sont enfoncés. Lévi-Strauss en conclut que ces deux types de masques forment système. Ils manifestent une complémentarité plastique : le masque *xwéxwé* convexe peut idéalement s'incruster dans le masque *dzonokwa* concave. L'ethnologue montre que cette complémentarité se poursuit au niveau de la signification mythologique et de l'usage rituel de ces masques.

Dans les personnages populaires de la *commedia dell'arte*, Pierrot et Arlequin forment des portraits contrastés. Pierrot est blanc avec sa figure enfarinée et son costume immaculé, il est tout en rondeur (visage, grands boutons), son vêtement est ample, son comportement est pataud, son caractère introverti et triste, il est associé à la nuit et à la lune. Au contraire, Arlequin a un masque noir et ses vêtements sont multicolores, il est tout en angles (bicorne, losanges sur son habit), son costume est serré et collant, il se déplace en sautillant, son caractère est extraverti et gai, il est associé au jour et au soleil. Tournier – dont il faut rappeler qu'il a suivi l'enseignement de Lévi-Strauss – a repris et développé ce système d'oppositions dans son roman *Pierrot ou les*

secrets de la nuit (1979), complétant astucieusement la structure dualiste en faisant de Pierrot un boulanger (nuit, farine...) et d'Arlequin un peintre en bâtiment (couleurs)... On doit à Tournier (1994) un étonnant essai où il étudie ainsi toutes sortes de couples de contraires, par exemple le taureau et le cheval, la chasse et la pêche, le sel et le sucre, la cave et le grenier, la fourchette et la cuiller.

Le cirque a imaginé un tandem analogue à celui de Pierrot et Arlequin avec l'Auguste (ou clown rouge) et le clown blanc. L'Auguste a le nez rouge, un sourire béat, un costume bariolé, un chapeau rond, des vêtements négligés, de grandes chaussures béantes ; il est burlesque, bête, maladroit, populaire. Au contraire, le clown blanc a une figure enfarinée, une bouche pincée, un costume blanc et soigné, un chapeau pointu, des chaussures noires vernies ; il est sérieux, intelligent, malin, aristocratique (*ibid.*, p. 68-70.)

Nous avons montré ailleurs que les représentations stéréotypées de l'Homme Sauvage et de l'Extraterrestre étaient parfaitement antithétiques. Un tableau peut résumer cette symétrie inverse.

Tableau 2. L'Homme sauvage et l'Extraterrestre

Caractéristiques	Homme Sauvage	Extraterrestre
Stature	Grand	Petit
Carrure	Large	Mince
Vêtement	Nu	Combinaison collante
Pilosité	Velu	Pas de système pileux
Crâne	Microcéphale	Macrocéphale
Yeux	Grands yeux ronds	Yeux petits ou bridés
Nez	Nez épaté	Petit nez ou pas de nez
Bouche	Bouche large	Petite bouche ou pas de bouche
Voix	Sons rauques	Sons aigus
Communication	Pas de communication	Communication parfaite (télépathie)
Arme	Poings ou massue (contact)	Pistolet paralysant (à distance)
Vitesse de déplacement	Démarche pataude	Déplacement rapide
Sens de déplacement	Horizontal	Vertical
Habitat	Chthonien (forêt, grotte)	Ouranien (ciel, planète)

D'après Renard, 1984, p. 70-88.

Toutes ces oppositions expriment une opposition fondamentale entre la nature brute et la culture sophistiquée, la force physique et la force psychique, la sous-humanité et la surhumanité, le primitif et le civilisé. L'Homme Sauvage et l'Extraterrestre apparaissent comme les deux bornes, passée et future, de la vision évolutionniste de l'espèce humaine, l'Homme se situant lui-même exactement à mi-chemin. Dans le tableau *supra*, l'Homme occuperait une colonne centrale et chacune de ses caractéristiques serait moyenne par rapport aux deux extrêmes. Historiquement, la figure de l'Homme Sauvage est plus ancienne que celle de l'Extraterrestre ; on peut donc penser que c'est la représentation moderne de l'Extraterrestre qui s'est construite par contraste avec celle de l'Homme Sauvage. Une construction qui est largement inconsciente, car il y a très peu d'exemples où l'on rencontre simultanément ces deux types de personnages fantastiques dans un même contexte.

Dans les œuvres de fiction, en particulier les films comiques, des acteurs ont également constitué des couples de complémentaires. Par exemple Laurel et Hardy dans le cinéma américain, où le maigre, naïf, pleurnichard et dominé Laurel forme un tandem avec le gros, roublard, colérique et dominant Hardy. Plus près de nous, on peut penser au couple formé par Bourvil et Louis de Funès dans les films de Gérard Oury (*Le Corniaud*, 1964, et *La Grande Vadrouille*, 1966) : Bourvil y incarne le naïf, d'origine populaire, exploité par un de Funès en bourgeois roublard. La bande dessinée nous offre quantité de couples de héros, fondés sur une complémentarité psychologique, physique, sociale : Mickey et Donald, Tintin et Haddock, Spirou et Fantasio, Astérix et Obélix, Iznogoud et le calife Haroun el Poussah, etc.

Les fictions policières ont récemment créé un couple de personnages, inspiré de la réalité mais qui s'en est rapidement détaché : le *serial killer* (ou tueur en série) et le *profiler* (policier chargé d'identifier le tueur). Dans ces romans ou ces films, le *serial killer* est présenté comme un être supérieurement intelligent, diabolique, exagérant le fait que la majorité des tueurs en séries sont des psychopathes intelligents, et le *profiler* devient un policier de terrain doué de pouvoirs paranormaux (les *flashes* de voyance), seules capacités pouvant s'opposer au caractère quasi surnaturel du mal incarné dans le tueur en série, alors que dans la réalité le *profiler* est un statisticien travaillant essentiellement sur des fichiers informatiques.

• Les portraits contrastés d'individus ou de groupes réels

La construction de portraits contrastés s'exerce aussi sur des individus et des groupes réels, participant ainsi du processus de formation de

l'image d'une personnalité, des représentations d'autrui, des stéréotypes sociaux.

Un exemple particulièrement représentatif est l'élaboration systématique, par des officiers français en 1847, des portraits contrastés des Arabes et des Kabyles en Algérie (Lucas & Vatin, 1982, p. 103-109). On y observe réellement à l'état naissant la construction de stéréotypes ethniques qui perdureront jusqu'à la guerre d'Algérie et même au-delà : les Arabes sont décrits comme ayant un physique sombre (cheveux, yeux, peau), la tête et les pieds couverts, un habitat nomade, une hygiène douteuse, un comportement paresseux, vaniteux et menteur ; ils thésaurisent leur argent et dominent leurs femmes. Au contraire, on attribue aux Kabyles un physique clair, la tête et les pieds nus, un habitat sédentaire, une hygiène stricte, un comportement travailleur, orgueilleux et loyal ; ils font fructifier leur argent et leurs femmes sont libres.

On voit immédiatement que l'image des Arabes est négative et celle des Kabyles positive. La raison en est simple : les Kabyles représentent en 1847, au moment de la conquête coloniale de l'Algérie, les ennemis à réduire aujourd'hui mais les alliés de demain, contre les Arabes. Il s'agissait donc de diviser les « indigènes » en deux groupes hiérarchisés : les Arabes qu'il faut dominer et les Kabyles proches des Français.

De même, le spécialiste de la communication Gritti (1967) a bien montré que, dans les années 1960, l'image du pape Jean XXIII s'est construite en opposition à celle de Pie XII, son prédécesseur. Pie XII, d'origine aristocratique, avait un physique maigre, une attitude hiératique et sévère. Il incarnait la majesté pontificale, il s'appuyait sur la tradition, immuable à ses yeux, faisait preuve de fermeté sur les dogmes et était porté vers le mysticisme. Au contraire, Jean XXIII, le pape du concile, avait une image de pontife d'origine populaire, son physique était tout en rondeur, avec une attitude de bonhomie, il incarnait la paternité bienveillante, il prônait la modernité, l'adaptation de l'Église à son temps, il faisait preuve de souplesse dogmatique et manifestait une grande humanité. Cette construction s'inspire évidemment d'éléments de la réalité, mais elle « force » singulièrement celle-ci pour la faire entrer dans le cadre d'oppositions systématiques.

Un très intéressant article de *Libération* a établi les portraits contrastés de George Bush et de sa secrétaire d'État, Condoleezza Rice (Riché, 2005, p. 38-39). L'auteur note « l'emboîtement impeccable de deux destins (certains disent "deux névroses") complémentaires ». Selon l'article, Bush est un homme blanc, héritier d'une famille riche,

un « fils à papa » à l'intelligence médiocre, peu cultivé, ignorant des affaires du monde (la presse relate ses « bourdes » sur les noms de peuples ou de pays) et qui « a fini par trouver sa voie par accident ». À l'inverse, Rice est une femme noire, issue d'une famille modeste, une femme volontaire à l'intelligence supérieure, très cultivée, douée en politique étrangère et qui suit sa voie « sans laisser de place au hasard ».

Lorsqu'il arrive que deux célébrités décèdent dans un temps très rapproché, les journaux ont souvent tendance à dresser d'elles des portraits contrastés, insistant sur leurs ressemblances et leurs différences. Morin (V.) a ainsi étudié comment la presse brossa les portraits d'Édith Piaf et de Jean Cocteau, tous deux morts le 11 octobre 1963 (en fait, Piaf était décédée le 10, mais sa mort ne fut rendue publique que le 11) (1964, p. 64-76). Très amis et emblématiques du milieu artistique de l'après-guerre, Piaf représentait la « môme » parisienne d'origine populaire tandis que Cocteau était le lettré aristocratique. De même, la mort tragique de Lady Diana le 1^{er} septembre 1997 éclipsa quelque peu le décès de Mère Teresa le 5 septembre, mais des chroniqueurs mirent en parallèle les deux personnalités, soit pour les opposer (la jeune princesse et la vieille religieuse), soit pour les rapprocher (les actions humanitaires).

On sait, en particulier depuis les travaux de Caillois, que l'imaginaire se saisit également des représentations que nous nous faisons des animaux. Ceux-ci n'échappent pas à la structuration dualiste des portraits contrastés, comme le montre par exemple le couple dauphin/requin. Le dauphin est blanc et bleu, ses formes sont courbes, il se déplace verticalement (sauts hors de l'eau), il rit et joue, il est pacifique et ami de l'homme. Au contraire, le requin est gris, ses formes sont anguleuses, il rôde horizontalement entre deux eaux, il est sournois et sinistre, c'est un prédateur de la faune marine et un tueur d'hommes.

« [Tandis que le dauphin assume] le rôle de sauveur, de guide sur le chemin du retour à la vie, [le] requin ne peut être que la représentation de la mort ou la menace de mort. »

Romey, 1995, p. 508.

Dans sa thèse en cours (Montpellier III) sur le symbole du dauphin dans la postmodernité, Emmanuel Gouabault observe combien cette opposition continue de structurer nos représentations : qu'il s'agisse de la croyance erronée selon laquelle il n'y a pas de requins dans la mer là où il y a des dauphins, ou qu'il s'agisse du couple antagoniste requins/dauphins dans le dessin animé *Nemo*, des productions Walt Disney, ou

encore qu'il s'agisse de métaphores pour désigner deux types de comportements de managers dans le monde de l'entreprise.

Techniques d'analyse projective

Les techniques d'analyse projective, si l'on met à part des ouvrages spécifiques tels que celui d'Anzieu (1965), ne font pas recette auprès des ouvrages généraux de méthodologie en sciences sociales. Le plus complet d'entre eux leur accorde huit pages (Grawitz, 1984, p. 812-819). Il annonce que les *tests* reposent sur une grande variété de réponses possibles ; le sujet n'a pas accès à la signification de ses réponses ; enfin, tous les aspects de ses réponses sont importants.

Ces techniques sont pourtant extrêmement variées tout en ne faisant intervenir que deux types d'expression humaine : une interprétation et une création-manipulation d'objet. Dans un sens restreint, ces techniques renvoient à la personnalité du sujet, notamment à sa structure psycho-affective ; plus largement, elles sollicitent les représentations collectives et les imaginaires sociaux. En effet, cette « communication projective » est, pour A. Mucchielli, « l'ensemble des choses que les hommes et les groupes disent sur eux, tout en parlant d'autre chose que d'eux-mêmes » (1993, p. 65). En d'autres termes, l'individu dispose d'un capital narratif qu'il utilise au gré de ses conversations ou de ses réflexions, modelant ainsi sa vision du monde et révélant sa singularité (individuelle ou collective) ; finalement, nous répétons sans cesse les mêmes schèmes de raisonnement, les mêmes exemples, les mêmes structures locutoires, un système interne organisé d'expressions plus ou moins volontaires. L'intérêt de l'emploi de techniques projectives réside bien dans l'obtention de données difficilement accumulables par l'emploi d'autres techniques (soit parce que le thème peut susciter quelques résistances – comme celui de la mort par exemple – soit parce qu'il n'est pas directement accessible par la conscience des individus). En voici trois exemples.

La technique des associations de mots

La capacité de l'esprit humain à rapprocher entre elles des idées a été théorisée sous le nom d'*associationnisme* dès la fin du XIX^e siècle, pour donner une base expérimentale à la psychologie naissante. Au début du XX^e siècle, Claparède (1903) montre que le phénomène comporte aussi une dimension affective, émotionnelle. Au même moment, Jung (1906 & 1910) franchit un pas de plus en utilisant les associations verbales

pour révéler l'existence des complexes. Le principe de la technique est décrit par le docteur Roland Cahen, disciple et traducteur de Jung :

« L'expérimentateur dispose d'une liste de mots, par exemple de cent mots, et d'un chronomètre. Il avertit le sujet qu'il va prononcer un mot, le priant de répondre le plus vite possible, également par un mot, le premier qui se présente à son esprit. L'expérimentateur chronomètre en gros le nombre de cinquièmes de seconde écoulés entre le mot inducteur et le mot induit. »

In Jung, 1963, p. 192, note du traducteur.

Le psychanalyste note les « réactions critiques », c'est-à-dire les couples de mots pour lesquels le temps de réponse a été le plus long. Ce retard, souvent non perçu par les individus, a pour cause l'activation par le mot inducteur d'un complexe enfoui dans le psychisme du sujet. Il interprète ensuite les associations.

Freud, rencontrant Jung en 1907, est enthousiasmé par cette technique dans laquelle il voit une preuve expérimentale de l'existence de l'inconscient. La psychanalyse remplacera plus tard cette technique par les associations libres du sujet à partir d'éléments de ses rêves.

L'usage de la méthode d'association verbale en psychologie clinique est centré sur la singularité du patient et de son psychisme. Au contraire, l'emploi de cette méthode en psychologie sociale, en sociologie et en anthropologie, a pour objectif de dégager les éléments communs à un groupe, c'est-à-dire des représentations collectives. Le chronomètre est abandonné et la technique consiste non plus à soumettre plusieurs mots inducteurs à un seul individu mais un seul mot inducteur à plusieurs individus.

Au mot inducteur correspond un référent, la représentation sociale. Il peut désigner n'importe quelle réalité : un élément naturel (neige, citron, montagne), un objet fabriqué (téléphone, train, ordinateur), un produit commercial, une personnalité historique, un rôle (père, boulanger, roi), un personnage fictif, un groupe humain (social, national, ethnique), une idée (démocratie), une institution (mariage, école), un événement... La méthode comprend cinq étapes.

Les cinq étapes de la technique des associations verbales en sociologie

1. On présente le *mot inducteur* à plusieurs personnes, d'une trentaine à une centaine, éventuellement sélectionnées selon des variables sociologiques.
2. Chaque sujet doit écrire sur une feuille de papier quelques mots ou expressions – généralement on en demande quatre – qui lui *viennent à l'esprit* à partir

du mot inducteur. La feuille est anonyme, mais on peut demander aux sujets d'y inscrire quelques caractéristiques (sexe, âge, etc.) si cela est utile pour l'enquête.

3. On dépouille ensuite les réponses et l'on classe les mots induits par *fréquences* décroissantes. La distribution statistique obtenue est classique en linguistique : peu de mots se détachent avec des fréquences fortes, quelques mots ont des fréquences moyennes, et de très nombreux mots n'apparaissent qu'une seule fois. On peut réduire la liste en regroupant les mots grammaticalement proches (nom-verbe, singulier-pluriel) et même sémantiquement analogues (classe de mots regroupés sous un mot-clé). On ne retient que les mots à forte fréquence, correspondant à des représentations partagées, c'est-à-dire collectives.

4. On construit un *graphique* des résultats, en plaçant autour du mot inducteur chaque mot (ou mot-clé) induit retenu, à une distance inversement proportionnelle à sa fréquence (ou à sa classe de fréquences) : les mots induits les plus fréquents sont proches du mot inducteur et les mots induits les moins fréquents sont les plus éloignés du mot inducteur. On peut donner au graphique l'apparence d'un noyau entouré de ses atomes, d'une cible ou d'une demi-cible (avec des classes de fréquences décroissantes du centre vers la périphérie). Pour un même mot inducteur, on peut établir plusieurs graphiques pour comparer des sous-groupes (sexe, niveau d'instruction, origine sociale) du groupe interrogé.

5. Un dépouillement plus poussé peut prendre en compte les *co-occurrences*, lorsqu'un mot induit apparaît en même temps qu'un autre. Là encore, on retient les fréquences les plus fortes de ces co-occurrences. Le graphique des résultats peut être complété en reliant les mots induits co-occurents par un trait à l'épaisseur proportionnelle à la fréquence de la co-occurrence. On fait ainsi apparaître des associations binaires, triangulaires, quadrangulaires. Le graphique montre alors la structuration sémantique de la représentation.

On voit que la technique des associations verbales présente un intérêt à la fois qualitatif (sémantique), quantitatif (fréquences) et structural (organisation du sens).

Moles (1958) a été l'un des premiers à appliquer cette technique, sous le nom de « constellation d'attributs », à la psychologie sociale. Depuis, des variantes ont été proposées. Par exemple, Abric a imaginé la technique de la « carte associative », où les mots induits deviennent à leur tour inducteurs, les sujets créant ainsi autour du mot premier une arborescence d'associations (1994, p. 59-82). De son côté, De Rosa a conçu la technique du « réseau associatif » où l'on demande aux sujets d'écrire sur une feuille de papier, autour du mot inducteur, les mots induits, de numéroter leur ordre d'apparition, d'indiquer par le signe + ou – la connotation positive (agréable) ou négative (désagréable) du terme induit, puis de classer les termes produits par ordre d'importance (1995, p. 96-122).

Si la technique des associations de mots est aisée à mettre en œuvre, en revanche il est difficile de savoir exactement quelle strate du psychisme humain elle sonde. On peut supposer que les réponses les

plus immédiates correspondent au niveau le plus conscient et le plus socialisé de la représentation, c'est-à-dire les stéréotypes. C'est ce niveau qui intéresse les spécialistes des représentations sociales en psychologie cognitive (Moliner *et al.*, 2002). Sous cette couche, apparaissent des représentations plus floues, parfois contradictoires, qui relèvent d'un imaginaire collectif moins formalisé et plus affectif. La sociologie de l'imaginaire peut tirer profit de cette méthode en repérant dans les mots induits l'expression non plus de stéréotypes mais d'archétypes de l'imagination symbolique.

En 1957, Osgood et son équipe ont créé le premier outil de mesure de la signification : le « différenciateur sémantique ». La technique a le même point de départ que celle de l'association verbale, un mot inducteur, mais on peut aussi soumettre aux sujets une image, une photo, dont on veut « mesurer la signification ». La suite diffère. On propose aux sujets une grille comportant de 9 à 30 couples d'adjectifs opposés : par exemple bon-mauvais, fort-faible, rapide-lent...

Selon Osgood, la signification possède trois dimensions, dont chacune correspond à une catégorie de couples d'adjectifs :

- la *valeur* : bon-mauvais, gentil-méchant, agréable-désagréable, beau-laid, frais-corrompu, propre-sale, juste-injuste... ;
- la *puissance* : fort-faible, grand-petit, bruyant-silencieux, dur-mou, lourd-léger... ;
- l'*activité* : actif-passif, chaud-froid, rapide-lent, excité-calme...

L'expérimentateur construit une série de couples de manière à ce que ces trois catégories soient représentées en nombre égal (pour des suggestions d'adjectifs, voir Moles, 1981, p. 70). Le choix des adjectifs est en partie déterminé par leur adéquation immédiate au stimulus (par exemple un animal peut être aisément qualifié de beau ou de laid, de sympathique ou d'antipathique), mais tout l'intérêt de la technique réside dans la production de connotations suscitées, comme dans le jeu du portrait chinois (« Si c'était une voiture... ») ou, à l'inverse, dans les projections anthropomorphiques (tel fruit est-il perçu comme jeune ou vieux, érotique ou austère...). On peut même envisager de choisir comme adjectifs les « schèmes verbaux » (par exemple séparé-mêlé, monter-chuter) et les « archétypes épithètes » (pur-souillé, clair-sombre, haut-bas, avenir-passé, extérieur-intérieur...) de la classification des images selon Durand, afin d'étudier comment se situe le stimulus par rapport aux régimes diurne ou nocturne de l'imaginaire. Le différenciateur sémantique offre ainsi un outil privilégié pour l'étude de l'imaginaire.

Chaque couple d'adjectifs est présenté aux sujets aux deux extrémités d'une échelle d'intensité (généralement à sept intervalles). Les sujets

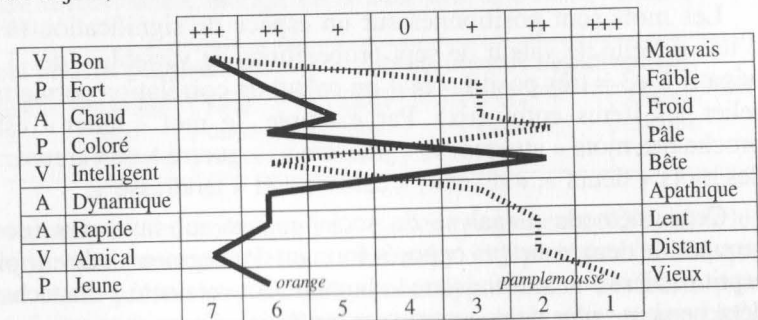
doivent cocher la case qui leur semble caractériser le mieux le stimulus par rapport aux adjectifs proposés. La case centrale correspond à une position neutre (0) et les cases symétriques à des choix affirmant de plus en plus (+, ++, +++) la pertinence de l'adjectif proposé.

Par exemple :

	+++	++	+	0	+	++	+++	
Beau								Laid

Les échelles sont notées par le chercheur de 1 à 7. On calcule pour chaque couple d'adjectifs la note moyenne du groupe de personnes interrogées. On reporte ces notes sur la feuille de test et l'on obtient le *profil sémantique* du stimulus. La technique permet de comparer les profils sémantiques de deux ou plusieurs stimuli proposés à un même groupe, ou bien de comparer les profils sémantiques d'un même stimulus dans des sous-groupes (d'âge, de sexe, etc.). Des formules mathématiques simples permettent de calculer la *distance sémantique* de deux profils : par exemple $D = \sum |d| / pn$ où $\sum |d|$ est la somme des écarts absolus entre les deux notes obtenues pour chaque couple, p le nombre d'intervalles de l'échelle moins 1 (6 dans le cas d'une échelle à 7 cases) et n le nombre de couples de la grille. D varie entre 0, lorsque les profils sont parfaitement identiques, et 1, lorsque les profils sont totalement opposés. Si l'on multiplie par 100, on obtient un pourcentage de distance sémantique.

Par exemple, on a demandé à une vingtaine de sujets européens de qualifier les stimuli « orange » et « pamplemousse » (Mucchielli, 1974). Voici les résultats obtenus (la catégorie de signification de chaque couple et l'échelle des notes ne figurent pas sur la grille distribuée aux sujets, ils sont réservés à l'expérimentateur) :



V = Valeur ; P = Puissance ; A = Activité

Schéma 3. Profil sémantique de l'orange et du pamplemousse

On observe que les deux fruits sont considérés comme très bons mais que leurs images sont plutôt opposées ($D = 0,66$) : l'*orange* a une image « jeune » et « dynamique » mais « sans intelligence » alors que le *pamplemousse* est « intelligent » mais assez « lent » et « vieux ». Il y a quelques années, une étude semblable a montré que le *pruneau* était connoté « vieux » et « malade » (purgatif) ; c'est pourquoi les producteurs de ce fruit ont lancé une campagne publicitaire pour donner au pruneau une image plus jeune et plus dynamique.

Le différenciateur sémantique d'Osgood est d'usage aisé et donne des résultats intéressants. Il a par exemple été utilisé pour étudier les images de deux héros de séries cinématographiques des années 1980 : Rambo et Mad Max (Gauthier & Gelot, 1990, p. 107-116). Les deux héros ont en commun d'être forts, jeunes, virils, courageux, instinctifs, violents, solitaires, mais ils diffèrent en ce que Rambo est jugé plutôt vulgaire, méchant, austère, bête et fou, tandis que Mad Max est plutôt distingué, bon, érotique, intelligent et sage. L'étude sociologique montre que les étudiants sont plus attirés par Mad Max et les jeunes travailleurs par Rambo...

La sémiométrie

La sémiométrie a pour but d'expliquer les différences de comportement et d'attitude à la lumière des sensibilités des individus aux valeurs d'une société. Son inventeur, Steiner (2003), invite à « imaginer un espace qui contiendrait l'ensemble des mots d'une langue, disposés les uns par rapport aux autres en fonction de la distance séparant leur sens » (p. 3). Chaque personne est impliquée dans la formation symbolique des mots. En fait, ce travail s'accomplit à l'aide d'une notation définissant chaque mot tour à tour d'impressions de plaisir ou de déplaisir.

Les mots sont positionnés sur un espace de signification (à partir d'une échelle de valeur de sept propositions de variable – de $-3 =$ très négatif à $+3 =$ très positif – et d'un calcul de corrélation permettant de relier les items entre eux). Par exemple, le mot « lutter » est plus proche des mots « attaquer », « jalousie », « guerre » et « creuser » que des mots « fleurs », « rêver », « caresse » et « tendresse ».

Cette méthode d'analyse du social repose sur huit axes (dont six groupes de deux concepts opposés formant des segments : devoir/plaisir ; esprit/matière ; cœur/raison ; humilité/souveraineté ; attachement/détachement ; plus deux autres axes indéfinis). Ce ne sont pas, à proprement parler, des noyaux centraux : ils ne sont pas utilisés pour construire des champs sémantiques. En réalité, ces dix concepts principaux mettent

virtuellement en relation plusieurs items (210 ont été testés auprès d'environ 30 000 enquêtés représentatifs de la population de différents pays) qui sont retenus dans un même champ sémantique en fonction de leur coefficient de corrélation. Par exemple, le concept de « conflit » regroupe des items qui forment un ensemble de valeurs révélant, en termes sociologiques, des rapports de domination particuliers.

Tableau 3. Sémiométrie (surinvestissement positif) du concept d'« ordre »

Mots surinvestis positivement	Coefficient de corrélation	Mots surinvestis positivement	Coefficient de corrélation
Attaquer	0.54	Fusil	0.42
Puissance	0.49	Venger	0.42
Muraille	0.48	Armure	0.41
Commander	0.43	Frontière	0.40

Ces cinq segments vont servir à établir des « sémiotypes », c'est-à-dire des groupes d'individus se réunissant autour de valeurs investies de manière égale. Ce groupe pourra en même temps être catégorisé en fonction de variables indépendantes (ainsi le sexe, l'âge, le niveau d'études, la catégorie socioprofessionnelle, le lieu d'habitation). Huit sémiotypes ont été recensés de la sorte.

Tableau 4. Exemple de sémiotype

Sémiotype « Attachement/Ordre »					
Groupe qui surinvestit positivement les valeurs exprimant l'attachement aux choses et aux êtres et le respect des règles sociales ; négativement les risques de désordre, le détachement, la distance par rapport aux choses et aux êtres.					
Sémiotype fortement féminin, assez âgé, avec un faible niveau de formation, retraités sur-représentés					
Mots investis positivement			Mots investis négativement		
Récompense	Politesse	Fleur	Danger	Ironie	Attaquer
Honnête	Bijou	Guérir	Orage	Désordre	Critiquer
Confort	Fidélité	Cadeau	Révolte	Vide	Angoisse

La technique sémiométrique peut également permettre d'étudier les univers sémantiques de différentes variables indépendantes telles que le genre ou la profession. En effet, notre appréciation des mots peut être dépendante de nombreuses causes, personnelles ou sociales. Nous renvoyons le lecteur intéressé à l'ouvrage cité pour de plus amples indications méthodologiques et pratiques.

Pour notre part, nous préconisons cette méthode sans obligatoirement suivre scrupuleusement les fondements de la méthode sémiométrique. En effet, l'idée simple qu'un mot peut évoquer des sensations plus ou moins positives pour chacun d'entre nous peut servir de base à une étude approfondie de l'imaginaire. Elle repose sur la structure même de la construction imaginative, construction binaire qui oppose pour construire (cf. chap. IV, p. 114-115) : ainsi, le mot « rêver » peut être perçu avec une charge plus ou moins positive, plus ou moins négative ou neutre, et s'allier et s'opposer pour cette raison à d'autres termes (ce que la méthode sémiométrique démontre, « rêver » étant sensiblement proche des termes « légèreté », « île », « émotion » ou encore « désir », et éloigné des termes « morale », « industrie » ou « discipline »). L'imagination de chacun est soumise à cette appréciation binaire, et le regroupement des imaginations de chacun rend compte de préférences culturelles associatives et distinctives. Par exemple, en comparant les résultats de quatre populations différentes (enquête réalisée en 1998 auprès d'une centaine de répondants par catégorie : employés d'un service social, assistantes sociales [AS], étudiants et étudiantes universitaires), on s'aperçoit que plusieurs mots expriment les mêmes sensations alors que d'autres, de par leurs effets, sont dépendants des variables mobilisées. En voici deux exemples :

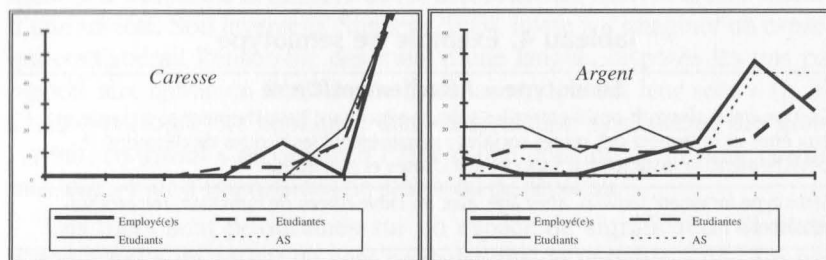


Schéma 4. Appréciation des mots « caresse » et « argent »

Adaptée à l'analyse des réalisations fictives, la sémiométrie rend compte des univers sémantiques. De fait, il s'agit d'une autre technique de recueil des données des imaginaires sociaux pouvant passer outre les narrations littéraires ou imagées. Dans son principe, l'analyse repose sur le postulat que certains items sont fondamentaux dans la production imaginaire (par exemple, le héros ou le monstre). Ils vont servir à ordonner des catégories sémantiques positives et négatives, reflétant du même coup des conduites et des considérations culturelles

et révélant des angoisses sociales particulières. Le même exercice que précédemment soumis au terme « monstre », par exemple, donne, au niveau de la population française, les champs sémantiques suivants :

Tableau 5. Les champs sémantiques du « monstre »

Mots surinvestis positivement	Mots ambivalents		Mots surinvestis négativement	Corrélations
Forêt Tue Beau Champ Orgiaque (relatif à l') Propose des vœux	Petit Eau Idiot Jette des sorts Silencieux Poilu/barbu	Aide Oisif Laid Attire Doux	Mi-homme/mi-animal Gai Mer	> à la moyenne
Aile Léger Rapide	Vert		Provoque des épreuves Rend fou Victime Gros Nature	autour de la moyenne
Vêtement spécifique (id.) Jeune Longs cheveux blonds	Grand			< à la moyenne

Le monstre est décrit ici comme un être imaginaire auquel on accorde autant d'actions positives que négatives. Cette dichotomie est révélatrice de l'ambiguïté de tous les mondes inconnus, notamment sacrés.

Le test des dessins et des récits projectifs

Une technique projective inspirée des SAI de Durand a été construite par son disciple homonyme : Yves Durand (1988).

• L'Archétype – Test à 9 éléments (AT.9) d'Yves Durand

Le test AT.9 est une méthode d'appréciation de l'imaginaire centrée sur l'étude de la personnalité. Ses analyses intéressent la sociologie, si l'on s'accorde avec l'idée que la réalisation symbolique est produite par la relation « individu/milieu ». Le test tient compte également du fait que l'imagination symbolique s'oppose à la mort (ou au temps de la finitude).

La composition du test AT.9

« En tant que modèle l'AT.9 réalise une simulation de la théorie des *Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Il comporte ainsi :

1. Des éléments symboliques posant le "problème" du Temps mortel. Conformément à la classification indiquée par G. Durand au chapitre I des *Structures anthropologiques de l'imaginaire* – intitulé : "Les Visages du Temps" – nous avons retenu la chute (pour induire des images "catamorphes" – *cata-* : en dessous, en arrière : dégradation... –) et le monstre dévorant (pour suggérer des images "thériomorphes" – *-thérium* : animal sauvage – et "nyctomorphes" – *-nyx* : nuit –).
2. Des éléments symboliques "embrayeurs" de structuration permettant le choix d'une thématique en relation avec l'une des trois grandes orientations de l'imaginaire selon la théorie des *Structures anthropologiques de l'imaginaire* (structures héroïques, mystiques et synthétiques). Il s'agit de l'épée, du refuge et de quelque chose de cyclique (qui tourne, qui se reproduit ou qui progresse).
3. Des éléments symboliques complémentaires "de redondance" pouvant être intégrés à une production donnée et contribuant à son organisation mythodramatique. Ce sont l'eau, l'animal et le feu.
4. Un élément de dramatisation autour duquel peut s'articuler l'univers mythique créé : le personnage. »

Durand, in Thomas, dir., 1998, p. 282.

Il est évidemment possible de critiquer les éléments du test n'impliquant que le « Temps mortel » même si ses trois visages y sont présentés (mais sont-ils les seuls ?) et surtout la mise en opposition et la synonymie suggérées par le monstre dévorant et les éléments symboliques et de dramatisation. La consigne (*Composez un dessin avec : une chute, une épée, un refuge, un monstre dévorant, quelque chose de cyclique – qui tourne, qui se reproduit, ou qui progresse –, un personnage, de l'eau, un animal – oiseau, poisson, reptile ou mammifère –, du feu. Expliquez votre dessin*) pour la réalisation imaginaire est d'ailleurs fort contestable puisqu'elle précise certains éléments et pas d'autres, et ne prend pas en compte l'influence sémantique des mots (par exemple : « quelque chose » et « un monstre dévorant » peuvent être connotés de manière négative).

Les résultats obtenus par l'interprétation du test AT.9 concordent évidemment avec la typologie durandienne ; la construction du test en est en grande partie responsable. Ainsi, les archétypes s'enchevêtrent dans les créations (il faut dire qu'ils ont été sollicités), l'univers héroïque, mystique ou synthétique étant privilégié par leur auteur.

Les trois régimes de l'univers imaginaire

« A. L'univers héroïque : les productions de ce type sont caractérisées par le combat du personnage avec son épée contre un monstre. Autour de ces trois éléments constitutifs d'une structure héroïque, les six autres archétypes s'articulent fonctionnellement et/ou symboliquement selon des modalités diverses [...].

B. L'univers mystique : les réalisations qualifiées de "mystiques" s'ordonnent autour d'une "action" paisible centrée sur le personnage (repos, promenade, jeu, contemplation, etc.) se déroulant dans un cadre naturel ou à l'intérieur d'une habitation (maison, auberge, musée, etc.), voire les deux [...]. La principale difficulté inhérente à ce type de production concerne l'intégration du monstre et/ou de l'épée, ces éléments ne devant (si possible) engendrer aucune hétérogénéité sémantique au sein d'univers mythiques articulés sur un désir de vie paisible... La procédure rhétorique adaptée consiste à représenter symboliquement ces éléments dans une perspective décorative [...].

C. L'univers synthétique : les univers mythiques héroïques et mystiques ne constituent pas des mondes imaginaires exclusifs l'un de l'autre. Lorsque l'un s'actualise dans une production donnée, l'autre se trouve potentialisé. Cela a pour effet d'engendrer des catégories thématiques intermédiaires. [Par exemple], l'existence de productions dans lesquelles les polarités héroïque et mystique sont actualisées successivement ou simultanément [...]. Cependant, la synthèse des polarités héroïque et mystique ainsi réalisée ne génère pas des univers mythiques articulés sur une thématique nouvelle. Il en va par contre tout autrement avec un ensemble de réalisations centrées autour de conceptions du monde faisant référence à un ordre philosophique, religieux, idéologique... Ces productions se caractérisent par une approche non plus directement existentielle de l'action attribuée au personnage mais par le traitement symbolique de celle-ci. »

Ibid., p. 283-286.

Toutefois, nous pourrions donner une autre interprétation aux productions imagées et littéraires obtenues par l'auteur, en privilégiant non plus cette fois l'univers symbolique préférentiel des créateurs, mais la production elle-même, c'est-à-dire le contenu imaginaire ou non des créations.

Dans de nombreuses productions, les créateurs n'ont pas pris le soin d'entrer dans un univers imaginaire (là encore nous pouvons voir l'importance qu'il y a à distinguer « l'imagination » de « l'imaginaire » ; Y. Durand donne comme consigne méthodologique d'effectuer un « travail d'imagination », ce que certains créateurs ont pris à la lettre). Ils demeurent dans l'imagination, leur récit devenant alors faiblement dynamique (Legros, 1996).

• L'interprétation sociologique du test

Quoi qu'il en soit de ces problèmes d'interprétation des réalisations imaginaires, seule leur analyse débouchant sur une explication sociologique doit nous intéresser ici. Partant de l'hypothèse d'une angoisse de la mort (et du temps) expulsée par les productions imaginaires, on peut effectivement, à travers cette analyse interprétative, la valider. Y. Durand, pour sa part, s'intéresse bien plus à la personnalité de ces créateurs, cherchant si leur production manifeste une quelconque angoisse. Il le démontre, dans un premier temps, en partant d'une perspective nosologique :

« Les formes négatives des différentes catégories d'AT.9 incitent à penser qu'elles recouvrent une pathologie spécifique. Ainsi un personnage fuyant un monstre évoque une position d'échec face à une représentation symbolique de l'angoisse. De plus, il est vrai que l'on peut établir des "corrélations" à ce sujet dans le cadre de la pratique. Par exemple, dans les AT.9 d'adolescents ou d'adultes suicidaires, on rencontre souvent un héros en situation d'échec, voire en position de victime. Cependant, il y a des exceptions et surtout le fait de réaliser un tel mythe d'échec n'implique pas systématiquement que son auteur ait déjà effectué une tentative de suicide... »

Durand *in*, Thomas, dir., *op. cit.*, p. 289.

Ainsi, lorsque le conflit imaginaire tend à tourner à l'avantage du « mauvais personnage », l'auteur de la création ferait preuve d'une angoisse particulière. Les exceptions relevées par l'auteur le conduisent à adopter une autre perspective, cette fois clinique, qui, pourtant, n'a pas lieu de minimiser la précédente (ces exceptions sont peut-être le résultat d'un transfert identitaire du créateur sur ce qui est interprété par le chercheur comme le « mauvais personnage » et par le créateur comme son « bon personnage ») ; enfin, il faut typifier et hiérarchiser les angoisses pour approfondir cette première perspective. La perspective clinique, quant à elle, rend compte de la situation d'enquête à laquelle se confronte le créateur. L'interaction de l'enquêteur (dominant) et de l'enquêté (dominé) et la confrontation de cet enquêté avec les consignes d'enquête (contraintes) sont productrices de réalisations plutôt sociales qu'individuelles ; la rêverie individuelle est freinée par la demande sociale. Ainsi, comme le note Y. Durand, les productions imaginaires reposent à la fois sur une « histoire personnelle » et sur un « code collectif » (*ibid.*, p. 291). C'est ce dernier qui va intéresser la sociologie. C'est ainsi que l'AT.9 a pu être utilisé pour étudier l'imaginaire des alcooliques (Durand & Morenon, 1972) et l'imaginaire de différents groupes socioculturels au Brésil (Rocha Pitta, 1979).

Répondant à une convention sociale particulière (l'interaction hiérarchique de l'enquête), même si la perception de cette convention

dépend des enquêtés, la création imaginaire va s'orienter vers un « fonds » contemporain de « symboles activés ». Il résulte de ce travail de symbolisation imaginaire une maîtrise plus ou moins efficace des angoisses primaires ou culturelles. De même que pour les productions artistiques, les dessins projectifs servent donc à gérer les angoisses inhérentes à l'existence sociale de l'homme.

Par conséquent, l'emploi d'un test de dessin peut s'avérer très utile pour dégager l'univers imaginaire contemporain d'un groupe culturellement déterminé.

• Projection et sorcellerie

La représentation d'une « scène de sorcellerie », par exemple, est dépendante de la plus ou moins grande connaissance du thème par le créateur d'imaginaire. Pour s'en rendre compte, il suffit d'observer comment différentes personnes (échantillon représentatif de la population française) représentent et décrivent une scène de ce type. Seule l'influence du culte (traditionnel ou individuel) donne des représentations contextuelles différentes.

Tableau 6. Le champ sémantique d'une scène de sorcellerie

Premier champ sémantique		Second champ sémantique		
Protagonistes principaux	Protagonistes secondaires	Objets principaux (déclencheurs de l'action)	Animaux principaux (figures ornementales)	Lieux principaux (espaces clos et sombres)
Sorcier (19,6 %) Sorcière (32,1 %) Sorcier(e)s (5,4 %) Désenvoûteur (1,8 %)	Personnage humain (enfant, voyant, prêtre, femme...) (80 %)	Table, chaise (17,1 %) Baguette magique, boule de cristal, poupée, photographie (13,6 %) Chaudron, feu... (11,1 %) Produits de transformation (pommes...) (10,3 %) Couteau, aiguille... (8,5 %) Bougie, lustre... (7,7 %) Balai (7,7 %) Étagère, buffet, fenêtre... (6 %) Croix (4,3 %) Autres (13,7 %)	Araignée (21,9 %) Chat ou chien (21,9 %) Chouette, corbeau... (21,9 %) Crapaud, poulet, serpent... (18,7 %) Souris ou rat (12,5 %) Dragon (3,1 %)	Cave de maison (47,9 %) Ciel nocturne (12,5 %) Forêt (10,4 %) Campagne (8,2 %) Cimetière (6,3 %) Grotte dans la montagne (6,3 %) Église (4,2 %) Château et pont (4,2 %)
Diabole, Satan... (12,5 %)	Personnage fictif (mort, diable...) (4,1 %)			
Autres (28,7 %)	Autres (7,8 %) Aucune présence (liaison antonyme non apparente) (8,1 %)			

Lecture du tableau : dans 19,6 % des productions imaginaires concernant une scène de sorcellerie, nous trouvons la figure du « sorcier » (dans près de 60 % des productions si on accepte le terme générique).

Pour ce qui est de la représentation graphique, nous devons relever, dans un premier temps, les aspects physiques des protagonistes principaux et ceux des protagonistes secondaires. Quant au contexte environnemental de la scène, il est composé, pour l'essentiel, d'un lieu, d'objets et d'animaux. Les aspects concernant l'action et l'évocation sont présents dans les récits qui accompagnent ces créations (par exemple l'initiation, l'ensorcellement...).

Le premier champ sémantique se compose des *deux* protagonistes s'affrontant dans la narration imaginaire. Le second est alimenté par le premier par l'intermédiaire de trois liaisons sémantiques : synonyme, antonyme, homophone (cf. chap. IV, p. 114-115). L'ensemble révèle les bornes culturelles de l'imaginaire d'une population donnée et répond aux angoisses et désirs socio-anthropologiques tels que, ici, la mort et la perfection.

Une scène de sorcellerie



Récit

Dans les bois, autour d'un feu, ils vont l'ensorceler pour qu'il puisse faire partie de leur clan.

Quatre personnages qui ont tout lieu de s'entendre puisqu'il s'agit d'un rite d'intégration proposé par ce créateur sont en fait en opposition. Les trois personnes cagoulées n'en font qu'un. Ils représentent le personnage principal de l'histoire, c'est-à-dire le personnage directement lié à l'expression imaginaire motrice, la *sorcellerie*. Face à eux, un second personnage, assis, les poings et les pieds vraisemblablement liés. Les particularités sémantiques sont peu nombreuses : une particularité physique pour le personnage principal (la cagoule) ; deux particularités contextuelles de lieu (des arbres et un feu). Malgré la faible production de particularités sémantiques liée à l'utilisation de la liaison synonyme, l'opposition entre les protagonistes de l'histoire est perceptible. Les trois personnages principaux sont cagoulés. La liaison antonyme va forcer le créateur

à dégager la tête du second personnage. Cette simple opposition suffit au créateur pour séparer les « deux » protagonistes de l'histoire. D'autre part, les personnages principaux font face à l'observateur alors que le second personnage est vu de dos. Les premiers sont debout ; le second est à genoux. Les premiers ont les bras ballants et droits ; le second les a courbés (attachés) dans le dos. Ces quelques traits contraires indiquent bien que l'action est en train de se dérouler au milieu de ces bois, autour de ce feu. Malgré toutes ces oppositions, nous assistons à un rituel de passage qui aura pour finalité l'intégration du personnage attaché ; celle-ci ne sera permise que si l'ensorcellement réussit, c'est-à-dire uniquement si l'initié devient quelqu'un d'autre. Cet initié va donc « mourir » symboliquement à la fin de ce stade liminaire (Turner, 1990, p. 96) pour devenir un membre à part entière du « clan ».

• Conclusion

Les techniques projectives apparaissent comme des outils particulièrement appropriés pour l'étude de l'imaginaire, aussi bien individuel que collectif. Les techniques examinées ci-dessus s'inspirent de la psychologie ; toutefois certains auteurs ont fait le pari d'une utilisation sociologique ou ethnologique de tests projectifs élaborés par la psychologie clinique, soit en appliquant le test tel quel, soit en l'adaptant. C'est ainsi que Martinez-Servier (1975 & 1979) a utilisé le test de Rorschach – le célèbre test des taches d'encre – pour étudier la psychologie collective des Tsiganes. Le test a été utilisé pour mettre en évidence non pas les différences entre les individus mais au contraire leurs traits communs. Les Tsiganes interrogés refusent de manière quantitativement significative les planches parentales, maternelle d'abord, en la surinvestissant de projections phalliques, paternelles ensuite, où n'apparaît aucun élément matériel définissant la vie professionnelle du père. Martinez-Servier a également utilisé le test du Village Imaginaire d'Artus-Mucchielli, qui consiste à construire un village avec des bâtiments et des figurines miniatures (A. Mucchielli, 1960), mais en l'adaptant à une population nomade : introduction de nouvelles pièces telles que caravanes, décharge municipale, voiture de l'assistante sociale ou voiture de police. Alors que les villages imaginaires des sédentaires « normaux » sont structurés et organisés autour d'un centre (mairie, école, église), les villages imaginaires des Tsiganes sont morcelés, révélant la marginalité sociale et l'absence de projet individuel et collectif.

Cet exemple montre tout l'intérêt que présente l'usage sociologique des tests projectifs élaborés par la psychologie. Étant donné la variété de ces tests – test de l'arbre, test du bonhomme, test de frustration de Rosenzweig,

T.A.T., M.A.P.S., etc. —, cette piste méthodologique est prometteuse, à condition que les sociologues, principalement français, abandonnent leur vieille prévention durkheimienne envers la psychologie...

Troisième Partie

Les champs de recherche

— Introduction —

Dans son acception la plus courante, l'image est la reproduction d'un original. L'imaginaire est, quant à lui, un dérivé de l'image en tant que représentation sans origine, c'est-à-dire, si nous reprenons l'acception du début du XX^e siècle, une imagination créatrice (face à une imagination reproductrice qui correspond à la représentation). Si l'on s'inspire de l'étymologie gréco-latine, on parlera encore de représentation fantastique ou fantasmagorique comme synonymes d'imaginaire.

Si l'imaginaire tend vers l'irréel, il ne l'atteint jamais totalement puisqu'il est soumis à ses supports de création ; l'image et le langage limitent donc cette faculté de construire un monde qui n'existe pas. De plus, il est dépendant de ses moteurs de création : le rêve, tout d'abord, dans lequel toutes les sociétés ont relevé la matière fantastique ; la déraison, ensuite, celle que Kant pourrait décrire sous la forme d'une raison infinie, celle que Freud pourrait situer dans la pulsion inconsciente et le fantasme que Bachelard pourrait percevoir dans la rêverie ; le mythe, enfin, *qui porte les traces des « images premières » et construit un système imaginaire désincarné des plus puissants dans la psyché humaine, plus vrai que le réel...*

Mais les sources de l'imaginaire n'émergent pas uniquement dans les rêves, la folie, les fantasmes et les mythes. Elles prennent également naissance en fonction des capacités catoptriques de tout observateur ; les techniques optiques (telles que les lunettes ou encore les jumelles) ont pleinement participé à l'extension et en même temps à la restriction des illusions optiques ; enfin, elles sont produites par des volontés de créations poétiques et fictionnelles. Ce dernier point est

essentiel pour comprendre que l'imaginaire remplit une fonction relative à des besoins existentiels que nous allons découvrir à la lecture des cas d'étude qui vont suivre.

Chapitre V

Imaginaire et vie quotidienne

La vie quotidienne recèle des conduites qui font appel à des imaginaires particuliers. Ainsi que l'exprimait Simmel, l'échange de regard est le premier acte social et « la réciprocité la plus immédiate [qui] ne se cristallise en aucune forme objective » (1991, p. 226). Les rencontres sentimentales, par exemple, perturbent les repères quotidiens. Ces derniers semblent dénués de temporalité, emplis d'impressions inaccoutumées. En réaction à cette agitation, nous construisons de nouveaux repères, « uniques », immédiats, qui viennent emplir le vide (ou expulser le trop-plein) de l'instant. Ainsi, les figures de la séduction, de même que les rumeurs, nous allons le voir, sont des constructions imaginaires qui viennent combler notre souci d'être-au-monde.

De Don Juan aux figures de la séduction moderne

La sociologie de l'imaginaire identifie les images qui agitent souterrainement le social et déterminent les comportements collectifs. Elle est, par exemple, un moyen d'accès privilégié au domaine de la séduction. Presque par définition, ce dernier résiste en effet à toute tentative de rationalisation et une approche positiviste ne saurait pleinement en rendre compte. Toutes les productions de l'imaginaire, des plus populaires aux plus élitistes, parce qu'elles sont soumises aux passions et travaillées par la subjectivité des acteurs, apparaissent dès lors comme des objets d'étude indispensables pour y accéder.

L'ouvrage de Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos* (1982), constitue à la fois une introduction et une mise en perspective générale à ce genre d'études. À sa suite, des études plus ciblées se sont développées. Un exemple de ce que la sociologie de l'imaginaire peut apporter à tout ce qui concerne le domaine de l'affectivité est fourni, de par les méthodes mises en œuvre et les résultats obtenus, par l'ouvrage que Monneyron (1997) a consacré à la séduction et plus particulièrement à la figure de Don Juan.

Don Juan, du fait de l'importante fortune littéraire du personnage sévillan, est un des grands mythes modernes de l'Occident. S'il est né dans l'imagination littéraire, il ne peut cependant être isolé du contexte socioculturel de son apparition. Or, il relève d'un mode de pensée et de représentation qui appartient à un type de société bien différent de celui des sociétés modernes. La figure primitive de Don Juan doit être, en effet, considérée comme une figure par excellence d'une société holiste où importent plus les relations qu'entretiennent les individus entre eux que les individus en eux-mêmes. D'ailleurs, la première réplique du Don Juan de Tirso de Molina dans *El Burlador de Sevilla* (« Qui suis-je ? Un homme sans nom ») semble confirmer cette hypothèse. Le personnage est comme non individualisé, plus symbole qu'individu. Ces quelques mots font comprendre l'étrange pouvoir qu'a le séducteur sur les femmes. Il s'agit presque d'un pouvoir de contamination puisque, dans une société holiste, la moindre action individuelle a une répercussion sur l'ensemble du corps social. Certains critiques, de Kierkegaard (1995, p. 70) à Kristeva (1983, p. 188-192) en passant par Maranon (1967, p. 41), n'ont pas manqué de pressentir que Don Juan appartient à une société marquée historiquement, dont les représentations, collectives et anonymes, tendent vers le mythe. Remarquons d'ailleurs qu'aux ^{xx}e et ^{xxi}e siècles, Don Juan appartient déjà aux sociétés individualistes par le biais de la musique de Mozart.

Comme il a déjà été signalé, le passage d'une société holiste à une société individualiste fondée sur la raison ne remet pas fondamentalement en cause l'existence d'un mode de pensée mythique. Tout ne peut être rationalisé. On peut s'accorder à penser que la rationalisation concourt, certes, à distinguer certains domaines d'activité humaine comme l'alimentation, la sexualité ou la race, initialement liés dans la conscience primitive, mais qu'elle n'a pas en revanche de prise sur eux. Ainsi doit-on considérer par exemple qu'un domaine comme la sexualité, dont Don Juan relève dans une large mesure, continue de s'organiser autour de mythes et d'archétypes sortis du fond des âges, si

bien que, pour une civilisation donnée, les codes relatifs à ce domaine manifestent une grande stabilité et que, comme le remarque Steiner, « les additions à la cartographie psychologique et symbolique qui permet à une civilisation de se situer sont excessivement rares » (1986, p. 152).

Et, de fait, on ne peut manquer d'observer que, au ^{xviii}e siècle, la séduction règne en maître comme un avatar de peurs archaïques. Mais cette figure exclusive et hégémonique de Don Juan fait place, progressivement, à un univers beaucoup plus divers du séducteur. Au ^{xviii}e siècle, les textes consacrés à la séduction sont si nombreux, les séducteurs qui peuplent les romans des Lumières si importants et la fortune de certains d'entre eux si considérable, que cet univers, s'articulant sur de nouvelles structures et valeurs sociales, engendre l'imaginaire moderne du séducteur. Lorsque Steiner donne un exemple des « rares additions » qu'il admet à « la cartographie psychologique et symbolique », il parle de « donjuanisme » (*ibid.*) et non de mythe de Don Juan. Le choix du critique exprime bien la portée de cet imaginaire. L'expression ne saurait être considérée comme une approximation. Elle est une prise de position qui situe le mythe, si mythe il y a, non du côté d'un personnage, fût-il légendaire, mais du côté d'un comportement lié à la modernité. En outre, à partir du ^{xix}e siècle, la chute dans le domaine du nom commun du patronyme du grand séducteur et son oscillation sémantique actuelle entre l'avoir et l'être (« un homme à femmes » dans les sens actif et passif de l'expression : homme qui a des femmes et homme qui plaît aux femmes) le suggéraient également.

Ces remarques ne sont pas sans justifier le bien-fondé des présupposés de départ de la sociologie de l'imaginaire, telle que Durand l'a définie. Elles invitent à se placer dans la large perspective de celle-ci. Dès lors, plutôt que de chercher à définir le mythe comme la somme de ses versions, on le définira comme « synthèse des leçons mythémiques » données à une période historique déterminée. Cette synthèse dégagée par une analyse mythocritique préalable, il devient possible, grâce à l'outil de la mythanalyse et quel que soit l'objet considéré, tout d'abord d'étudier les variations qui se sont introduites dans les « réalisations » diverses de ce mythe suivant les époques, puis de mesurer « sa transformation et à la limite [...] son épuisement » (*ibid.*, p. 317) en observant l'effritement des mythes constitutifs du mythe, et enfin de « chercher des corrélations dans la culture et les changements sociaux » (*ibid.*) en considérant la chronologie de ses transformations.

Dût-on refuser la notion technique de mythe à l'ensemble des scénarios de séduction émergeant au ^{xviii}e siècle, pour celle, plus

large, d'imaginaire, il s'agit donc, dans un premier temps, de dégager, à partir d'un ensemble de réalisations particulièrement illustratives, sinon les principaux mythes, du moins les principaux schèmes qui structurent et orientent cet imaginaire (schème entendu tant dans son acception philosophique et esthétique générale de tendance de l'imagination à schématiser sans concept plutôt que dans le sens durandien de « généralisation dynamique et affective de l'image » – 1984a, p. 61). Cette synthèse des leçons schémiques, sinon mythémiques, effectuée, il devient ensuite possible, en étudiant certaines des manifestations les plus remarquables des figures de la séduction, de déterminer son efficacité dans les sociétés occidentales contemporaines et de se demander, si cette efficacité est avérée, quelles formes elle prend et comment ses schèmes s'organisent désormais.

La littérature offre une voie d'accès privilégiée à l'imaginaire qui voit le jour à l'époque des Lumières. Plus particulièrement, le théâtre et le roman semblent à même de fournir à la figure du séducteur un espace où il peut se manifester et déployer ses manœuvres à sa guise. Cette perspective soulève toutefois une réserve. Dans la mesure où l'imaginaire du séducteur est supposé définir un certain nombre de codes esthétiques et éthiques qui régissent les relations entre les sexes, on peut penser que la littérature n'est pas forcément représentative, même si on considère qu'elle « contribue elle-même à façonner en retour l'image de la société qui est à son origine » (Jauss, 1972, p. 73). Ainsi, plutôt que de représenter le réel, elle le crée ; plutôt que de proposer la représentation patente de codes latents, elle a pour fonction d'imposer des modèles de comportement. On peut penser qu'elle n'impose jamais ces modèles qu'à une élite ou à une classe sociale particulières. Aussi, quand bien même celles-ci seraient dominantes et les imposeraient à leur tour à l'ensemble de la société :

« [...] l'observation de l'objet social [montre] que ce n'est pas le plus grand nombre d'adhésions, de connaissances [...] qui dégage la signification socioculturelle, mais sa pénétration doublée de la "convergence" des agents de décision. »

Durand, 1989, p. 119.

Cet imaginaire, qui se constitue au XVIII^e siècle, cache un fonds commun et s'organise autour de quatre schèmes : l'effémination (physique ou tactique) du séducteur, la tentation homosexuelle ou la rivalité saphique qu'elle entraîne, la fuite sur laquelle elle débouche ou encore l'abstraction, positive ou négative, de la femme qu'elle suscite. Au XIX^e siècle, leur permanence et leur intériorisation sont analysées à

travers ces figures de la séduction que sont le dandy, l'esthète fin de siècle ou l'homme à femmes des romans naturalistes. Puis, au XX^e siècle, l'enquête qui s'élargit au cinéma et à la mode observe leur prégnance dans la construction des personnages modernes du *gigolo*, du *play-boy* et du *sex-symbol*.

Rumeurs et légendes contemporaines

Les rumeurs et les légendes contemporaines sont des *micro-mythes*, produits par la pensée symbolique, constituant donc un champ privilégié pour la sociologie de l'imaginaire.

L'association entre rumeur et mythe a été soulignée tout particulièrement par Morin dans son étude sur la rumeur d'Orléans, montrant qu'elle articule deux « galaxies mythologiques » : la traite des Blanches et le juif. Gritti (1978) rapproche également la rumeur du mythe en définissant celle-ci comme un récit fantasmatique collectif. Bien que la rumeur puisse parfois prendre la forme brève d'un simple énoncé – du type « Il paraît que X est Y », où X est l'objet de la rumeur (individu, groupe, objet matériel, animal, plante ou lieu) et Y (état ou action) ce qui est dit de l'objet X –, elle tend à se développer en un véritable récit, à prendre une forme narrative. C'est pourquoi rumeur et légende contemporaine ne se distinguent essentiellement que par la forme, et qu'il leur est toujours possible de passer d'une forme à l'autre. En outre, on définira la rumeur comme une information ou une histoire qui, après vérification, s'est révélée douteuse ou fausse. On écartera donc ici l'usage du mot rumeur dans le sens d'« information non vérifiée » (et qui peut se révéler exacte). Ce qui nous intéresse est de comprendre pourquoi les gens croient à des choses fausses.

La rumeur d'Orléans

« En mai 1969 naît, se répand et se déploie à Orléans, le bruit qu'un, puis deux, puis six magasins d'habillement féminin du centre de la ville organisent la traite des Blanches. Les jeunes filles sont droguées par piqûre dans les salons d'essayage, puis déposées dans les caves, d'où elles sont évacuées de nuit vers des lieux de prostitution exotique. Les magasins incriminés sont tenus par des commerçants juifs. [...] »

La nouvelle structuration symbolique, qui modernise l'archétype [de la traite des Blanches] en le modifiant, va transformer un fantasme érotique [...] en mythe moderne érotisé. Moderne non seulement par son décor, qui est le décor de la vie quotidienne d'aujourd'hui, moderne parce qu'il implique le problème

de l'émancipation de la jeune fille, lequel contient en lui, d'une part, celui de l'émancipation de la femme, d'autre part, celui de l'émancipation de la jeunesse, moderne parce que se situant au cœur de la ville moderne, il affecte par là même tous les problèmes vécus dans le nouveau milieu urbain et tous les problèmes posés par la transformation des villes de province. [...] Ce mythe fait communiquer les tanières de l'*Arkhé*, où règnent à l'état élémentaire le désir et l'angoisse, avec la robe, la minijupe, la vitrine des magasins, les rues de la ville, c'est-à-dire avec la trivialité empirique de l'univers de la jeune fille, et plus largement de chacun et de tous. Dès le départ enfin, le mythe dégage une poésie fabuleuse, avec la drogue, la piqure hypnotique, l'enlèvement, le voyage exotique, la prostitution, et en même temps donne à cette poésie la plausibilité d'un fait divers, la crédibilité des témoignages et reportages parus dans la presse. [...]

Mais il lui est nécessaire, pour s'incarner *hic et nunc*, d'un tentateur à double visage. La concentration sociologique et la dispersion géographique des commerçants juifs précisément dans le secteur concerné, celui de la toilette pour jeunes filles et jeunes femmes, permettent de trouver ce tentateur. Ici intervient le fait absolument imprévu dans la logique endogène du mythe : la présence, dans son champ d'action, de ce bouc émissaire idéal. Du coup, la galaxie mythologique de la traite des Blanches, en extrayant le satellite dont elle a besoin, attire à elle une autre galaxie, qui semblait devoir se disperser dans le ciel des fantasmes, celui du péril juif. »

Morin, 1982, p. 127 & p. 64-65.

Pour différencier les légendes d'aujourd'hui des légendes traditionnelles, on parlera de « légendes contemporaines », afin d'indiquer qu'il s'agit d'histoires qui prétendent relater des événements récents, dont les protagonistes sont des « contemporains » des narrateurs. Ou bien on parlera de « légendes urbaines » (traduction littérale de l'expression *urban legends* largement utilisée aux États-Unis depuis le début des années 1980), non parce qu'elles se déroulent nécessairement en milieu urbain, mais pour souligner que ces légendes traitent de la modernité, de nos sociétés techniques et industrielles, dont la ville est emblématique.

On définira une rumeur ou une légende urbaine comme un énoncé ou un récit bref, de création anonyme, présentant de multiples variantes, au contenu surprenant, raconté comme vrai et récent dans un milieu social dont il exprime symboliquement les peurs et les aspirations.

La grille d'analyse des rumeurs et des légendes contemporaines

Nous avons élaboré une grille d'analyse en six points (Renard, 2002, p. 70-98).

• 1. La collecte du récit et de ses variantes

Le recueil des récits peut être spontané (on entend par hasard une histoire) ou suscité : en ce cas, il faut surtout éviter de demander aux personnes interrogées de raconter des « rumeurs » et des « légendes », car ces termes signifient « histoires fausses » et les personnes ne raconteront que des histoires auxquelles elles ne croient pas. Il faut utiliser des mots neutres comme « anecdote » ou « récit » et laisser ces personnes préciser si elles croient ou non à ces histoires.

On peut aussi recueillir des rumeurs dans la presse – qu'elle les dénonce ou, parfois, qu'elle les rapporte comme des informations vraies – et sur Internet (messagerie électronique, sites Web). La consultation d'ouvrages rassemblant des rumeurs et des légendes permet aussi de vérifier s'il existe des récits identiques ou ressemblants à ceux que l'on étudie « sur le terrain ». Le spécialiste américain des légendes contemporaines, Brunvand, a récemment publié une encyclopédie des légendes urbaines (2001).

• 2. L'étude du contexte de diffusion

Le chercheur étudie ici la chronologie de la diffusion d'une rumeur, son extension géographique et son implantation sociale. S'il est faux de prétendre qu'il existerait des milieux sociaux sans rumeur, en revanche chaque milieu et groupe social possède ses propres rumeurs. C'est une des conséquences de l'*implication*, qui est, selon Rouquette, le véritable moteur de la rumeur : c'est parce que des individus ou des groupes se sentent concernés par le contenu d'une rumeur qu'ils y adhèrent et la retransmettent (1990, p. 119-123).

On n'adhère pas aux rumeurs par manque d'instruction ou par irrationalité mais parce que ces récits viennent conforter des opinions et des attitudes, parfois très rationnelles : par exemple les rumeurs qui dévoilent les dangers des nouveaux produits de consommation sont favorablement accueillies par les mouvements de défense des consommateurs tandis que les légendes d'accident du travail sont exploitées par les syndicats ouvriers.

• 3. La mesure du degré de véracité

Le chercheur s'appuie sur le travail des journalistes, des policiers, des historiens ou de tout autre expert compétent pour établir la réalité de faits et d'événements allégués.

L'enquête aboutit souvent à la découverte d'éléments factuels qui, déformés et métamorphosés, contribuent à la naissance de la rumeur : par exemple des « buvards » de LSD décorés de personnages de bandes dessinées ou de dessins animés sont à l'origine de la rumeur des images enfantines imprégnées de drogue ; l'existence de vrais virus informatiques a suscité un imaginaire des faux virus ; les trafics d'organes ont rendu vraisemblables les histoires horribles de vols d'organes.

• 4. L'étude du paratexte

Le chercheur s'intéresse ici à tout ce que disent les narrateurs d'une rumeur ou d'une légende à propos de celle-ci, indépendamment du « texte » même de la rumeur ou de la légende. Ainsi, les narrateurs indiquent quelle est leur *source* (de qui ils tiennent le récit), quel jugement de *crédibilité* ils portent sur lui (incroyance, doute, certitude), et parfois – précieux renseignements pour le chercheur – quelles sont les *motivations* qui les ont poussés à retransmettre le récit.

• 5. L'analyse de la structure narrative

Récit bref, analogue à l'histoire drôle ou à la fable, avec cette différence qu'elle est objet de croyance, la légende contemporaine présente une structure narrative simple et forte, fondée sur la rupture de la normalité de la vie quotidienne.

Vandendorpe (1989) a mis au point un modèle narratif pour les fables, le schéma du double renversement, où deux protagonistes, l'un dominant, l'autre dominé, intervertissent leurs positions (par exemple les fables *Le Chêne et le Roseau* ou *Le Corbeau et le Renard*). Ce schéma s'applique parfaitement aux légendes urbaines.

• 6. L'interprétation des rumeurs et des légendes contemporaines

Il ne suffit pas de montrer qu'une rumeur ou une légende est fausse, il faut encore comprendre pourquoi des gens croient à des choses fausses. La compréhension profonde d'une légende se fait à travers un travail d'interprétation. Suivant le modèle appliqué aux textes religieux ou mythiques, on en distinguera plusieurs niveaux.

En premier lieu, la rumeur ou la légende véhicule un message de *critique sociale et morale* : des individus ou des objets sont désignés comme dangereux, des comportements sont jugés comme condamnables. La morale des rumeurs et des légendes urbaines est fréquemment

conservatrice, voire xénophobe, mais il existe aussi des récits qui critiquent le racisme, l'ordre moral et l'obsession insécuritaire.

En second lieu, la rumeur ou la légende réactive des *motifs symboliques anciens*, déjà présents dans des récits populaires du passé (contes, légendes traditionnelles, mythes). Les légendes contemporaines apparaissent alors comme une modernisation de motifs immémoriaux appartenant au patrimoine du folklore narratif de l'humanité : les histoires de fauves dans nos campagnes ou dans nos villes prolongent les légendes de bêtes terrifiantes ; les agresseurs de la violence urbaine sont les successeurs des loups-garous d'autrefois et les étrangers se voient attribuer les caractéristiques des êtres fantastiques du folklore traditionnel.

Études de cas

Nous avons sélectionné trois exemples de légendes urbaines qui couvrent les grandes peurs de nos sociétés contemporaines : les dangers des nouvelles technologies, la peur de la violence urbaine et la peur de l'étranger.

• Les dangers d'une nouvelle technologie

Brunvand (1989, p. 29-36) a recueilli ce récit, qui circulait aux États-Unis à la fin des années 1980.

La jeune femme qui voulait bronzer

Une jeune femme qui désire un bronzage rapide réussit à obtenir des séances supplémentaires et rapprochées de lampe à bronzer dans un institut de beauté. Elle est resplendissante, mais, assez vite, elle se sent mal. Elle consulte alors un médecin qui lui annonce que ses entrailles ont été cuites à la suite d'expositions trop prolongées aux rayonnements UVA de la lampe à bronzer. La jeune femme meurt à l'hôpital.

Selon les variantes, la jeune femme veut être bronzée pour sa première apparition sur la plage lors de ses vacances d'été, ou bien elle veut plaire à son petit ami, ou encore elle va se marier et se fait une beauté pour les noces. Elle ruse pour obtenir des séances supplémentaires de bronzage : par exemple on raconte qu'elle s'inscrit simultanément dans plusieurs instituts de beauté. Parfois, lorsqu'elle commence à se sentir mal, une mauvaise odeur persistante se dégage de son corps, et douches et parfums n'y changent rien.

Le fait relaté est médicalement impossible. Une dose excessive de bronzage artificiel produirait simplement des brûlures de la peau, comme des coups de soleil ordinaires. L'idée que les rayons ultraviolets puissent chauffer les organes internes provient d'une confusion avec les micro-ondes, qui réchauffent en effet de l'intérieur vers l'extérieur. On notera aussi l'invraisemblance d'une cuisson interne qui serait indolore.

L'émergence de cette légende s'explique par le changement d'attitude du grand public à l'égard des UVA dans les années 1980, changement consécutif aux découvertes scientifiques montrant que les UVA peuvent être aussi dangereux que les UVB. L'imaginaire collectif a exprimé cette peur nouvelle des UVA dans une histoire où les dégâts cutanés irréversibles, parfois même cancéreux, ont été symbolisés par la cuisson des organes internes, dans une figure de rhétorique chère aux légendes contemporaines : le comble.

On peut schématiser le récit de la manière suivante :

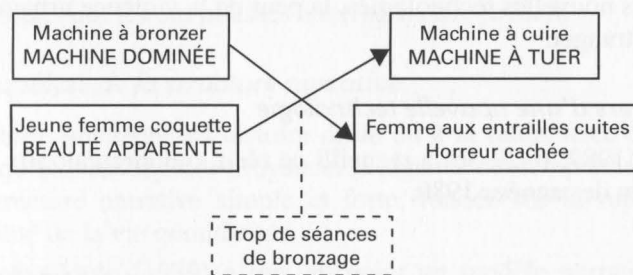


Schéma 5. La légende de la femme et de la machine à bronzer

Le schéma fait apparaître le double renversement : la jeune femme pleine de vie et de séduction est entraînée vers la mort, tandis qu'une machine à rendre belle devient une machine meurtrière. L'agent de renversement est l'exposition excessive aux rayons UVA.

La structure thématique de l'histoire est simple : derrière la beauté apparente, il y a l'horreur cachée. On peut retrouver ce motif dans de nombreuses légendes urbaines qui dévoilent la réalité dissimulée.

Un antécédent médiéval de cette structure thématique peut être trouvé dans un motif iconographique et littéraire de la fin du Moyen Âge : *Frau Welt* ou « Dame Monde », jolie jeune femme dont le dos est pourri et couvert d'ulcères. Ainsi, une statue du portail sud de la cathédrale de Worms (XIII^e siècle), en Allemagne, représente une belle dame, bien habillée, gracieuse et souriante, aux pieds de laquelle se tient un chevalier amoureux : si l'on regarde derrière la statue, on découvre que

le dos de la dame est rongé par les vers et n'évoque que pourriture. Cette allégorie a été étudiée par le psychiatre Lederer dans son ouvrage *Gynophobia ou la peur des femmes* (1970).

Sur le plan de la critique sociale, le récit met en garde contre les techniques nouvelles, particulièrement les appareils émettant des ondes. C'est le cas des rumeurs et des légendes sur les fours à micro-ondes, les lignes à haute tension, le téléphone cellulaire, etc.

La légende est une parabole morale où la jeune femme est punie pour sa coquetterie. On peut penser aux *Vanitas* des XVI^e et XVII^e siècles, ces tableaux qui représentent une jeune femme en train de se coiffer devant un miroir tandis que le diable ou la mort se tient derrière elle.

Sur le plan de l'analyse mythologique, il nous faut à nouveau évoquer le motif médiéval de la femme à la double apparence – belle et gracieuse devant, hideuse derrière –, la séductrice qui promet jeunesse et beauté mais n'apporte que mort et pourriture.

La « mauvaise odeur » mentionnée dans plusieurs variantes de la légende est à mettre en relation avec ce que Lederer appelle « le parfum de la pourriture », l'odeur de mort que dégage la femme selon les fantasmes misogynes. La mythologie grecque en fournit une illustration avec l'histoire des femmes de l'île de Lemnos, condamnées par Aphrodite à émettre une odeur repoussante. On ne peut comprendre cette évocation de la mauvaise odeur et cette équivalence entre les organes cuits et les organes pourris que si l'on se souvient du motif médiéval.

La référence aux travaux de Lévi-Strauss (1964 & 1968) apporte un éclairage supplémentaire. Pour lui, le Cru, le Cuit et le Pourri forment une structure triangulaire. Le Pourri et le Cuit symbolisent tous deux la Mort, par opposition au Cru, qui est la Vie. Mais tandis que le Pourri est une transformation naturelle du Cru, une Mort par la Nature (la signification symbolique du motif médiéval – mis à part son aspect misogyne – est que la Mort est à l'œuvre dans la Vie et dans le Monde), le Cuit est une transformation culturelle du Cru, par le feu, une Mort par la Culture. Cette parabole de la mort causée par la culture traduit donc bien le message fondamentalement anti-technologique de la légende de la femme cuite aux UVA.

• « La vieille dame et l'agresseur masqué »

L'histoire suivante a largement circulé en Grande-Bretagne et aux États-Unis dans les années 1970.

La vieille dame et l'agresseur masqué

C'est l'hiver. Une dame âgée, qui vit seule, est en train de tisonner le feu dans sa cheminée. On sonne. Elle va ouvrir et se trouve nez à nez avec un homme agressif, au visage masqué par un bas, qui tente d'entrer. La vieille dame se défend en donnant un coup de tisonnier incandescent sur la main de l'agresseur, qui s'enfuit en hurlant. Elle téléphone alors à la police et part se réfugier chez ses voisins, un couple charmant qui lui rend souvent service. Mais la jeune femme qui vient ouvrir à l'air tout affolée : elle annonce que son mari vient juste de rentrer avec une terrible brûlure à la main.

La structure narrative de l'histoire montre un double renversement.

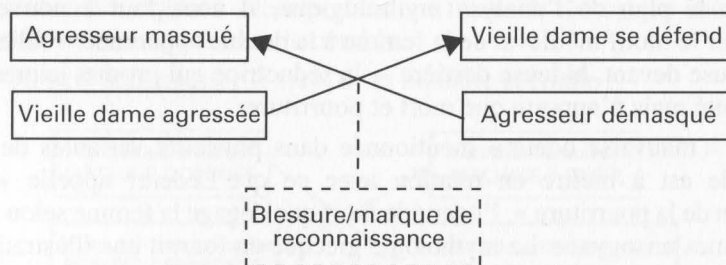


Schéma 6. La légende de la vieille dame et l'agresseur masqué

Cette légende enseigne tout d'abord que même les jeunes couples dans les pavillons peuvent être atteints par le virus de la violence. Il faut donc se méfier de tout le monde, y compris de ses voisins. En second lieu, la légende justifie les comportements d'autodéfense. Dans plusieurs légendes exploitant ce thème, les agresseurs subissent une mutilation de la main : comment ne pas voir là une réminiscence des châtiments autrefois infligés aux voleurs... Le coup de tisonnier évoque même la marque au fer rouge que subissaient les criminels. Klintberg (1982) explique la fréquence du thème de la vengeance dans les légendes urbaines par le fait que la justice moderne est réticente envers l'autodéfense et que nous restons inconsciemment fascinés par une justice archaïque, expéditive, fondée sur la loi du talion.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que si le gentil voisin de la légende possède une face cachée de criminel, la vieille dame révèle elle aussi des potentialités agressives. Nous serions donc tous des Docteur Jekyll et Mister Hyde. Le personnage du voisin agresseur trouve son antécédent du folklore traditionnel dans le loup des contes – par exemple le loup qui veut entrer dans la maison des petits cochons ou

des chevreaux – ou, mieux encore, dans la figure du loup-garou (cf. p. 127), qui cumule le motif de la métamorphose et celui de la violence. Simpson (1981, p. 203-207 ; voir aussi p. 120 les sorcières métamorphosées en chat), étudiant cette légende urbaine, a pertinemment remarqué que la reconnaissance de l'agresseur par sa blessure correspond très exactement au motif de « la double blessure » dans les histoires de loups-garous : on démasque l'homme qui se métamorphose en loup parce qu'il a une blessure au même endroit du corps que l'animal qui a été blessé.

• « Le terroriste compatissant »

Dans la première quinzaine de décembre 2002, l'histoire suivante était racontée à Montpellier.

Le terroriste compatissant

« C'est une histoire qui est arrivée à une patiente du kiné de ma grand-mère, raconte Émilie, 23 ans, infirmière. L'autre jour, sur la Comédie, cette dame voit un homme de type arabe laisser tomber par mégarde son portefeuille. Gentiment, elle le ramasse, rattrape son propriétaire et lui rend le portefeuille. Touché par ce geste, l'homme se confond en remerciements et lui glisse, avant de partir : "N'allez pas au Polygone le 15 décembre". Vaguement inquiète, la dame va au commissariat relater l'anecdote. Elle fait un portrait-robot de l'individu. Les flics l'identifient alors comme étant un extrémiste du réseau Al Qaida. »

La Gazette de Montpellier, n° 759, 13-19 décembre 2002, p. 5.

Au même moment, une histoire semblable circulait dans les grandes villes françaises (Strasbourg, Grenoble, Nancy, Marseille, Lyon, etc.) : la date annoncée était identique, seul changeait le nom du centre commercial, correspondant au lieu de commerce le plus connu de chaque ville.

En fait, cette légende avait déjà circulé fin septembre et début octobre 2001 aux États-Unis et en Europe, peu après les attentats terroristes du 11 septembre à New York (Campion-Vincent & Renard, 2002, p. 242-248). En décembre 2002, le contexte du moment explique le retour de la légende : la menace terroriste était encore fortement perçue (en raison des affaires réelles de découvertes d'armes et d'explosifs en France et en Allemagne), y compris par les autorités qui avaient annoncé un doublement du plan Vigipirate de surveillance des lieux publics (à partir du 15 décembre, d'où, vraisemblablement, le choix de

cette date par la rumeur), alors même que les fêtes de fin d'année allaient provoquer un afflux de personnes dans les centres commerciaux. L'anecdote paraissait donc vraisemblable.

À la mi-octobre 2001, cette histoire se racontait dans toute la région parisienne. Elle mettait en scène un Arabe perdant son portefeuille dans le métro. Les rédactions de journaux furent alertées, de même que le ministère de l'Intérieur. Mais il n'y eut en réalité ni témoignage déposé à la police, ni attentat annoncé – et toujours repoussé au lendemain... Que cette histoire ait circulé à Paris et à propos d'une menace sur le métro s'explique aisément : la récente attaque terroriste à New York avait conduit les autorités françaises à réactiver le plan Vigipirate et, dans la mémoire collective des Parisiens, le souvenir du sanglant attentat dans le RER en 1995 est revenu à la surface.

Mais, suivant un mécanisme classique, les Parisiens avaient tout simplement emprunté et adapté une histoire qui circulait depuis deux semaines à Londres, en particulier par *e-mail*, et que l'on trouvait aussi sous diverses variantes aux États-Unis.

Il faut savoir que des histoires parfaitement semblables de terroristes compatissants étaient déjà racontées à Londres et dans plusieurs autres villes d'Angleterre dans les années 1980-1990, mais elles concernaient un homme « à l'accent irlandais » et étaient contemporaines des vagues d'attentats perpétrés par des extrémistes irlandais.

La structure narrative de la légende peut être représentée ainsi :

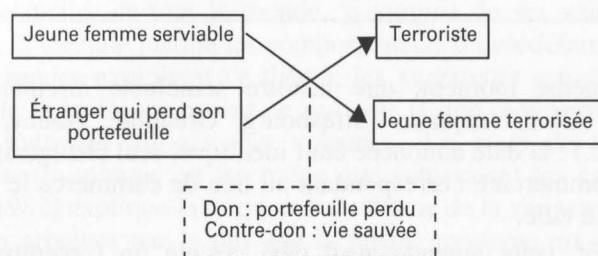


Schéma 7. La légende du terroriste compatissant

Les histoires du type « Terroriste compatissant » exploitent un thème classique des récits de guerre, vrais ou faux : le motif de « l'ennemi amical ». Dans son ouvrage consacré à des anecdotes ayant circulé pendant la Seconde Guerre mondiale, la psychanalyste Bonaparte (1946) donne l'exemple suivant qui se situe à Paris en décembre 1940, quelques mois après la défaite française :

« Une infirmière a soigné un officier allemand. Reconnaisant, il veut bien lui faire un cadeau ; elle refuse. Comme cadeau il lui donne alors le conseil, en cas de départ des troupes allemandes de Paris, de mettre à l'abri tous ceux auxquels elle tient, parce que les Allemands ont reçu des ordres formels de procéder au massacre de tous les Français. »

Ibid., p. 76-77.

Comme l'interprète la psychanalyste, ces récits ont pour objectif d'exorciser l'angoisse des vaincus devant l'agression ennemie : on affirme, d'une part, que les ennemis sont terribles et redoutables (les massacres réels ou annoncés) et, de l'autre, que certains d'entre eux peuvent être amicaux et assurer ainsi notre survie. Les légendes actuelles de terroristes compatissants remplissent exactement la même fonction psychologique. Dans plusieurs versions de la légende, l'hésitation du terroriste à avertir la jeune femme traduit cette double attitude d'insensibilité et de compassion prêtée à l'ennemi.

Le motif de l'argent (portefeuille perdu) se comprend mieux à la lumière de quelques autres récits collectés et analysés par Bonaparte. Dans son chapitre « Le mythe de l'argent deviné », plusieurs histoires se résument en un même scénario : une Bohémienne devine avec exactitude la somme contenue dans un portefeuille puis annonce la mort prochaine de Hitler. Le propriétaire du portefeuille déclare qu'il donnera volontiers cet argent à la Bohémienne si sa prédiction se réalise. Pour Bonaparte, l'offrande monétaire en échange de la réalisation d'un vœu apparaît comme un comportement superstitieux archaïque. De même, dans les légendes de terroristes compatissants, l'argent est d'une manière ou d'une autre échangé contre une information vitale.

Si l'on remonte plus loin encore, on peut voir dans les légendes de terroristes compatissants des formes modernes de motifs folkloriques anciens, parfois même de nature fantastique. Les récits modernes exploitent en effet le motif de « La récompense protégeant d'un désastre » (motif Q150 in Thompson, 1989). Très fréquemment, il s'agit d'une récompense importante (la vie ou la fortune) en échange d'un petit service (don de quelque nourriture, prêt, réparation d'un outil, délivrance d'un piège, etc.). La disproportion est grande entre, d'une part, le portefeuille rendu ou la petite somme d'argent donnée et, de l'autre, l'avertissement qui permet de sauver sa propre vie et celle de ses proches. Le *Motif-Index* de Thompson nous apprend également que, dans nombre de ces récits, le petit service est rendu par un mortel à un être fantastique (dieu, diable, fée, lutin) qui le récompense largement en retour, du fait de ses pouvoirs surnaturels. Or les terroristes,

bien qu'existant réellement, occupent dans l'imaginaire collectif, surtout s'ils sont étrangers, la place traditionnellement tenue par les démons, créatures malfaisantes venues de l'au-delà.

Le fait que dans les légendes de terroristes compatissants ou d'ennemis amicaux la personne récompensée soit le plus souvent une femme n'est pas indifférent : dans beaucoup de traditions culturelles, la femme est « naturellement » protectrice, elle est en contact avec les forces surnaturelles et remplit un rôle d'intercesseur entre les êtres humains et les êtres de l'au-delà.

• Conclusion

Ainsi, nous croyons aux rumeurs et aux légendes contemporaines pour quatre raisons fondamentales :

– *La rumeur ou la légende révèle une information ou une situation surprenante.* Souvent, il s'agit d'un avertissement concernant un danger.

– *La rumeur ou la légende évoque indirectement un problème social réel et actuel.* Les rumeurs qui circuleront le mieux sont celles qui évoquent simultanément plusieurs problèmes sociaux.

– *La rumeur délivre un message moral,* permettant de distinguer les bons et les méchants. Elle met en scène une justice immanente.

– *La rumeur ou la légende réactive des motifs folkloriques anciens.* Elle apparaît comme la forme moderne des récits légendaires d'autrefois. Les légendes modernes obtiendront d'autant plus de succès que, comme les contes et légendes du passé, elles auront une structure narrative simple et une charge symbolique forte.

Chapitre VI

Imaginaire et conceptions du monde

« Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », s'interrogeait Castoriadis (1999a, p. 482). Sans pouvoir répondre plus explicitement, il affirmait que la société n'existe qu'en s'instituant et en étant institué, c'est-à-dire en se procurant un « sens ». L'histoire n'est pas ordonnée par la rationalité, même si elle est concevable par les finalités qui la dirigent ; elle n'est donc pas « réelle » mais construite à partir de sens imaginaires. Les conceptions du monde que représentent les mythes, la religion et la science donnent du « quelque chose » plutôt que du « rien », apportent un sens à la *dérive* sociale.

Les mythes dans l'histoire et la politique

Le vaste ensemble des recherches sur l'imaginaire en général et de celles sur les mythes en particulier se trouve confronté en tout premier lieu à un délicat problème de corpus. Quand bien même on s'en tiendrait à la civilisation occidentale, l'immense réservoir de mythes disponibles a de quoi décourager et désorienter d'emblée le chercheur le plus enthousiaste. Aussi, pour circonscrire ce champ et sans perdre de vue que la pensée mythique « ne distingue pas » (Lévy-Bruhl, 1910, p. 103), n'est-il pas complètement inutile de s'interroger sur les domaines qui sont ceux du mythe. De quoi et sur quoi le mythe parle-t-il ou quels sont les grands thèmes sur lesquels s'articule la pensée mythique ?

Outre celui des origines de l'Homme, de ses relations avec l'Invisible, de ses peurs et de son Destin, ce sont trois domaines – que les hypothèses de Lévi-Strauss concernant le passage de la nature à la

culture permettent de fonder théoriquement et sur lesquels on s'entend le plus souvent – qui semblent particulièrement réfractaires à toute tentative de rationalisation et de sécularisation : la sexualité, l'alimentation et l'origine des peuples ou la fondation des nations.

Ce dernier domaine, qui constitue l'objet de nos réflexions, se distingue des deux précédents en ce qu'il apparaît beaucoup moins stable. Alors que les deux ensembles mythiques de la sexualité et de l'alimentation n'autorisent guère, pour ce qui concerne en tout cas le monde occidental, d'additions à cette « cartographie psychologique et symbolique qui permet à une civilisation de se situer » (Steiner, 1986, p. 152), celui-ci, parce qu'il ne concerne pas une civilisation tout entière mais un groupe plus restreint, est plus complexe et, par la force des choses, plus lié aux circonstances socio-historiques.

Ainsi constatera-t-on d'emblée qu'un bouleversement culturel de grande ampleur, comme celui qu'occasionne la propagation du christianisme, n'est pas de nature à assurer la stabilité de l'ensemble en question. La doctrine chrétienne substitue en effet *aux* mythes d'origine propres à chaque grande « ethnie » européenne de l'Antiquité – qui, en la circonstance, coïncident le plus souvent avec *les* mythes cosmogoniques les identifiant – *un* mythe d'origine valable pour toutes les sociétés existantes. À mesure que la foi chrétienne se propage, ce que l'anthropologie du XVIII^e siècle appellera le monogénisme biblique, et remplace dans l'esprit des croyants le polygénisme païen, *les* mythes d'origine hellénique, italique, celtique, germanique ou balto-slave font place *au* mythe des origines adamiques propre à toute la chrétienté. Ce sont aussi, par conséquent, tous les mythes s'inscrivant dans la perspective de cette reconsidération générale qui sont transformés et remplacés par d'autres comme ceux qui président à la fondation des cités de l'Antiquité : pour Rome, les figures mythiques de Romulus et de Numa perdent de leur efficace et sont remplacées par une figure emblématique de la nouvelle religion, puisque Rome devient la ville de Pierre et siège de la chrétienté.

Outre la reconsidération engagée par le christianisme, d'autres facteurs concourent à l'instabilité des mythes des origines. Quand bien même on ne considérerait que l'Antiquité polygéniste, on s'accordera à penser, au vu des conquêtes et des migrations qui bouleversent les groupements antérieurs et mélangent les populations, que les mythes d'origine attachés à une population donnée ne peuvent manifester une permanence autre que relative. Alors qu'une communauté ethnique et linguistique – ou une partie d'elle-même – se désagrège ou s'agrége à

une autre communauté, ses mythes d'origine disparaissent, sont recouverts ou, dans le meilleur des cas, se superposent à d'autres dans les ensembles nouvellement créés. De cela, la Gaule romaine constitue un exemple bien connu puisque les Gaulois, après la conquête de César, empruntent aux Romains leurs dieux et leurs mythes qu'ils substituent ou juxtaposent, selon les auteurs, aux mythes celtiques correspondants.

Ce qui est vrai pour l'Antiquité païenne l'est aussi *a fortiori* pour les temps médiévaux. Les cités, royaumes et empires qui naissent à la suite des invasions germaniques des siècles précédents, produisent leurs propres mythes d'origine, recouvrant ou intégrant ceux des anciens possesseurs du sol et mêlant à l'occasion particularité païenne et universalité chrétienne. L'exemple de la Gaule est, de nouveau, particulièrement parlant. Alors que l'on peut supposer, entre les V^e et X^e siècles, un assez large mélange des populations autochtones celtes et des envahisseurs germaniques, ce sont, au Moyen Âge, les origines franques et les origines chrétiennes qui sont données comme fondatrices du royaume de France.

Outre les migrations et les invasions qui, dans l'Antiquité ou dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, ont modifié ou brouillé la répartition ethnique initiale, c'est aussi, mais à une époque plus récente, l'image qu'un peuple veut donner de lui qui est responsable de l'instabilité et de la prolifération subséquente des mythes d'origine. En effet, sous la pression des circonstances, pour répondre à un besoin ou à une ambition, un pays est parfois amené à se constituer une généalogie imaginaire ou à réhabiliter des origines naguère occultées. Tous les pays européens ont plus ou moins sacrifié à l'un ou à l'autre. La France, pour sa part, n'a pas manqué de sacrifier aux deux puisque, à une généalogie imaginaire troyenne qui fait son apparition dès le Moyen Âge et qui trouvera son expression littéraire la plus connue à la Renaissance avec *La Franciade* de Ronsard, fait pendant à partir du XVI^e siècle la réhabilitation des origines gauloises.

Sans doute l'instabilité des mythes d'origine pourrait-elle fournir quelques arguments permettant de conclure à une certaine contingence, mais la prolifération que suscite cette instabilité est aussi la preuve d'un fabuleux dynamisme et, par là, de la nécessité du mode de pensée mythique : toute fondation de cité, de royaume ou d'empire, appelle un fondement mythique. De cela, plutôt que tout aperçu théorique, c'est encore l'observation des sociétés modernes qui en apportera une confirmation aussi éclatante que paradoxale.

De prime abord, cependant, la modernité est hostile. Plus que les deux autres ensembles mythiques définis comme ceux de l'alimentation

et de la sexualité, celui des mythes d'origine et de fondation semble être menacé par la vaste entreprise de rationalisation, de sécularisation et d'individualisation à l'œuvre à l'époque des Lumières. Si l'on peut encore, sans trop de difficultés, s'accorder à penser que tout n'est jamais entièrement rationalisable et sécularisable et que l'origine des peuples et la fondation des nations, pas plus que l'alimentation et la sexualité, ne peuvent jamais être totalement débarrassées de leurs fondements mythiques et symboliques, l'individualisme qui fonde plus encore la modernité occidentale et dont, par commodité, on peut fixer le moment essentiel au XVIII^e siècle, présente une tout autre difficulté. Le passage d'une société holiste, où importent plus les relations qu'entretennent les individus entre eux que les individus en eux-mêmes, où « la valeur se trouve dans la société comme un tout », à une société individualiste, où « l'individu est la valeur suprême » (Dumont, 1983, p. 35), n'engage pas à considérer qu'une prégnance mythique puisse se maintenir. Parce qu'ils concernent une communauté dans son ensemble, ne s'adressent pas à des individus et ne règlent pas des actions individuelles, les mythes d'origine et de fondation ne semblent pas devoir s'accommoder d'une idéologie qui fonde le lien social sur l'individu pris comme valeur, qui substitue à la *Gemeinschaft* la *Gesellschaft* (pour reprendre les catégories de Tönnies) et, par suite, à la « nation », entendue dans le sens médiéval du terme comme ensemble organique, la nation, comprise dans un sens moderne comme agrégat d'individus égaux entre eux.

Pourtant, dans l'acte de fondation des formes nationales modernes, qui s'articulent autour de l'individu et du territoire, la dimension mythique reste importante. À cela on peut avancer deux explications.

La première pourrait être résumée ainsi : bien des nations européennes gardent, dans leurs structures sociales et idéologiques, des éléments holistes qui coexistent avec des éléments plus modernes ; dès lors, puisque les structures sociales et idéologiques sur lesquelles repose une culture mythique demeurent, il va de soi que le mythe lui-même, en tant qu'instrument de cohésion sociale et idéologique, est à même de se maintenir également. Deux pays sont à cet égard particulièrement illustratifs.

L'Allemagne n'est pas passée, constate Dumont (1991, p. 38-39), de la souveraineté universelle, qui confond l'Église et l'Empire, à la souveraineté territoriale, condition et soubassement de l'idée moderne de nation, comme ont pu le faire l'Angleterre et la France. Par conséquent, elle a pu conserver au mode de pensée mythique une certaine prégnance.

Similairement, et peut-être encore plus nettement, des pans entiers d'une configuration holiste restent dans la Russie du XIX^e siècle.

« Le peuple russe [s'estime] porteur de valeurs supérieures qui l'investissent d'un rôle éminent, plus ou moins messianique. En particulier la commune rurale, l'obchtchina s'oppose à l'individualisme capitaliste. »

Ibid., p. 27.

Le maintien, tard dans le XIX^e siècle et au début du XX^e, de vieilles structures holistes en Allemagne et en Russie tsariste permet de mieux comprendre la naissance dans ces deux pays d'idéologies comme le nazisme et le stalinisme et d'y découvrir, intégrés, bien des structures et des éléments mythiques, ainsi que Sironneau en a fait la démonstration dans sa thèse d'État (1982). Ce maintien du principe holiste et de la pensée mythique, pour être moins manifeste dans des pays comme l'Angleterre et la France où les Lumières et l'individualisme se sont développés, n'est toutefois pas absent. On peut rappeler que l'Angleterre :

« [...] a su allier à l'individualisme [...] beaucoup de traditions (pas de constitution écrite, les principes souvent remplacés par le précédent : jurisprudence, royauté, religion). »

Ibid., p. 268.

Et on ne manquera pas de remarquer aussi – ce qui a été moins signalé – que, dans la France du XIX^e siècle, malgré la forte pénétration de l'idéologie individualiste et l'institution de la Nation fondée sur l'adhésion volontaire de tous les individus qui s'en réclament, les mythes d'origines gauloise et franque ont continué de montrer toute leur efficace en identifiant – comme l'avait esquissé Boulainvilliers, dès 1732, dans son *Essai sur la noblesse* – l'aristocratie aux descendants des Francs et le peuple à ceux des Gaulois.

La seconde explication qui permet de conclure que l'origine et la fondation d'une nation, fût-elle moderne, relèvent du mythe peut être formulée comme suit : si des éléments holistes et, partant, des structures mythiques continuent de peser sur les Nations modernes, celles-ci, quand bien même elles s'organisent autour de l'idée de l'individu et des valeurs individualistes, ne peuvent, malgré tout, se passer d'un lien social qui autorise et fonde la vie collective. Le geste premier de fondation, même s'il organise une société individualiste, reste un geste holiste qui trouve dans le mythe son vecteur essentiel.

Si, par suite, l'ensemble constitué par les mythes d'origine et de fondation nationale marque à nouveau sa différence par rapport à d'autres ensembles, c'est parce que, plus qu'eux, il s'avère particulièrement

propre à intégrer ces discours modernes, produits de la rationalisation, de la sécularisation et de l'individualisme, que sont l'histoire et l'idéologie. Plutôt que de penser avec Lévi-Strauss que « rien ne ressemble plus à la pensée mythique que les idéologies politiques » (1958, p. 239) ou que « ce que les mythes font pour les sociétés sans écritures, c'est le rôle que notre civilisation prête à l'histoire » (1980) et de prôner une équivalence de fonction, résultat d'une rupture, il convient d'estimer, avec Sironneau, que « les historiens sont les mythologues des nations modernes » (1995, p. 43), et de voir dans l'histoire et l'idéologie les habits modernes dont se pare le mythe (respectivement pour faire le récit des origines – et parfois du destin – de la *Gemeinschaft* qui est censée être à l'origine de la nation et pour livrer les formes sur lesquelles reposera la *Gesellschaft*).

Cette perspective apporte une justification épistémologique aux études sur l'imaginaire politique. Celles-ci se déploient dans quatre domaines, qui interfèrent entre eux :

- les catégories de l'imaginaire politique : qu'il s'agisse d'ouvrages généraux comme ceux de Reszler (1981) et de Girardet (1986), qui déclinent les mythes politiques forts comme ceux du Progrès ou au contraire du Déclin, de l'Homme providentiel, de l'Homme nouveau, de la Révolution, de la Nation ; ou bien qu'il s'agisse d'ouvrages traitant de mythes particuliers tels que celui du peuple (Pessin, 1992), de la race (Monneyron, 2004) ou du complot (Campion-Vincent, 2005) ;
- les mythes fondateurs des nations : par exemple Marienstras (1976) pour les États-Unis ou Boia (2001) pour la Roumanie ;
- les héroïisations historico-légendaires : ainsi Billard et Guibbert (1976), Windisch et Cornu (1988), Amalvi (2001) ;
- enfin l'imaginaire des idéologies politiques : songeons aux ouvrages de Sironneau (1978 ; 1993) sur le national-socialisme, de Pessin (1982) sur l'anarchisme et de Boia (2000 et 2002) sur le communisme et la démocratie.

Au regard des remarques qui précèdent, on peut admettre en effet que les mythes de fondation des nations modernes trouvent bien souvent un réceptacle adéquat dans les textes constitutionnels – expression positive du lien social – ainsi que dans les institutions politiques que ceux-ci inaugurent. Ces dernières, trop sous-estimées par les penseurs contemporains, jouent un rôle comparable à celui du sacré dans les monarchies anciennes. Semblables en cela à la plupart des mythes modernes qui n'adoptent pas généralement une forme récitative, ces textes et ces institutions politiques prennent une forme

abstraite, plus ascétique, plus conceptuelle aussi, tout en ne cessant pas nécessairement de réunir les diverses caractéristiques, répertoriées par Sellier (1984), qui définissent le mythe ethno-religieux. Toutefois, si le fait constitutionnel est l'emblème de la nation moderne, il est divers et voit le jour à des époques différentes. Pour certains pays, il n'accompagne leur naissance ou leur stabilisation en tant que nation que très récemment. Et, par conséquent, on peut penser qu'il détermine alors des types de nation différents. Même s'il faut considérer qu'il n'existe qu'une seule idée de la nation fondée sur la souveraineté de l'individu et la souveraineté du territoire, qui est essentiellement anglaise et française, il faut admettre qu'elle peut s'accomplir imparfaitement et se décliner de différentes façons en intégrant des éléments holistes, ce qui autorise Weber à parler de « nation inachevée » à propos de la Suisse. Cette correspondance pourrait aussi bien s'appliquer à l'Allemagne et à l'Italie.

Comme l'idée de nation s'est imposée « à l'Europe occidentale, mais a quelque peine à s'implanter ailleurs dans le monde, sauf dans les Amériques » (Mendras, 1997, p. 401), il convient de s'attarder exclusivement sur ces deux parties du monde et de mettre en valeur, au-delà des constitutions, l'efficace sociale de ces mythes, principalement pour ce qui concerne les pays du Vieux Continent, dans leur réaction à la construction européenne. À une époque où le cadre national semble dépassé, il s'avère important de chercher à repérer les mythes qui sont à l'origine de nouveaux ensembles politiques naissants comme la Communauté européenne (aujourd'hui Union européenne), et à mettre en évidence les formes institutionnelles et les réflexes politiques que ceux-ci déterminent.

Sorel et les mythes de l'histoire

Sorel est un ingénieur, théoricien du syndicalisme révolutionnaire, fidèle aux idées de Marx qui le mettent à l'écart des dirigeants réformistes du socialisme européen et de la sociologie française en train de pénétrer l'Université, sous la houlette de Durkheim et de Worms. Lecteur de Bergson, il considère que les rythmes de la vie affective sont la source de la conscience créatrice et de l'élan vital ; la société obéit, selon lui, à des flux énergétiques qui rendent compte des forces *latentes* ou *apparentes*, responsables d'une « cinématique sociale » (Portis, 1982, p. 34).

Il se démarque de Durkheim parce qu'il doute de sa conception organique des faits sociaux et d'une prétendue « normalité » dont ceux-ci seraient finalement la concrétisation. Les analogies, employées par ce dernier, sont prisonnières d'un

imaginaire scientifique propre au XIX^e siècle, celui de la biologie, de l'hygiène et de la pathologie qui a fait la fortune de l'École Positiviste. Comme Pareto, un autre ingénieur de carrière, il préfère des métaphores tirées de la météorologie (tempête, catastrophe ou climat) et de la physique avec les termes d'accélération, de friction, de force, de « noyau central » et bien sûr de masse. Tous ces mots lui paraissent très adéquats pour cerner la fluidité et la dynamique des ensembles humains, comparables à des champs magnétiques agités par l'attraction et la répulsion de leurs particules.

Sorel mérite notre attention pour deux raisons principales. Il pose les prémices d'une lecture des formations mythologiques à laquelle ne manque que la vertu du comparatisme de l'anthropologie contemporaine pour aboutir à un cadre d'analyse plus étayé, presque structural avant la lettre. La seconde raison, assez « contradictoire » avec cette approche, tient dans un audacieux pari politique qui le mettra dans les faveurs de tous les ennemis de la démocratie parlementaire : il affirme, en effet, que la violence fondatrice d'origine mythique, possède une *historicité*, et qu'elle est de nouveau en phase avec la transformation de nos sociétés. Elle produit sa propre légitimité et elle est capable de renverser, par la puissance qu'elle libère, le consensus idéologique et moral sur lequel repose l'ordre bourgeois. Dans l'introduction de ses *Réflexions sur la violence*, il expose une vision du mythe dans la perspective d'une révolution prolétarienne :

« Les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux, se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposais de nommer mythes ces constructions » (1946, p. 32).

Et, il ajoute :

« Il ne faut pas chercher à analyser de tels systèmes d'images, comme on décompose une chose en ses éléments [...] il faut les prendre en bloc comme des forces historiques, [...] et il faut surtout se garder de comparer les faits accomplis avec les représentations qui avaient été acceptées avant l'action » (*ibid.*, p. 33).

En présentant les mythes comme des « moyens d'agir sur le présent », Sorel juge inutile de discuter la manière de les appliquer matériellement sur le cours de l'histoire. Avec une intuition épistémologique qui ne rencontre pas encore la rigueur des travaux de l'ethnologie, il devine que « c'est l'ensemble du mythe qui importe seul ; ses parties n'offrent d'intérêt que par le relief qu'il donne à l'idée contenue dans la construction » (*ibid.*, p. 180). Ainsi, la grève générale prônée par les syndicalistes comme la révolution communiste sont, d'après lui, des mythes. Il leur concède à ce titre l'immense avantage de se soustraire à toute réfutation intellectualiste, et d'occuper la même « région de la conscience profonde » que les certitudes religieuses.

Son analyse privilégie le caractère héroïque du mythe pour mieux le distinguer de l'idéologie, voire de l'utopie à laquelle il n'accorde aucune réelle efficacité de rupture complète avec la domination de classe, d'autant qu'il range dans cette catégorie l'économie libérale et les « chimères » constitutionnelles des démocrates modernes.

Pour comprendre l'intériorisation dans la conscience collective des figures mythiques, et saisir leur potentialité dans les grands bouleversements sociaux, Sorel fait

appel au cardinal et théologien britannique John Henry Newman, et à son ouvrage *Grammaire de l'Assentiment* (1870). Il lui sait gré d'avoir montré que ce n'est pas l'imagination, en tant que telle, qui entraîne l'action, mais l'espérance, la crainte, les désirs, les impulsions quelquefois égoïstes. Le rôle de l'imagination n'intervient ensuite que pour les doter d'une force motrice, d'un mouvement, et elle y parvient parce qu'elle nous désigne des objets assez puissants pour stimuler toute mobilisation (*ibid.*, p. 45). Elle éveille au fond de l'âme un sentiment du sublime qui oblitère le raisonnement, et instaure un « état d'esprit épique » indispensable à de hautes ambitions.

La thèse de Sorel n'a rien perdu de son actualité. En 1968, Norman Mailer avait répondu par un roman à la question : pourquoi sommes-nous au Vietnam ? Trente-cinq ans plus tard, à une identique interrogation concernant l'intervention américaine en Irak, une seule phrase lui suffira : « Notre mythologie réclamait cette guerre » (Frachon & Vernet, 2004, p. 33).

Religion et imaginaire

Pour Bastide, la religion peut être définie, d'un point de vue anthropologique, comme l'activité de l'homme créant et manipulant des symboles du sacré (1970, p. 65-69). Dans toute société, comme l'a bien montré Durkheim (1912), des représentations (croyances), des récits (mythes), des comportements, des objets, des temps et des lieux (rites) sont extraits du monde profane pour être promus au rang de choses transcendantes, surnaturelles, c'est-à-dire sacrées. Cette définition permet de rendre compte non seulement de toute religion constituée, y compris les religions sans dieu comme le bouddhisme, mais également du « religieux hors religion », comme les religiosités séculières. La religion est donc un type particulier d'activité symbolique, celle-ci consistant de manière générale à ajouter du sens à des éléments déjà signifiants. Le sens ajouté correspond ici à une transcendance. D'un point de vue sociologique, comme le souligne Willaime (1995), la religion est à la fois une *activité sociale de communication symbolique* régulière, par les rites et les croyances, et la fondation, puis la transmission, d'un *pouvoir charismatique*, c'est-à-dire d'une autorité socialement légitimée pour manifester le sacré.

Religion et imaginaire ayant en commun une caractéristique fondamentale – l'activité symbolique –, ces deux domaines ont été rapprochés, voire assimilés l'un à l'autre. Il n'est donc pas étonnant que l'attitude négative de la philosophie rationaliste envers l'imaginaire se soit aussi exprimée vis-à-vis de la religion : de Voltaire à Freud en passant par Marx, la religion a été définie comme une absurdité, une

conséquence de l'ignorance, un « opium du peuple » (Marx), une illusion. Cette conception de la religion comme « superstructure », à fonction conservatrice, a été battue en brèche tout d'abord par le travail fondateur de Weber sur le rôle du calvinisme dans l'émergence de l'économie capitaliste (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1904-1905), puis dans les années 1960-1970 par les études sur les mouvements millénaristes, passés et récents.

Du vaste champ des imaginaires religieux, on retiendra quatre domaines : l'imaginaire religieux en liaison avec l'imaginaire social, l'imaginaire de la religion populaire, les croyances parareligieuses, les religiosités séculières.

Imaginaire religieux et imaginaire social

Laplantine (1974) a montré que, dans des situations de crises, l'imaginaire collectif puisait dans la matrice de l'imaginaire religieux pour s'exprimer de trois manières possibles : le messianisme, la possession et l'utopie. Ces trois manifestations présentent des traits communs :

- elles instaurent une *rupture* par rapport au présent et à la quotidienneté ;
- elles *contestent* la société dominante, jugée au mieux insatisfaisante, au pire malfaisante ;
- elles proclament une *Vérité* dogmatique, sacrée, avec une attitude souvent intolérante et fanatique ;
- elles expriment une *haine farouche de l'Histoire* ;
- enfin, elles manipulent un *matériel symbolique* tiré de la culture ambiante.

Mais au-delà de ces invariants, les trois voix de l'imaginaire suivent des logiques tout à fait différentes.

Le *messianisme*, ou millénarisme, est la croyance en la venue d'un sauveur qui, après une période de feu et de sang, établira un Royaume de paix et de bonheur. Selon Cohn (1962), le millénarisme est l'attente d'un salut collectif (mais restreint à un groupe de personnes), terrestre (le bonheur est promis pour ici-bas et non dans un au-delà *post-mortem*), imminent (les croyants vivront ces événements), total (la société sera entièrement transformée) et surnaturel (interventions divines et miraculeuses). Le messianisme mobilise des groupes opprimés (minorités religieuses, classes sociales exploitées, peuples colonisés) dans des actions collectives, souvent violentes. Bloch (1964) a ainsi étudié, à la suite d'Engels, le mouvement millénariste allemand de Thomas Münzer au XVI^e siècle. Le messianisme est

emblématique de ce que Desroche (1973) appelle une « sociologie de l'espérance ».

La *possession*, qui touche aussi prioritairement les groupes défavorisés, correspond en revanche à un comportement individuel, même si les rites sont collectifs, et à l'accomplissement immédiat du désir de changement dans le paroxysme de la transe. Le refus de la situation sociale s'exprime non par un changement social mais par un changement d'état de conscience, où l'homme rejoint le hors-temps et le hors-espace des mythes, devenant animal totémique ou divinité.

Quant à l'*utopie*, forme rationnelle de l'imaginaire, elle n'est ni attente ni accomplissement mais sublimation du désir de changement dans la construction littéraire d'une société idéale. À la différence du messianisme et de la possession, l'utopie est l'œuvre de classes aristocratiques ou bourgeoises, d'intellectuels contestataires conseillers des princes, proches du pouvoir mais sans pouvoir (Platon, More, Campanella). Servier (1991) a décrit les symboles récurrents de l'imaginaire utopique : l'espace clos (île, cité aux enceintes concentriques), la frugalité du mode de vie, le primat du collectif sur l'individuel, les gouvernants anonymes et justes, le travail réduit, l'absence de monnaie, l'isolationnisme, le refus de l'Histoire, la valorisation des images maternelles. À l'inverse, l'imaginaire du millénarisme s'organise autour du futur, de l'expansionnisme, ou de chefs charismatiques.

L'utopie et le millénarisme sont parfois influencés par deux autres formes mythiques de sociétés idéales : l'*Âge d'or*, proche du paradis perdu, lié à la nostalgie des origines, et le *Pays de Cocagne*, lieu fantasmatique où tous les désirs sont satisfaits sans effort (Eliade, 1971 ; Cioranescu, 1971, p. 86-123).

Un domaine particulièrement intéressant de l'activité de l'imaginaire religieux est le *synchrétisme*. Sans doute n'existe-t-il pas une seule religion qui ne soit composite et hétérogène, au sens d'origine multiple : le christianisme européen a récupéré des lieux et des dieux celtes (Saintyves, 1907), l'islam a assimilé des éléments du paganisme pré-islamique et le catholicisme sud-américain a superposé des saints et des divinités africaines (Bastide, 1960).

L'imaginaire de la religion populaire

La religion populaire correspond à un imaginaire de contestation, ou du moins de distinction, vis-à-vis de la religion savante et de la culture dominante. Le motif légendaire des « Vierges têtues » nous semble emblématique de ce fait. De nombreuses légendes chrétiennes racontent

des histoires de découverte de statues de Sainte Vierge qui, « à trois reprises chaque fois, regagnent nuitamment le lieu même où fut découverte leur image, alors que l'institution d'Église alertée les avait établies avec honneur dans l'église paroissiale proche » (Dupront, 1987, p. 381). Dans des variantes du motif, les bœufs qui tirent le char portant la statue refusent d'avancer ; ailleurs, ce sont des reliques de saint que l'on ne peut déplacer ou qui reviennent constamment sur le lieu de leur choix. L'obstination des objets sacrés à affirmer leur préférence s'exerce contre l'institution religieuse. Dupront a montré cette constante pression de la religion populaire pour imposer ses cultes à l'Église : les canonisations populaires au Moyen Âge, les « inventions » miraculeuses (découverte de reliques ou de statues) puis les apparitions mariales dans les siècles modernes. Ce n'est pas un hasard si les légendes de Vierges têtues ont connu leur floraison du ^{xv}^e au ^{xix}^e siècle : la résistance est corrélative de la distinction croissante entre culture savante et culture populaire, religion savante et religion populaire, distinction amenée par l'émergence du rationalisme, religieux puis laïc.

Les moments historiques où le merveilleux fleurit plus intensément sont toujours des périodes de profonds bouleversements, de remise en cause de la culture dominante : par exemple la Renaissance, avec ses prodiges et ses monstres, ou plus récemment la chute du communisme dans les pays de l'Est, qui s'est accompagnée d'apparitions religieuses (Medjugorje en Yougoslavie). La contre-révolution en France s'est largement appuyée sur le miraculeux, en particulier sous la Restauration (Guillet, 1994). Les minorités religieuses persécutées, tels les anabaptistes du ^{xvi}^e siècle, les camisards protestants ou les convulsionnaires jansénistes du ^{xviii}^e siècle, les mouvements messianiques des peuples colonisés au ^{xix}^e siècle, ont développé des phénomènes mystiques miraculeux comme arme idéologique de contestation.

Les croyances parareligieuses

Nous avons proposé ailleurs de distinguer, parmi les croyances hétérodoxes, les croyances *péireligieuses*, les croyances *parareligieuses* et les croyances *parascientifiques* (Renard, 1998, p. 31-52). Ces dernières (parapsychologie, ovni, monstre du Loch Ness) participent de l'imaginaire scientifique ; en revanche, les deux autres types de croyances relèvent de l'imaginaire religieux.

Les croyances *péireligieuses* sont des croyances religieuses appartenant à la religion dominante mais qui ont été marginalisées. Elles ne

sont pas l'objet de dogmes et correspondent à un merveilleux religieux auquel les élites savantes et cléricales ne croient plus ou peu : le Diable, les anges, les démons, les miracles... On trouve ces croyances chez des personnes ayant une forte intégration religieuse. L'inverse n'est pas vrai, c'est-à-dire qu'une forte intégration religieuse n'implique pas nécessairement l'adhésion à des croyances péireligieuses, principalement chez les plus jeunes, les plus modernistes et les plus favorisés socialement. De manière générale, une forte intégration religieuse semble freiner l'adhésion aux autres formes de croyances hétérodoxes, parareligieuses et parascientifiques (Emmons & Sobal, 1981, p. 301-312). Parmi les croyances para-archéologiques, seules celles qui se réfèrent à la Bible sont l'objet d'adhésion chez les croyants religieux : traces du déluge, recherche de l'Arche de Noé ou localisation du Paradis terrestre. Cette tendance est naturellement la plus forte chez les fondamentalistes qui considèrent que la Bible est littéralement vraie. En revanche, les croyances para-archéologiques non bibliques telles que la théorie des Anciens Astronautes (la venue d'extraterrestres sur terre dans un lointain passé), la malédiction de Toutankhamon, l'Atlantide, seront rejetées par les croyants religieux. D'anciennes croyances religieuses (sorcellerie, démons) ont été « recyclées » dans la littérature fantastique (Renard, 1986 ; « Religion et imaginaire », 2001-2002).

Les croyances *parareligieuses*, comme l'astrologie, la réincarnation (en Occident), les croyances du *New Age*, sont l'objet d'une adhésion plus forte chez les individus moyennement intégrés à une religion, croyants mais non pratiquants. Les individus situés aux extrémités – non intégrés ou au contraire fortement intégrés – ont tendance à rejeter ce type de croyances. Dès 1966, Maître a mis en évidence la distribution « en cloche » de la croyance en l'astrologie par rapport à la pratique religieuse (1966, p. 92-109) : la proportion de « croyants » en l'astrologie est de 13 % chez les catholiques non pratiquants, de 43 % chez les catholiques pratiquants occasionnels et de 37 % chez les catholiques pratiquants réguliers. Comme il l'a écrit : « Il semblerait que la religiosité favorise l'astrologie, mais que des liens assez forts avec l'Église freinent cette tendance » (*ibid.*, p. 102.)

L'exemple de la réincarnation est encore plus frappant. Le pourcentage des étudiants de Montpellier qui « croient » à la réincarnation est de 26 % chez les étudiants non pratiquants et pratiquants saisonniers (mariage religieux, baptême des enfants, souhait de funérailles religieuses), il monte à 30 % chez les étudiants pratiquants festifs (Noël,

Pâques) puis chute à 18 % chez les pratiquants plutôt réguliers et à 17 % chez les étudiants pratiquants réguliers (Corso, 1990).

Tout se passe comme si l'astrologie ou la réincarnation étaient rejetées quand elles se heurtent à une conception du monde structurée. L'adhésion à un système de pensée cohérent – qu'il s'agisse de l'athéisme ou du christianisme pratiquant – empêche l'implantation de croyances religieuses hétérodoxes, alors qu'une religion diffuse, non institutionnalisée, constitue une structure d'accueil privilégiée pour ces croyances parareligieuses, offrant des possibilités de syncrétisme religieux. Le mouvement *New Age* correspond assez largement à ce modèle. Naturellement, le contexte culturel doit être pris en compte dans l'étude des imaginaires religieux : par exemple, la « croyance » aux fantômes, minoritaire en France, est largement répandue en Angleterre et plus encore au Japon.

Il faut enfin préciser qu'une même croyance peut changer de statut sociologique. C'est ainsi que le récent engouement pour les anges marque le passage d'une croyance périreligieuse à une croyance parareligieuse. On peut observer ce phénomène dans le rapprochement qui est fait entre les apparitions angéliques et les NDE (*Near Death Experiences*) ou dans la redécouverte d'une angélogologie hébraïque kabbalistique. Ces anges parapsychologiques ou occultistes paraissent bien éloignés de la croyance traditionnelle aux anges et aux anges gardiens dans l'Église catholique.

Les religiosités séculières

Ce n'est pas la moindre des avancées de la sociologie religieuse que d'avoir montré l'existence d'un religieux hors religion. Benjamin (1971) voyait déjà dans les défilés et les images de mode un « rituel sécularisé » du culte de la beauté. Aron (1946) entendait par « religions séculières » les grandes idéologies politiques du XIX^e et du XX^e siècles, que Sironneau (1982 ; 1993) appelle plus justement les « religions politiques », comme le jacobinisme robespierriste, le communisme lénino-stalinien et le national-socialisme. Ces doctrines sont des millénarismes dont les chefs charismatiques (Robespierre, Staline, Hitler) incarnent le groupe élu – peuple, classe ou race – qui doit par la violence instaurer un nouvel ordre mondial. Si les doctrines sont des mythes séculiers, les rituels politiques en sont les « liturgies » (Rivière, 1988 ; Fleurdorge, 2001 ; 2005).

Piette (1993) a présenté, outre les religiosités politiques, divers autres champs de la sacralité séculière : la médecine, l'informatique,

l'art (cinéma, musique), le sport (en particulier le football)... La liste n'est pas exhaustive et l'on pourrait ajouter l'armée, la mode vestimentaire, les jeux, l'argent ou la sexualité. Selon Piette, il y a religiosité séculière lorsque dans un domaine profane on rencontre trois traits caractéristiques :

- la représentation d'une transcendance (beauté, force, pouvoir de vie et de mort...) ;
- la sacralisation de personnes, d'idées ou d'objets ;
- un ensemble mythico-rituel spécifique (mythes d'origine, célébrations).

L'étude des « stars » – des « idoles » (terme issu du vocabulaire religieux !) – du cinéma ou de la chanson révèle tout particulièrement cet imaginaire religieux séculier : héroïsation, iconographie, reliques, manifestations d'effervescence collective, processus d'identification et de projection (Morin, 1957 ; Pouchelle in Schmitt, dir., 1983, p. 277-297.)

On verra, dans la section suivante, que la science est également l'objet d'une religiosité séculière, tout se passant comme si des mythes et des représentations diverses s'étaient déplacés du domaine magico-religieux au domaine technico-scientifique.

Science et imaginaire

Les termes science et imaginaire ne sont antithétiques que dans le cadre d'un rationalisme étroit. Car s'il s'agit bien de deux activités humaines de nature essentiellement différente ; elles sont de fait associées : on observe en effet que l'imaginaire est présent « avant », « pendant » et « après » la science.

L'imaginaire avant la science

L'histoire des sciences montre la part de rêverie, d'intuition, de poésie qui se trouve souvent à l'origine de théories ou de découvertes scientifiques. Le chimiste allemand August Kekulé, qui n'arrivait pas à développer la formule du benzène (C₆H₆), fit en 1866 un rêve où il vit les atomes de carbone se superposer à un serpent se mordant la queue : il en tira alors l'idée de la structure en boucle de la molécule de benzène. Bien d'autres exemples pourraient être cités (Thuillier, 1988).

Pour Durand, l'imagination symbolique est même à l'origine des théories scientifiques :

« L'imaginaire [a la capacité] à inciter, à diriger la recherche scientifique ou technique. Jadis, Canguilhem (1952) avait bien repéré que la démarche heuristique suit un plan et une visée imaginaires. Tel biologiste a un imaginaire du fragment, de la cellule, de la molécule : son schème verbal est "couper" et "fragmenter", alors que tel autre au contraire ne place son investigation que dans des ensembles, des tissus, des organes, des fonctions, et son schème verbal est "cohérer" et "globaliser". Bachelard avait déjà repéré ce phénomène : l'on n'invente pas n'importe comment, on est toujours préparé par une rêverie inventive, un penchant imaginaire. Holton, physicien de Harvard, a magistralement montré que ce sont des "forces problématiques", radicalement opposées, qui ont amené Einstein et Niels Bohr à leurs théories. Chez l'un un imaginaire du continu, chez l'autre [...] un imaginaire du ponctuel et du discontinu. »

1996, p. 180-181.

L'invention technique elle-même est soumise à l'imaginaire. On connaît la célèbre thèse de Bachelard (1949) sur l'origine de la technique de production du feu, par frottement d'un bâtonnet de bois sur une planchette, dans l'analogie avec l'acte sexuel. Bril (1973 ; 1975) a mis en évidence les motivations symboliques – sexualité et enfantelement – de plusieurs techniques dans les sociétés traditionnelles : métallurgie, poterie, agriculture. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication sont l'objet d'un fort investissement de l'imaginaire. Internet, en particulier, relève de deux imaginaires opposés. D'un côté, l'Internet libertaire : le libre accès de tous à toutes les informations, le partage des connaissances, l'autoroute de l'information, la liberté d'expression, les logiciels gratuits, les communautés virtuelles, les chaînes de solidarité... De l'autre, l'Internet totalitaire : le monopole de l'information, l'autoroute de la désinformation, la mise en place d'outils de surveillance et de contrôle, le viol de la vie privée ou l'impérialisme de Microsoft.

Moles (1990) a montré que des « mythes dynamiques » sont sous-jacents au progrès technico-scientifique et poussent l'homme à l'action en jouant le rôle de « moteurs sociaux ». Il propose une liste non exhaustive d'une vingtaine de mythes dynamiques auquel on pourrait ajouter le mythe de la panacée (médicament universel), du voyage dans le temps, de la communication télépathique, de la communication avec les animaux, de la rencontre avec les extraterrestres, etc.

Les mythes dynamiques selon Moles

1. Le mythe d'Icare pousse l'homme à s'affranchir de la pesanteur (ailes libres, aérostation, aéronautique, astronautique...).
2. Le mythe de Prométhée, entendu ici comme la maîtrise du feu, anime la recherche d'une énergie artificielle inépuisable.
3. Le mythe de Gygès (possesseur d'un anneau qui rend invisible) est celui du voyeur invisible qui espionne la vie de ses contemporains (caméras cachées).
4. Le mythe de l'homme ubiquitaire : grâce à la technique (télécommunication, Internet), on peut être partout à la fois.
5. Le mythe de Babel anime la recherche d'une langue universelle, de machines à traduire.
6. Le mythe de la pierre philosophale est celui du pouvoir de transmuter la matière (maîtriser les atomes).
7. Le mythe de l'élixir de longue vie est celui de la jeunesse éternelle.
8. Le mythe de la quête du Graal est l'espoir d'atteindre le secret ultime de l'univers (la théorie du champ unitaire).
9. Le mythe de Tristan et Yseult fait espérer la découverte des filtres d'amour (phéromones humaines, etc.).
10. Le mythe de l'androgynie est le choix médicalement assisté d'une identité sexuelle (sexe masculin ou féminin, ou les deux).
11. Le mythe de la recreation à l'identique traverse de multiples recherches : depuis la haute-fidélité sonore jusqu'au clonage.
12. Le mythe de la cristallisation du monde est le rêve de pouvoir fixer éternellement un paysage, un moment, une impression...
13. Le mythe du Golem inspire la création d'êtres artificiels : robots, intelligence artificielle.
14. Le mythe de la génération artificielle libérerait l'homme des contraintes de la procréation (procréation médicalement assistée, bébés éprouvettes, clonage).
15. Le mythe faustien des grands travaux : changer le monde, rendre une planète habitable...
16. Le mythe du magasin universel, où l'on trouve de tout : des hypermarchés à la vente par Internet.
17. Le mythe de l'usine sans ouvriers serait l'étape suivante dans l'histoire de la production, phase ultime du machinisme.
18. Le mythe de la société de loisirs est le complémentaire du précédent : l'homme s'est totalement affranchi du travail.
19. Le mythe du Far West est celui des espaces infinis, de la liberté, de la création d'une nouvelle société.
20. Le mythe de Rockefeller fait espérer une ascension sociale, de cireur de bottes à l'homme le plus riche de la terre.
21. Le mythe du produit pur anime la recherche chimique et les campagnes publicitaires.

Les mythes dynamiques sont observables, de manière indirecte, par leur expression dans les légendes traditionnelles ou modernes, dans les plans de développement de la recherche scientifique, dans la publicité, dans la prospection futurologique et dans les récits de science-fiction.

La littérature de science-fiction, par exemple, est un domaine privilégié où s'articulent science et imaginaire (Collectif, 1985). La « SF » part du réel pour en tirer des figures hyperboliques, où des situations sont poussées à leur comble : sous la forme faible de l'extrapolation vernienne, par exemple le sous-marin ou le voyage sur la lune, ou sous une forme plus forte, comme les motifs de la révolte des robots ou du clonage. La science-fiction « imagine » les conséquences, heureuses ou néfastes, du progrès technique. La plupart des auteurs et des amateurs de ce genre ont d'ailleurs une formation scientifique.

L'imaginaire pendant la science

L'histoire des sciences nous fournit de nombreux exemples où le vrai et le faux sont intimement mêlés dans les raisonnements des savants. Mais il faut nous méfier de ce point de vue *a posteriori* sur la science. Si la science d'aujourd'hui corrige la science d'hier, cela implique que la science de demain corrigera la science d'aujourd'hui... Il nous faut donc être modeste quant à l'état actuel de ce que nous appelons la « vérité scientifique ». Les plus grands savants des Lumières ont ce qui nous paraît être une « part d'ombre », mais qui était dans leur esprit tout aussi rationnel que les découvertes dont nous leur sommes aujourd'hui redevables. Ainsi le mathématicien écossais John Neper (1550-1617), inventeur des logarithmes, créa cette méthode pour l'interprétation numérolgique de la Bible et, en particulier, le calcul de la date de la fin du monde. L'astronome allemand Johannes Kepler (1571-1630), qui a énoncé les lois fondamentales du mouvement des planètes, était un fervent partisan de l'astrologie (Hallyn, 1995, p. 215-226). Isaac Newton (1642-1727), physicien, mathématicien et astronome, figure emblématique du savant, était féru d'alchimie et, comme Neper, s'attachait à décrypter les livres prophétiques. Sa théorie de l'attraction universelle était, pour lui, logiquement liée à l'idée d'un Créateur transcendant qui imprimait à l'univers cette force agissant à distance, sans médiation aucune, comme un miracle permanent (Verlet, 1993). Le XVIII^e siècle, appelé siècle des Lumières à cause du triomphe de la Raison, était aussi le siècle de l'illuminisme (Swedenborg, Louis Claude de Saint-Martin). Le très scientifique XIX^e siècle ne voyait pas de contradiction dans le fait d'être un ingénieur fouriériste ou un savant adepte du spiritisme. Aujourd'hui, des convergences s'établissent entre

science d'avant-garde et mystiques traditionnelles, par exemple la physique des particules rejoint le taoïsme (Ruyer, 1974 ; Actes du colloque de Cordoue, 1980).

Les historiens des sciences ont renoncé à un modèle idéal d'évolution linéaire, où la science progresse sans accroc ni bavure, pour rendre compte d'une réalité complexe où foisonnent les croyances irrationnelles associées à la science, les controverses scientifiques, les erreurs, voire les fraudes et les mystifications.

Des savants, aveuglés par des passions diverses, se sont trompés en toute bonne foi (Thuillier, 1980). En 1857, le naturaliste anglais Thomas Huxley (1825-1895) étudia des prélèvements faits sur le fond de l'océan Atlantique mais ne nota rien de particulier sur le plan biologique. En 1868, il renouvela son observation et découvrit cette fois-ci avec enthousiasme un protoplasme primitif qu'il nomma *Bathybius* et dans lequel il vit la cellule primordiale, le chaînon entre l'inorganique et l'organique : c'est dans cette boue sous-marine qu'il y aperçut la naissance de la vie... Des analyses ultérieures (1874) prouvèrent que cette pseudo-créature était en réalité un précipité de sulfate de chaux. Que s'était-il donc passé entre 1857 et 1868 ? Il y avait eu une révolution scientifique, la publication par Darwin de *De l'origine des espèces* (1859), et de nombreux partisans de l'évolutionnisme attendaient fiévreusement des confirmations éclatantes de la théorie du maître. C'est aussi par conviction évolutionniste que les préhistoriens crurent à l'authenticité du fossile de « l'homme de Piltdown », découvert en 1912 : il fallut attendre 1954 pour que soit démontré qu'il s'agissait d'un faux fabriqué avec une boîte crânienne humaine et une mâchoire d'orang-outan. Ce qui nous fait évoquer les fraudes et mensonges dans le domaine scientifique, plus fréquents qu'on ne le croit (Broad & Wade, 1987).

Les rayons N

En 1903, le physicien René Blondlot, professeur à l'université de Nancy, crut découvrir un nouveau type de rayonnement, les « rayons N » (N comme Nancy). En réalité, les prétendues preuves de l'existence de ces rayons étaient des artefacts expérimentaux, mais les Français de l'époque espéraient inconsciemment une telle découverte qui redorerait le blason de la science française face à la science allemande : nous sommes en effet après la défaite de 1870 – l'esprit revanchard patriotique est en pleine croissance – et à une époque où les Allemands venaient de découvrir les ondes électromagnétiques (Hertz, 1887) et les rayons X (Röntgen, 1895). Le fait que la « découverte » ait lieu en Lorraine française, non loin des provinces occupées, était hautement symbolique.

Si la SF est l'expression littéraire de l'imaginaire scientifique, il en existe aussi des expressions légendaires, au sens où des motifs scientifiques imaginaires sont objets de croyance. Certains correspondent à une quête obsessionnelle, par exemple le mouvement perpétuel. Des rumeurs soutiennent l'existence d'inventions miraculeuses, gardées secrètes pour des raisons économiques : l'ampoule électrique inusable ou le moteur à eau. Mais la plupart des légendes modernes expriment les dangers des nouvelles technologies : poêles qui n'attachent pas mais sont cancérogènes, lampes à bronzer qui cuisent les entrailles, jeux vidéo qui « rendent » épileptiques. Déjà, au XIX^e siècle, des rumeurs prétendaient que les voyageurs des chemins de fer deviendraient fous en voyant le paysage défiler si vite. Certaines rumeurs se constituent en « mythologies ». Dès 1958, Jung analysait les « rumeurs visionnaires » de soucoupes volantes comme *Un Mythe moderne* (1961) où le merveilleux contemporain prend une apparence technico-scientifique. La revue *Scientifictions* (Amiens, Encrage Édition), sous-titrée « la revue de l'imaginaire scientifique », présente des études très documentées sur ces croyances parascientifiques : par exemple « Alien Abduction. L'enlèvement extraterrestre, de la fiction à la croyance » par Meurger (1995 ; Méheust, 1992) et « Un mythe technologique : la légende du V7 », sur la soucoupe volante nazie, par Altairac (1997, p. 29-134).

L'imaginaire après la science

Si Weber a bien analysé le « désenchantement du monde » par la science et la technique, il n'avait pas prévu que ce serait précisément à partir d'elles que naîtrait un nouveau merveilleux. Tout d'abord par le fait que la *vulgarisation* de la science dans la société transforme le savoir scientifique en mythe, gommant les doutes, changeant les hypothèses en certitudes, réduisant le complexe au simple, ajoutant de l'émotion : par exemple la vie créée en laboratoire, les émotions des plantes, le nombre d'or, le chaînon manquant (Campion-Vincent & Renard, 1992 ; Ortolí & Witkowski, 1996). La science a remplacé la religion dans les grands mythes de création : le *Big Bang* pour l'univers, l'odyssée de Lucy en Afrique de l'Est pour l'origine de l'homme. Dans la vie quotidienne, nous croyons à une multitude d'idées reçues d'apparence scientifique mais scientifiquement fausses : « On n'utilise que 10 % de son cerveau », « Il faut dormir la tête au nord », « Le cerveau est un super-ordinateur » (Bouvet, dir., 1997).

Ensuite, les *croyances parascientifiques* se sont développées sur le terreau de la science, extrapolant à partir de faits ou de théories scientifiques : ainsi la croyance en la survie d'espèces disparues (le

monstre du Loch Ness serait un dinosaure, le yéti un homme de Néandertal) s'appuie sur la découverte de coelacanthés vivants, poissons que l'on ne connaissait que sous forme fossile ; les biorythmes prétendent être une branche de la chronobiologie ; la croyance en la transmission de pensée s'appuie sur l'existence d'ondes invisibles ; la croyance aux OVNI pilotés par des extraterrestres se réfère aux savants qui affirment la forte probabilité d'une vie intelligente dans d'autres systèmes solaires...

Les techniques modernes accueillent volontiers le surnaturel : photos spirites, voix des défunts sur magnétophone, voitures hantées, calculateurs astrologiques (Renard, 2001, p. 56-71).

Enfin, il apparaît que, pour s'adapter à notre époque, de nouveaux mouvements religieux se donnent une apparence scientifique et créent un *syncrétisme scientifico-religieux*. Les sectes soucoupistes, comme le Raëlisme, ont une mythologie imprégnée de discours pseudo-scientifique et prétendent être un savoir scientifique et non une religion. La Scientologie, dont le nom est déjà significatif, a été fondée par un ancien ingénieur, écrivain de science-fiction ; ses adeptes prônent l'usage de « l'électromètre » – sorte de détecteur de mensonge – pour éliminer les pensées négatives. La Méditation Transcendantale, pourtant d'inspiration orientale, conseille d'utiliser l'électroencéphalographe pour mieux contrôler son esprit.

Avec l'Histoire, la Science constitue l'un des deux grands mythes de la modernité. Mythe progressiste et bénéfique au XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e, elle a pris dans sa seconde moitié les couleurs d'un mythe maléfique : la bombe atomique, la pollution. L'image du savant reflète cette sacralisation ambivalente de la science : le savant a hérité des attributs du magicien, avec son apparence (la blouse blanche a remplacé la robe du mage), son langage incompréhensible (les formules algébriques ont succédé aux formules cabalistiques), ses appareils étranges (le laboratoire s'est substitué à l'autel du magicien), ses actions miraculeuses (les prodiges de la technique ont remplacé ceux de la magie), son autorité sur le public, son pouvoir de vie et de mort. Dans l'imaginaire populaire d'aujourd'hui, le bon savant s'oppose au méchant savant – ou « savant fou » – tout comme le bon magicien s'opposait au sorcier dans les sociétés traditionnelles.

Chapitre VII

Fiction et imaginaire

C'est dans les nuages que Bachelard trouva matière à mesurer la nécessaire appropriation du monde dans le « creux de nos mains ». « Le monde a notre dimension », poursuit-il, lorsque « le ciel est sur terre » (1990, p. 217). L'imagination nous entraîne sans cesse à recréer le monde à notre image, mais en l'amplifiant, en le déformant, en le rendant imaginaire. Nos rêves, nos écrits, nos images, sont les manifestations de cet acte premier et vital.

Rêve et rêverie

Le rêve est une activité sociale bien au-delà d'une simple expérience personnelle ; il se raconte quotidiennement, entretient des interactions sociales, délimite des groupes d'appartenance ; et même si le rêveur est seul avec ses rêves, leur souvenir met en scène des figures de son environnement existentiel. La rêverie est également une activité sociale, mais elle demeure très souvent une expérience intime ; elle est rarement dévoilée. Dirigée, comme avant de s'endormir, ou involontaire lorsque la conscience active semble nous échapper, elle est tout aussi fondamentale parce qu'elle fait partie, au même titre que le rêve, de l'organique.

Une sociologie du rêve peut s'entreprendre au moins de deux manières : soit en s'intéressant à son contenu, et il nous faut alors commencer par une analyse sociologique de la mémoire et de la narration avant même d'analyser les thèmes et les structures oniriques ; soit en privilégiant les occasions narratives, les discours du rêve, dans quels

espaces ils s'inscrivent, avec qui et pour quels motifs. Bastide (1972) ajoute qu'en observant comment s'opère l'interprétation du rêve dans une société donnée, se révèlent à notre observation des préoccupations sociales fondamentales pour celle-ci.

Une sociologie de la rêverie part dans une autre direction car la rêverie ne se partage pas lors d'interactions particulières. La rêverie est un état sans échange. Elle ne peut se construire que phénoménologiquement, comme les travaux de Bachelard l'ont démontré, ou à partir de ses productions qui nous renvoient finalement à une analyse des imaginaires sociaux. Précisons tout de suite que les souhaits ne sont pas des rêveries dans le sens où nous l'entendons, mais des idéaux commandés par les canons du bonheur social. Ces derniers sont aisément analysables et démontrent que l'amour, l'argent, la maison, le voyage, font généralement partie des visions idylliques de notre condition sociale contemporaine. La rêverie, quant à elle, même si elle est inspirée sans nul doute par ces idéaux, reste la plupart du temps murée dans le for intérieur du rêveur.

Cette distinction entre le rêve et la rêverie n'a préoccupé, semble-t-il, que Bachelard qui voyait dans le premier un espace révélateur ou fondateur des archétypes que la rêverie poursuit (mais elle seule peut renouveler l'imaginaire). L'accès direct à la rêverie, puisée dans la littérature poétique notamment, fait que Bachelard n'entreprend pas une analyse du rêve proprement dite. L'écueil d'une telle démarche (excepté pour un chercheur des sources anthropologiques du rêve) se situe, d'une part, dans la filiation entre le rêve et la rêverie, de l'autre, dans l'exhaustivité du corpus de données. Il semble que le lien supposé entre le rêve et la rêverie n'apporte rien à la sociologie de l'imaginaire. Par contre, la production de narrations oniriques, éveillées ou non, est partagée et reflète des préoccupations communes. Mais pour atteindre leur plénitude, il faut étudier non pas uniquement celles présentes dans les productions littéraires ou artistiques en général, qui sont le fait d'une catégorie spécifique d'individus, mais celles de toute la population (même si un va-et-vient est envisageable et que les archétypes sont présents chez les uns comme chez les autres).

Le langage commun ne donne d'ailleurs aucune variation dans les substantifs employés dans le monde du rêve en général. L'infinitif « rêver de... » s'applique aussi bien à un rêve, à une rêverie ou à un idéal. Le « rêveur » est autant ensommeillé qu'éveillé. Seuls les synonymes « rêvasser » et « songer » permettent une variation sémantique. Notre désintérêt pour l'expression onirique est à l'image de la faiblesse

de notre appréhension de la conscience. La distinction binaire conscience/inconscience semble suffire pour comprendre les mécanismes du rêve. Pourtant, il serait utile d'appréhender différentes consciences, jusqu'à annihiler l'idée stérilisante d'inconscience, pour comprendre les comportements individuels diurnes et nocturnes. Les consciences oniriques (rêve ou rêverie) sont proches de nos constructions mentales (représentations, stéréotypies ou utopies), même de celles que nous pensons infaillibles (raison ou entendement), au point de les utiliser au singulier. Imaginaire et réalité sont deux mondes qui s'invitent constamment.

Si nous ne voulons admettre aucun lien entre le rêve et la rêverie, nous pourrions dire que le rêve, parce qu'il est considéré comme une activité inconsciente, sépare le rêveur de son rêve ; par conséquent, il lui est plus aisé de conter ce qu'il conçoit comme n'étant pas de sa responsabilité. D'ailleurs, ce point de vue occidental ne se retrouve pas dans d'autres sociétés (Caillois & von Grunebaum, dir., 1967) qui, pour certaines d'entre elles, donnent à la vie onirique le même statut que la vie éveillée. En Occident, la déculpabilisation favorise l'expression. Il est plus aisé de raconter le rêve inconscient du meurtre de son voisin que d'avouer l'avoir rêvé consciemment... On attribue par contre à la rêverie une volonté consciente. Et même si la rêverie de chacun est similaire à la rêverie de tous, même si elle est similaire au rêve, même si elle est anodine, l'interdit de la conscience comprime et finalement annihile l'échange. Le rêveur et la rêverie sont indissociables mais peu sociables...

Pour notre part, nous considérons différentes consciences oniriques dont les liens, distendus ou non, sont de peu d'importance si nous les utilisons comme de simples objets d'analyse sociologique.

La rêverie intime (rêverie entendue ici comme « flânerie de la pensée » et non pas comme « réflexion » ou « pensée construite »), en tant qu'objet sociologique, n'a pratiquement jamais été étudiée. Bachelard (1970) est probablement le seul à avoir tenté de relier sociologiquement le rêve à l'activité sociale éveillée, en essayant de percevoir les « principes de l'inconscient », d'« aller vers la base », pour retransmettre au monde les « images premières » qui lui appartiennent. La radio, par exemple, devient, pour l'auteur, un outil ayant le pouvoir de révéler ces manifestations premières en transmettant des archétypes (ainsi, le thème de la maison est enraciné dans le psychisme de chaque individu et procure, en tant qu'archétype, abri et sécurité). Elle plonge l'homme dans la solitude autour d'une image qui est en dehors de lui mais à tout le monde en même temps. La proposition du philosophe est

alors de développer des thématiques radiophoniques qui viendront toucher l'inconscient collectif.

Si les travaux sur la rêverie intime sont presque inexistants (malgré les ouvrages de Sansot sur la question), ceux sur la rêverie sociale, celle que l'on retrouve dans les productions littéraires, cinématographiques ou autres, sont plus fréquents. Il paraît, en effet, difficile d'enregistrer une pensée qui baguenaude, une pensée qui non pas imagine mais se laisse seulement aller aux impressions environnantes. À la rigueur, pouvons-nous surprendre les quelques divagations de l'homme transporté par la boisson, la drogue, la folie, la transe ou encore l'extase, et envisager l'analyse de ces autres consciences. Mais la rêverie semble inatteignable.

Le rêve, par contre, a fait l'objet de quelques études en commençant par celles de Halbwachs (1994), de Bastide (1972), de Caillois (1967), de Duvignaud et Corbeau (1979). Comme l'écrivait A. Mucchielli (1993) en réalisant une analyse formelle des rêves, cette sociologie ne s'est finalement guère développée. Pour l'entreprendre, Bastide préconisait une analyse de la fonction intégrative du rêve, non pas en partant de l'idée que le rêve a une fonction sociale particulière (par exemple simplement physiologique), mais une fonction dynamique. Le rêve est à la fois un exutoire et un régulateur actif des changements sociaux. Il le démontre d'ailleurs en étudiant les narrations oniriques de populations noires brésiliennes subissant des phénomènes d'acculturation. En affirmant que la façon même d'entreprendre le rêve dans une société est significative de cette société, il offre une vision culturaliste enrichissante. Par exemple, le fait d'associer le rêve à une production inconsciente individuelle démontre combien la société (la nôtre) qui accueille cette signification tend, d'une part, à marquer l'individualisation de ses membres, de l'autre, à séparer ce qui serait de l'ordre de la vérité (la raison) et de l'erreur (le rêve), du donné (l'observé) et du caché (le rêve). En outre, les travaux ethnologiques valident amplement cette hypothèse. Par exemple, les narrations oniriques sexuelles sont plus fréquentes lorsqu'elles sont à la base d'une insertion sociale valorisante. Ainsi, le fait que les Indiens Hopis fassent état plus directement de leurs rêves sexuels (et soient plus directs dans le contenu des rêves) s'explique vraisemblablement par le fait que la sexualité est vécue culturellement différemment qu'en Occident (Eggan, *in* Caillois, 1967).

Dans le cadre de l'analyse sociologique, la distinction entre le rêve et le récit du rêve est évidemment fondamentale. La première et essentielle question posée par le chercheur consiste à déterminer la nature du

trajet qui relie le premier au second (et plus tard son interaction). Si le rêve, comme le caractérisent Freud ou Halbwachs, est un produit psychique parfaitement individuel puisqu'il ne communique pas avec autrui, mais uniquement avec soi-même, la narration onirique, au contraire, est un révélateur social.

Mais le rêve étant majoritairement une image, sa traduction littérale (en admettant qu'elle soit directe) restreint le sens de sa totalité, c'est-à-dire qu'elle n'offre qu'une dimension (le sens narratif de la lecture) pour décrire un langage multidirectionnel. Il est par conséquent nécessaire de comprendre le travail de traduction compréhensive qu'opère le narrateur onirique lorsqu'il s'adresse à un enquêteur ou à tout autre vis-à-vis. Il est, en effet, peu concevable d'entendre une suite d'expressions oniriques, courtes et confuses, qui n'offre aucune cohérence pour son auteur, et sans doute encore moins pour son auditeur.

Par ailleurs, il apparaît tout aussi évident que ce travail de traduction s'accompagne d'un travail de sélection effectué en fonction de l'interlocuteur. Lors d'entretiens menés sur le sujet, aucun enquêté ne narre de rêves érotiques (ce que ces enquêtés font sans doute plus communément devant un psychiatre ou un psychanalyste), alors qu'un grand nombre d'autres enquêtés évoquent cette thématique lors de réponses à des questionnaires dont l'anonymat était assuré. La production onirique, par son discours, est donc déterminée en partie par l'interaction verbale qui la favorise.

En outre, et avant cela, il faut bien prendre en compte le travail de remémoration du rêve. Si la mémoire est elle-même l'objet d'une sélection culturelle, si elle est soumise à des déterminations sociales, la mémoire du rêve sera également sélective. Nous ne nous remémorons que ce que l'on sait se souvenir. Toutefois, si nous nous rangeons au côté des deux chapitres consacrés par Halbwachs au rêve dans *Les Cadres sociaux de la mémoire*, et que nous considérons avec lui que la mécanique onirique n'est que le produit mimétique infirme de la mécanique de la pensée consciente, aucune sociologie du rêve n'est alors envisageable (en dehors de l'intérêt de sa production lors d'interactions diurnes).

Enfin, il ne faudra pas perdre de vue que le rêve n'est pas une activité neutre dans le sens où il se réalise au sein d'une dynamique sociale. Ses différentes définitions (notamment construites autour de ses fonctions) ainsi que ses différents stades (rêve, rêverie, pensée ou projection) sont autant de facteurs qui vont modifier l'analyse du rêve.

Ce qui lie la rêverie personnelle au rêve est évidemment leur caractère individuel autonome. Chaque individu produit des rêves et des rêveries, mais aucun ne les partage en même temps.

Si la rêverie paraît inaccessible en dehors d'une attitude phénoménologique, le rêve, lui, est un objet de recherches pluridisciplinaires et il faut louer l'initiative des membres du colloque édité sous la direction de Caillois et de von Grunebaum (1967) qui a permis une première correspondance entre différentes disciplines et courants : le rêve y est décrit comme un phénomène physiologique et culturel, individuel et collectif. La sociologie, dans cet exercice, y a reçu une place restreinte mais à l'image de sa préoccupation actuelle envers ce phénomène. Caillois affirmera pourtant ce qui fait que le rêve acquiert une telle importance pour l'homme (mais sa démonstration typologique n'est qu'esquissée) : en premier lieu, nous dit-il, le rêve transpose le moi dans une seconde réalité (même considérée comme onirique), ou alors il laisse le spectateur attentif à une scène particulière ; parfois, et en second lieu, il nous somme de nous réveiller tout en nous plongeant dans un autre rêve et, de rêve en rêve, le promeneur noctambule réinvente une réalité ; un troisième type de rêve, le rêve prémonitoire, nous laisse croire en la détermination de notre destin ; même si le contenu de la réalité vécue est différent de celui du rêve, le croyant adapte son vécu à son rêve.

C'est peut-être cette dernière remarque qui pourrait servir de conclusion aux rares travaux sociologiques sur le rêve. Le rêve est un objet privé pour la société. Relier les rêves individuels à des imaginaires collectifs est bien le but, au moins, de la sociologie, que ce soit à travers leur contenu ou à partir de l'interprétation de leur interprétation...

Littérature et imaginaire social

Tacussel rappelle que toutes les grandes notions de la sociologie se trouvent déjà dans *La Comédie humaine* : non seulement l'œuvre de Balzac « fournit les clefs d'une analyse structurale et figurative de la réalité sociale, transformée par l'apparition et le développement du capitalisme industriel » (1995, p. 60), mais elle dessine les modalités particulières de cette analyse. Ainsi crée-t-elle des figures exemplaires et tend-elle vers une figuration du social. Cette dernière est cependant encore mieux établie par le « comme si » du récit et de la description dans lequel « la réalité sociale est esthétiquement traduite » grâce à l'amalgame du général dans une particularité expressive ou par la construction de cette réalité « à partir des principes esthétiques (physionomie, forme, figure, décor) qui la commandent » (*ibid.*, p. 95). Ce réalisme figuratif qu'inaugure *La Comédie humaine* apparaît, dès lors, comme un « paradigme esthétique-compréhensif » qui utilise « la

description à la manière d'une figure de pensée par développement [du regard] et l'exposition à la façon d'un espace construit à la taille temporelle de la signification sociale exprimée par les classements, les emboîtages et les types » (*ibid.*, p. 149).

Cette esquisse d'une sociologie figurative, que l'on peut entrevoir dans l'œuvre balzacienne, invite à considérer que, inversement, la littérature constitue d'une manière générale un champ d'investigation important pour la sociologie de l'imaginaire. Il apparaît également souhaitable, pour étudier les mythes en littérature, de partir de définitions larges qui excèdent la littérature tout en l'incluant. Ainsi, l'unification des méthodes et des perspectives autour des notions durandiennes de *mythocritique* et de *mythanalyse* ne peut que nous amener à établir naturellement une relation privilégiée entre sociologie de l'imaginaire et littérature. Ainsi, pour étudier le mythe du peuple au XIX^e siècle, Pessin (1992) utilise certains textes littéraires ; Monneyron (1997) fait de même dans sa tentative pour décrire l'imaginaire du séducteur qui se met en place au XVIII^e siècle.

On pourra toutefois invoquer que la littérature ne saurait être pleinement significative. Certains, attachés au vieux postulat aristotélicien que l'art imite la nature, avanceront que la littérature n'est jamais que la représentation du réel et n'a pas d'impact direct ou indirect sur lui. Cette première objection est facile à repousser. Les travaux de Jauss ont clairement montré que la littérature « contribue à façonner en retour l'image de la société qui est à son origine » (1972, p. 73) et que, plutôt que de représenter le réel, elle le crée également ; et plus généralement encore, il faut considérer, avec Roger (1978), que l'art et la littérature, plutôt que de proposer simplement la représentation patente de codes latents, ont aussi pour fonction d'imposer des modèles de comportement.

D'autres diront que si une des fonctions de la littérature est, certes, de créer des modèles de comportement et de forger des mentalités, la littérature ayant un caractère d'épiphénomène, cette fonction reste limitée à une élite ou à une classe sociale particulières et ne concerne pas les masses. Cette seconde objection peut être tout aussi facilement réfutée. On remarquera que cette élite et cette classe, parce qu'elles sont dominantes, ne manquent pas d'imposer à leur tour leurs modèles à l'ensemble de la société :

« [...] l'observation de l'objet social [montrant] que ce n'est pas le plus grand nombre d'adhésions, de connaissances [...] qui dégage la signification socioculturelle, mais sa pénétration doublée de la "convergence" des agents de décision. »

Durand, 1989, p. 119.

Sans doute peut-on admettre que, aujourd'hui, la littérature est largement remplacée dans sa fonction sociale par d'autres vecteurs comme le cinéma, et, de fait, certains auteurs prennent soin, quand ils en viennent à étudier au ^{xx}e siècle le destin de l'imaginaire du séducteur mis au jour au ^{xviii}e, de convoquer le cinéma, ainsi d'ailleurs que la scène musicale et celle de la mode. Mais il faut convenir que l'imaginaire littéraire a été dans le passé souvent constitutif de l'imaginaire social, le premier essaimant et décidant du second.

Nous n'en donnerons que deux exemples (le mythe d'Androgyne et la pensée raciale), chacun illustrant à sa manière le phénomène.

Monneyron (1996) constate ainsi la dégradation dans les littératures anglaise et française de la fin du ^{xix}e siècle du mythe de l'androgynie dont il avait auparavant observé la réalisation littéraire (1994). Or l'enjeu de cette dégradation permet l'émergence de deux figures concurrentes : celle du jeune homme à l'aspect féminin, sujet ou objet à l'occasion du désir homosexuel ; et celle de la femme aux caractères masculins, expression plastique d'un comportement sexuel non orthodoxe qui n'est pas seulement celui de la dégradation d'un mythe littéraire, mais celui, plus général, du mythe de l'androgynie.

Outre la perte du scénario mythique, et avec lui la perte de tout pouvoir de symbolisation et de toute portée métaphysique, ce que manifeste tout d'abord l'incarnation de la figure idéale de l'androgynie en un personnage de chair et d'os, ce sont des schèmes esthétiques profondément ancrés dans les mentalités occidentales. Que cette incarnation se fasse en faveur du sexe masculin révèle que, dans la mesure où la femme reste référence esthétique, c'est associée à une essence masculine, intellectuellement valorisée, que la forme féminine tend vers une plénitude totale et se pose en figure de la séduction. Mais la femme, en se masculinisant, combine deux négativités et dessine à l'inverse une figure de la répulsion. L'androgynie décadent apparaît alors comme une figure à même de résumer les interrogations d'une société quant aux relations entre les sexes.

C'est sur une dialectique qui culmine dans la neutralisation de toute possibilité de rencontre entre le masculin et le féminin et qui déploie un ensemble de représentations particulièrement remarquables que glisse l'imaginaire décadent mis en place autour de cette figure. La quête du féminin qui se lit dans la fascination des formes androgynes finit, de fait, par déboucher sur l'exclusion la plus virulente de la femme et, de la dissymétrie fondamentale entre les sexes à l'angoisse de castration en passant par la femme phallique et la maman et la

putain, c'est tout le matériau propre à la misogynie de l'époque que ces représentations déclinent.

Que ce matériau soit aujourd'hui si familier de la psychanalyse n'est pas au demeurant sans annoncer l'intériorisation psychologique de la figure de l'androgynie. C'est, en effet, à cette même époque que Freud émet l'idée de la bisexualité psychique (cf. entre autres textes *Trois essais sur la théorie de la sexualité*), que cherche à lui imposer son ami Wilhem Fliess. Quelle que soit la façon dont on conçoive celle-ci, qu'on l'assimile à l'homosexualité ou qu'on la considère comme une simple disposition mentale à s'identifier à une personne de l'autre sexe (et même si elle finit par être abandonnée au profit de l'Edipe), il reste que la psychanalyse contribuera à l'intégration psychologique de l'androgynie dans l'imaginaire littéraire et social du ^{xx}e siècle, époque à laquelle une androgynie donnée dans l'ordre de l'anatomie cédera le plus souvent le pas à une androgynie qui se tiendra dans celui de la sexualité.

De même, les doctrines de la race du ^{xix}e siècle, si elles ne déterminent peut-être pas directement des pratiques racistes, déterminent en revanche des représentations ; et les scénarios de ce qui est au demeurant plus un corpus de fables et de spéculations diverses que doctrine cohérente ont imprégné durablement l'imaginaire occidental et continuent de peser sur nos représentations actuelles (Monneyron, 2004). Or, de cela, ce que l'on peut identifier comme le mythe hamitique s'avère particulièrement illustratif. Le scénario, qui procède de la reconsidération de l'exégèse biblique, des spéculations anthropologiques et des observations ethnographiques des explorateurs, distingue entre les populations non négroïdes et négroïdes d'Afrique orientale et fait des premières les descendantes métissées de peuples blancs qui auraient pénétré en Afrique dans la haute Antiquité puis soumis les populations autochtones avant de se mélanger avec elles. Il se développe certes dans la pensée raciale de la fin du ^{xix}e siècle indépendamment de la fiction littéraire. Mais cette dernière se révélera être un vecteur de propagation de première force du mythe. S'il est d'une efficacité redoutable, dans la mesure où il justifie une entreprise coloniale qui oppose les populations hamites et non hamites et s'appuie sur les premières, et d'une prégnance particulière dans les milieux de l'administration coloniale et chez les missionnaires, les romans d'aventure africaine d'Haggard, tout particulièrement, concourent à sa vulgarisation. L'idée d'une minorité blanche régnant sur des populations noires, comme celle d'une race disparue dont certaines ethnies d'Afrique orientale comme les Tutsis ou les Massaïs pourraient être les descendants que

l'on trouve dans *She* et dans *Les Mines du roi Salomon*, ne manquera pas de captiver les imaginations. Et l'importante fortune littéraire et cinématographique de ses romans amène de plus à penser que l'impact du mythe hamitique est resté fort au fil des décennies et que celui-ci continue à peser sur nos représentations du continent africain ainsi que bien des créations contemporaines dans des domaines divers : un roman comme *The Coup* de John Updike jusqu'au choix de certains mannequins dans la mode en passant par la photographie de Leni Riefensthal ne peuvent que le confirmer.

Les êtres fantastiques

Durand insiste sur le fait que la « fonction fantastique » n'est pas mineure, n'est pas cette fonction accessoire qui supplée un manque d'explication momentanée, et n'est pas cet état secondaire présenté par le positivisme. La culture, par exemple, est imprégnée par elle. L'ensemble de nos référents moteurs, pour le psychisme ou le comportement, pour l'idée ou sa concrétisation, passe par le moule imaginaire :

« Or toute culture inculquée par l'éducation est un ensemble de structures fantastiques. Le mythe, écrit Gusdorf, est le conservatoire des valeurs fondamentales. La pratique est d'abord enseignée de façon théorique extrême : sous forme d'apologues, de fables, d'exemples, de morceaux choisis dans les littératures, dans le musée, l'archéologie ou la vie des hommes illustres. Et les jeux ne sont qu'une première mise à l'essai des mythes, des légendes et des contes. Si les petits Européens occidentaux jouent aux cow-boys et aux Indiens, c'est que toute une littérature de bandes illustrées a habillé l'archétype de la lutte, du vêtement historique et culturel de Buffalo Bill et d'Œil de Faucon. D'autre part, après le stade éducatif la fonction fantastique tient un rôle direct dans l'action : n'y a-t-il pas des œuvres de l'imagination et toute création humaine, même la plus utilitaire, n'est-elle pas toujours nimbée de quelque fantaisie ? Dans ce monde plénier qu'est le monde humain créé par l'homme, l'utile et l'imaginatif sont inextricablement mêlés ; c'est pour cette raison que chaumières, palais et temples ne sont pas des termitières ou des ruches, et que l'imagination créatrice orne le moindre ustensile afin que le génie de l'homme ne s'y aliène point. Ainsi l'aube de toute création de l'esprit humain, tant théorique que pratique, est gouvernée par la fonction fantastique. Non seulement cette fonction fantastique nous apparaît comme universelle dans son extension à travers l'espèce humaine, mais encore dans sa compréhension : elle est à la racine de tous les processus de la conscience, elle se révèle comme la marque originaire de l'Esprit. »

1984a, p. 460-461.

La nécessité de la fonction fantastique tient dans la faculté qu'a l'imaginaire de dépasser la temporalité et la mort. L'euphémisation qu'il assure est le principal moteur de ce grand processus socio-anthropologique pour Durand. C'est pour cette raison que le mythe devient le pourfendeur originel de ces deux inéluctables et inexpugnables barrières culturelles que sont la chronologie et le trépas :

« Le sens suprême de la fonction fantastique, dressée contre la destinée mortelle, est donc l'euphémisme. C'est-à-dire qu'il y a en l'homme un pouvoir d'amélioration du monde. [...] Le mythe d'abord qui "forme l'armature des connaissances religieuses" et qui se dégrade en légendes, contes et fables, invoque le fonctionnement d'un ordre d'où est exclue la mort et, dès que le "désordre" de la mort apparaît, le "mythe n'est plus que l'exposé de la méthode suivie... Par les hommes pour rétablir l'ordre dans la mesure du possible et limiter les effets de la mort. Il contient donc en soi un principe de défense et de conservation qu'il communique au rite" [...] Lutte contre la pourriture, exorcisme de la mort et de la décomposition temporelle telle nous apparaît bien, dans son ensemble, la fonction euphémique de l'imagination. »

Ibid., p. 469-472.

Les êtres fantastiques et l'angoisse de la finitude

L'acception de l'expression « êtres fantastiques » a évolué en fonction de son rapport à la nature et en fonction des causes de sa présence, ces deux aspects étant fortement liés. Tant qu'ils représentaient une méconnaissance de la nature, ils pouvaient être facilement associés à leur *nature* fonctionnelle. Du jour où, progressivement, l'idée du *surnaturel* a été éloignée de l'incompréhension, du domaine du probable, les causes de leur création ont été réduites à une divagation humaine ou bien à une réalisation purement naturelle et sans fonction.

Dans un cas, les êtres fantastiques étaient des formations naturelles inconnues ; dans l'autre, ils étaient des déformations naturelles connues. C'est ainsi qu'il n'était pas possible, à première vue, de distinguer au XVI^e siècle, et antérieurement, un être fantastique d'un « monstre » réel ; c'est ainsi qu'il est possible aujourd'hui de faire cette différenciation. C'est ainsi également que l'être fantastique est, dans la première époque, révélateur d'un signe social pour l'être humain (Céard, 1977, p. VII) ; c'est également ainsi que, pour la seconde époque, il est devenu un signe psychologique révélateur de la folie ou de la créativité humaine.

Il y a des êtres dont on s'émeut dès qu'on les voit, attirants ou répulsifs, des parties humaines inhabituelles qui paraissent déformées, des membres fantômes que l'on ressent suite à une amputation, des

natures qui provoquent l'étonnement, le dégoût, la ségrégation, la terreur, la moquerie ou la pitié chez ceux qui les contemplant. Tout cela intéresse la *tératologie* fantastique. Ce sont des possibilités monstrueuses réelles, mais qui n'ont aucun lien avec les êtres fantastiques, si ce n'est qu'elles en sont souvent un des moteurs de création. Et ce lien hypothétique commence avec ce que l'on pourrait assimiler à de l'exclusion de la norme sociale. Est monstre l'être qui sort automatiquement du chemin des canons moyens. Le regard, essentiellement, est là pour le discriminer. S'il est permis de comparer le monstrueux à l'univers social, nous rappellerons ici ce qui se passe dans notre société à partir de l'instant où un élément étranger s'insère dans un groupe communautaire : origine sociale, ethnique, invention, nouvelle forme architecturale... Toute petite société qui reçoit un élément différent est ainsi souvent portée, par un vague instinct de conservation, à une modification de la différence pour son intégration, ou à un rejet formel. Telle est aussi la réalité de l'être fantastique. Sa *difformité* est synonyme de comparaison, de distanciation et tout à la fois d'intégration.

De là le caractère équivoque du monstre fantastique. Il n'appartient ni tout à fait à l'imaginaire, ni tout à fait à la réalité. D'un côté, ces êtres fantastiques ne sont monstrueux à nos yeux que parce qu'ils supposent une comparaison, une évaluation, d'avec la réalité normative. Mais, d'un autre côté, même devant un *monstre* de la vie réelle, notre acceptation de la forme n'est pas entière ; nous voulons dire ici qu'elle se transforme car nous regardons sans faire attention à la réalité de ce que nous voyons. Il s'y mêle une arrière-pensée d'in vraisemblance. C'est pourquoi le *monstre* réel est bien plus près de la vie imaginaire : plus ce *monstre* accuse de dissemblances, plus irréaliste est l'élaboration de son image pour notre perception.

C'est dans sa fonction seulement que la monstruosité se scinde en deux groupes bien distincts : si le monstre est imaginaire, nous lui accordons des possibilités inégalées par celles que la nature nous livre d'ordinaire. Quant au *monstre* réel, même si nous développons autour de lui des pouvoirs surnaturels, il reste inévitablement attaché à la nature de l'espèce. Par contre, dans le cas de ces êtres fantastiques, leur fonction particulière demeure enceinte par leur environnement social qui constitue le cadre de référence pour nos divagations même les plus extravagantes. Il s'ensuit que les capacités des êtres fantastiques seront de même nature que celles présentes dans notre vie réelle ; elles seront uniquement amplifiées.

Nous pouvons même affirmer que le monstre fantastique peut, à la rigueur, être en règle avec la norme des capacités humaines et naturelles. Dans ce cas, c'est son comportement étrange qui fera de lui un être à part. La loi qui régit en premier la création des êtres fantastiques, c'est la différence quelle qu'elle soit : la fée réalise les désirs, le gnome garde les trésors, le vampire vit la nuit du sang de ses victimes, la sirène a une queue de poisson, le dragon crache du feu... Ils sont, en raison de leur dissemblance, *insociables*, et par là monstrueux. C'est l'écart qui est suspect. Ce sont donc les particularités des êtres fantastiques qui nous font peur ou envie. Quiconque cerne la différence peut créer le monstre, parce que l'image imaginaire est construite en majeure partie par cette évaluation même. Ainsi s'explique que l'être fantastique soit si souvent relatif aux particularités sociales. On a souvent dit que les productions fantastiques étaient un moyen de projection de nos fantasmes. La liaison entre fantasme et fantastique est pourtant malaisée à établir : peut-être n'est-ce pas parce qu'il y a une projection de nos fantasmes que se créent des êtres fantastiques, mais plutôt parce qu'il y a une création d'êtres fantastiques que nous pouvons projeter nos fantasmes. Par exemple, nous avons une image de la sirène. Soit par identification, soit par projection, nous la percevons comme l'idéal-type féminin muni de ses plus beaux atours et, en somme, comme un personnage convoité. Mais il n'en est pas moins vrai que cet être, dont nous envions les qualités, est un monstre de la peur car sa perfection est destructrice.

Il faut donc bien reconnaître que l'image sociale et l'image imaginaire ne diffèrent pas essentiellement. Nous pouvons admettre ainsi qu'en règle générale ce sont bien les distinctions sociales qui font les êtres fantastiques – quitte à ajouter, il est vrai, que ces distinctions sont réaménagées en raison des besoins fantasmagoriques plutôt que par le fruit du hasard de la création. Resterait alors à savoir quelles sont les différences qui peuvent devenir les caractéristiques des êtres fantastiques et à quelles figures du monstre elles sont associées.

À cette question nous avons déjà répondu implicitement : le monstre s'adresse à la peur et, parfois, à l'envie. Il ne doit donc en aucun cas correspondre à un élément dont nous avons pris l'habitude sociale. Le choix des différences sera par conséquent à l'image de la méconnaissance sociale.

Non seulement, en effet, l'être fantastique nous présente des types généraux, mais c'est, à notre avis, la seule de toutes les productions imaginaires qui est identifiable aussi facilement à l'être humain, de

sorte que lorsqu'une fois on lui a assigné ses particularités, on peut se contempler, sans trop d'erreur interprétative, dans ce miroir déformant. Pour prouver que telle est bien l'essence de l'être fantastique, et qu'elle s'oppose aux normes naturelle et sociale, il faudrait commencer par recenser les monstres ; alors, ajoutant peu à peu nos découvertes, on verrait qu'ils sont placés aux confins de la connaissance, et qu'ils forment la dernière barrière devant l'anéantissement de la raison humaine.

L'interprétation sociologique

Dadoun voit dans tout monstre une « surface d'inscription » (1972, p. 118), c'est-à-dire un support de projection de l'imaginaire collectif. Il est à la fois une *forme vide* et une *forme ostensible*. Le monstre est toujours quelque part une forme vide : la charpente creuse de King Kong sous le pelage noir (et, de manière générale, tout masque utilisé dans les trucages du cinéma fantastique), le corps toujours vide de sang de Dracula dont les miroirs ne renvoient pas l'image, l'Homme Invisible vide sous ses bandelettes, et le corps du monstre de Frankenstein vidé de son intelligence.

King Kong

Analysant le film *King Kong* (Merian Cooper et Ernest Schoedsack, États-Unis, 1933), Dadoun montre qu'il faut dépasser la simple interprétation psychologique, en termes de fantasmagorie sexuelle, de cette célèbre œuvre fantastique.

« Si King Kong va bien au-delà, c'est que des facteurs autrement plus puissants ont agi, c'est que les intérêts et les motivations individuels ont été pris dans un bouleversement qui les a brassés dans le sens d'une homogénéisation créatrice ; ce ne peut être rien de moins qu'un redoutable traumatisme, non pas endopsy-chique, mais collectif, historico-social, politique au plein sens du terme ; c'est la Grande Dépression qui secoua et fit trembler les États-Unis, et tout le monde occidental, de 1929 à 1933. [...] C'est le propre d'un traumatisme historique de cette envergure que de convoquer et d'animer les fantasmes les plus archaïques : la Bête, la Dévoration, l'Écrasement, qui vont constituer une sorte de koïné, de langue commune imaginaire suractivée, à laquelle les artisans du film puiseront pour reconstruire ou réactualiser des fantasmes collectifs organisés dans une forme nouvelle – cinématographiquement, plastiquement définie – un gorille gigantesque » (*ibid.*, p. 111.)

Le prologue du film – parfois supprimé lors de diffusions ultérieures – est loin d'être insignifiant : il montre des chômeurs errant dans les rues de Manhattan ou s'agglutinant devant les distributions de soupe populaire. Représentative de cette foule de malheureux, l'héroïne du film, en chômage et affamée, vole un fruit à l'étalage d'un magasin. Il était nécessaire aussi que King Kong soit associé à

l'argent – son exhibition rapporte des milliers de dollars – et qu'il sème la panique à New York, ville emblématique de la modernité. Ainsi King Kong « exprime la re-connaissance d'une certaine vérité du socius connue, au moins implicitement, de tous » (*ibid.*, p. 112).

Le *remake* cinématographique de *King Kong* (John Guillermin, États-Unis, 1976) peut être soumis au même type d'analyse. Dans ce film, le singe géant ne symbolise plus la Grande Dépression mais la Nature révoltée par la pollution. Contemporain du premier choc pétrolier, de la montée des mouvements écologistes et de la prise de conscience par les gouvernements des problèmes de l'environnement, le nouveau *King Kong* place ces questions en filigrane de son scénario : la capture et l'exploitation financière du gorille géant sont l'œuvre de la compagnie multinationale Petrox Oil ; le transport de King Kong se fait dans la cale d'un pétrolier ; lors de son exhibition, la cage est dissimulée dans une fausse pompe à essence géante ; enfin le compagnon de l'héroïne, qui cherche avec elle à sauver King Kong, est un militant écologiste ! Des *indices* explicites mettent sur la voie du message implicite et l'interprétation savante ne fait que *prolonger* le récit fantastique.

Précisément parce qu'ils sont des formes vides, les monstres peuvent accueillir des signifiés divers et successifs. D'où le second aspect du monstre qui est – comme son étymologie l'indique, du latin *monstrare*, « montrer » – monstration, démonstration, signe. À travers l'altérité du monstre, c'est une partie de nous-mêmes qui est révélée, mise en scène. Dans son article sur les créatures marines fabuleuses à la fin du Moyen Âge, Cazenave écrit : « Le discours sur les monstres est, en réalité, un discours sur l'homme » (1979, p. 235.)

Toutes les études sur le monstre se rejoignent dans l'idée d'une « nécessité herméneutique ». Le point de vue sociologique sur le monstre postule que ce n'est pas le demiurge qui crée seul le monstre, mais l'univers social qui le (re) présente (Legros, 1996, p. 7). C'est pourquoi un anthropologue, Thomas, s'est intéressé à la science-fiction : il y a vu le miroir de notre civilisation (1975 et 1984). Le travail herméneutique consistera donc à révéler la problématique collective que le monstre symbolise. Comme l'écrit Boia à propos des peuples fabuleux :

« [...] chaque culture, chaque époque, chaque génération, chaque idéologie s'exprime par sa propre production d'Hommes différents. Pour l'historien, il s'agit d'un indicateur essentiel. L'histoire des Autres, décodée, redevient notre histoire. »

1995, p. 42.

Le mythologue Dumézil a démontré qu'il fallait se méfier des fausses continuités : un dieu peut hériter du nom et de l'apparence d'un

dieu ancien, mais absolument pas de sa fonction. De même, la permanence figurative d'un être fantastique à travers les siècles, par exemple la sirène ou l'Homme Sauvage, ne doit pas cacher ses changements de significations. Selon Boia, « le même personnage peut jouer des rôles divers à travers les âges ; le même rôle peut être interprété par des masques qui ne se ressemblent guère » (*ibid.*, p. 270). Ainsi, l'Homme Sauvage symbolise le païen au Moyen Âge tandis que, du XVIII^e au XX^e siècle, il est le chaînon manquant entre le singe et l'homme, dans la classification des espèces puis dans le schéma évolutionniste. À l'inverse, des figures aussi dissemblables que les fées et les extraterrestres agissent de manière analogue avec les humains. Harf-Lancner (1984) a établi deux schémas types à propos des fées : le schéma *mélusinien*, lorsqu'une fée vient vivre dans le monde des hommes mais doit s'enfuir quand son secret est découvert, et le schéma *morganien*, quand une fée emmène un être humain dans l'autre monde. Il en est de même pour la mythologie des extraterrestres, puisqu'on peut relever des récits « mélusiniens » où les extraterrestres sont parmi nous sans que nous le sachions et disparaissent lorsqu'ils sont démasqués, et des récits « morganiens » où les extraterrestres enlèvent des humains en soucoupes volantes.

Pour la sociologie de l'imaginaire, les êtres fantastiques, qu'ils soient objets de croyance ou motifs littéraires, ne sont pas seulement un support de projections psychologiques, ils symbolisent aussi des traumatismes collectifs, historiques, que le discours rationnel est incapable d'exprimer. En voici un exemple.

Les géants

Dans les textes du Moyen Âge, les monstres représentent l'*autrefois* mauvais ou le *présent* mauvais. Le géant, comme le dragon, qui occupe généralement une position haute, est chassé vers le bas par le héros. Cette structure narrative symbolise un mythe de fondation :

« L'animal fantastique [est] associé aux origines mythiques de la cité, dont la fondation exige en préalable l'élimination des forces néfastes établies sur le site. Le présent se construit par le rejet de l'autrefois mauvais. »

Dubost, 1991, p. 481-482.

Au XIII^e siècle, explique Dubost (*ibid.*, p. 626-627), on ne croit plus au géant, mais cet être fantastique est devenu le support d'un ensemble de peurs qui menacent la société médiévale : peur de perdre la souveraineté (le géant veut la mort du roi), peur de perdre l'identité religieuse (le géant a pactisé avec le diable), peur de perdre la supériorité

militaire (le géant veut la mort des chevaliers), peur du monde sauvage (le géant dévaste les terres, pille les ressources, pactise avec les fauves, enlève et viole les femmes). Le géant est associé, comme le sont tous les peuples fabuleux néfastes, à l'inceste, à l'anthropophagie, au parenticide.

Lecouteux précise dans sa thèse (1982, p. 27) que le géant est le monstre le plus employé dans la littérature médiévale allemande. Mais la description de ce personnage est bien souvent succincte. Si nous considérons ce que cet auteur nous en dit, nous nous apercevons que ce monstre réside bien souvent à la frontière des terres habitées, comme s'il faisait face ou barrière à l'inévitable néant qui occupe l'espace inconnu. Si l'homme désire conquérir de nouveaux territoires, il doit combattre non seulement les populations qui les peuplent, mais aussi les géants qui sont leurs alliés. Ces êtres fantastiques ont également élu domicile dans les forêts inhospitalières et les montagnes inaccessibles.

La seule conquête de nouveaux territoires apporte au contexte imaginaire sa source. L'affrontement entre l'homme et le géant finit toujours par l'affirmation de la civilisation progressiste. Les géants sont sans cesse repoussés dans des contrées éloignées de la même manière que l'ignorance est rejetée aux confins de l'existence.

Un des éléments de cette confrontation nous conforte dans l'idée que l'être fantastique n'est affublé que d'une ou de deux particularités qui le rendent fantastique : il s'agit du nombre de géants qui fait face aux chevaliers. Ce nombre, remarque Lecouteux, est très souvent réciproque pour les deux protagonistes : un géant contre un chevalier, ou encore douze géants contre douze chevaliers... Une quantité plus importante de géants procurerait assurément à ce monstre une particularité supplémentaire : la multiplicité (particularité évoquée par Lascault – 1973 – dans sa classification des monstres).

Un autre point de sa description des géants est à souligner. Il s'agit de leur nomination, qui intervient progressivement dans la littérature allemande :

« Cette multiplication du nombre des géants entraîne vite l'obligation de les nommer. L'analyse onomastique montre que les auteurs ne laissent pas au hasard le choix des patronymes. Il s'opère sur trois plans différents :

– le nom sert à souligner les qualités guerrières du géant : Ecke tire son nom de l'ancien haut-allemand *egga/ecka* qui signifie *pointe de l'épée* ; Orte est à la fois le nom d'un géant et celui de la même partie de l'arme blanche ; nous le retrouvons dans Ortwin, c'est-à-dire *ami de l'épée* (*ort* : tranchant de l'épée, puis épée ; *vha. win* : ami).

– il sert à désigner les qualités physiques de celui qui le porte. Ainsi l'ancien haut-allemand *balda* (hardi) sert-il à former les patronymes des

géants Baldemar, Baldegrein et Hugebot. Le norrois *rammr* (fort) se retrouve dans Wickeram.

– il renseigne sur le caractère du géant : *nitha* (ardeur guerrière) entre dans la composition du Signit, *posi/pus/puos* (méchant) dans celle de Pusolt. La pugnacité du géant s'exprime souvent par le suffixe *-olt* désignant ce qui est effroyable et mauvais ; il sert à former les noms de Mamerolt et de Marolt par exemple.

Un dernier groupe de noms comporte une intention humoristique. C'est une invention tardive que nous trouvons dans Virginal et ses remaniements. Les géants répondent aux doux noms de Pèle-forêt (Oesewalt), Froisse-casque (Schrotenhelm), Herbe-amère (Bitterkrût) pour n'en citer que quelques-uns. »

Lecouteux, *op. cit.*, p. 30-31.

Cette nomination n'a pas comme seule fonction l'identification des géants. Elle sert aussi à les particulariser et à les combattre encore plus commodément, car, nous l'avons vu précédemment, la précision de l'image imaginaire aide à capter les aspects sémantiques sur lesquels nous allons exercer nos pouvoirs pour anéantir ces êtres ; cette spécification tend progressivement à faire du monstre un personnage dérisoire. L'exemple décrit pleinement cette évolution.

Quant aux premières particularités physiques du géant, elles sont de quatre natures :

– sa taille :

« Ce qui frappe le chevalier rencontrant un géant, c'est d'abord sa taille qui est exprimée par une comparaison : il est aussi grand que les arbres, qu'une montagne, et franchit aisément les rivières ; il ressemble à une tour, est plus grand que tous les autres hommes... La taille est aussi exprimée en nombres : Asprian mesure deux, quatre ou sept toises au-dessus de la ceinture... » (*ibid.*, p. 33) ;

– son poids :

« Le poids du géant est en rapport avec sa taille : il écrase celui sur lequel il pose son pied, ne fût-ce qu'un instant, les ponts s'écroulent sous lui, nul cheval ne peut le porter... » (*ibid.*, p. 33) ;

– sa vitesse :

« Les cavaliers ne peuvent rattraper un géant à la course ou sont eux-mêmes rejoints... » (*ibid.*, p. 34) ;

– sa force :

« Le surnom qu'il porte couramment est "le fort", et ce trait subsiste même lorsque les auteurs ont fait disparaître tout gigantisme d'un personnage » (*ibid.*, p. 34).

Ensuite, au fil du temps, les différents auteurs assignent à leur personnage de nouvelles particularités telles que sa pilosité (à partir de 1250), des ongles de griffons ou un dos bossu. C'est la tête qui est plus particulièrement recherchée pour assouvir ce souci de précision (yeux de braise, sourcils épais, nez crochu, dents fortes, haleine fétide, voix tonitruante). Le géant est également habillé soit en guerrier, soit en peaux de bêtes ; il est armé (bouclier, barre de fer, massue). À cet égard, l'arme du géant révèle également le processus de civilisation engagé par l'Occident dans sa conquête des territoires inconnus ; les quelques géants chevaleresques sont armés de lance et d'épée ; les autres, qui habitent les contrées éloignées ou les terres occidentales inaccessibles (forêt, montagne, ce qui en fait tardivement des brigands), sont munis de massue.

Les particularités du géant, ainsi que celles de tous les êtres fantastiques, sont toujours puisées dans les codes de la normalité sociale ; elles répondent néanmoins à leur histoire :

« Les géants incarnent les principaux défauts humains et sont l'antithèse de l'univers courtois et des règles qui le régissent. Le chevalier doit garder la juste mesure, le géant incarne la démesure ; le premier apprend à être modeste, le second est l'image de l'orgueil ; l'un est fidèle, l'autre félon. En toute chose le géant est très proche de l'homme et n'a pas un caractère mythologique. »

Ibid., p. 61.

Cette citation peut s'appliquer également aux géants français ; nous ne noterons, à chaque fois, que d'infimes différences qui les distinguent les uns des autres (ainsi le géant allemand n'a jamais la peau noire contrairement à son homologue français).

Plus intéressante est sans doute l'évolution du géant dans l'histoire. Alors que la superficie des terres convoitées se réduit, le géant persiste à servir l'action civilisatrice. À cette fin, par exemple, le XVI^e siècle (surtout) accompagne Gargantua dans sa visite de la France :

« La grant jument débroussaille la Beauce à coups de queue. Plus loin, l'itinéraire doit être par Sées. Selon les dires campagnards, Gargantua a laissé deux buttes, ses bottes près de Mortagne, au-delà de la vieille capitale des Sagii, les localisations se multiplient : une pierre plate à la Lande de Goult montre l'ornière du chariot de Gargantua, lorsque celui-ci "revenait de Tombelaine"... »

Dontenville, 1973, p. 49.

Doppagne (1977, p. 47-53) arrive aux mêmes résultats en étudiant les géants dans la tradition belge.

Les mondes inaccessibles recèlent de ces géants (Sébillot, 1983) qui sont, à première vue, les gardiens agressifs de la civilisation sauvage ; ils représentent en fait les barrières qui délimitent les terres connues d'un espace inconnu qui à la fois terrifie et suscite l'envie de ses contemporains.

Les géants, comme tous les êtres fantastiques, représentent une source d'informations sociologiques de première importance. Ils situent non seulement l'homme face à lui-même, mais la société face aux angoisses de sa dynamique. Sans cesse actualisés, les monstres, pour la plupart, sont les miroirs eschatologiques de notre présent.

Les dragons

Au Moyen Âge, le dragon a la même valeur symbolique que le géant. La modernité lui a donné de nouvelles significations. Pour les Japonais, traumatisés par Hiroshima et Nagasaki, les dragons qui symbolisaient les tremblements de terre sont devenus dans les années 1950 les monstres des catastrophes atomiques, tel le célèbre *Godzilla* (Inoshiro Honda, Japon, 1956), premier d'une longue lignée. Plus près de nous, les dinosaures de *Jurassic Park* (Steven Spielberg, États-Unis, 1993) évoquent à la fois la peur des manipulations génétiques, notre rapport à l'Histoire (le film est contemporain du livre de Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire*), à la Nature (qui est maître de la Terre ?) et à l'Autre (les monstres viennent de l'intérieur de l'Amérique et non plus d'ailleurs, puisque les États-Unis d'avant le 11 septembre 2001 ne se sentent plus menacés par des ennemis extérieurs). De son côté, Hachet (1998) voit dans ce film et ceux qui l'ont suivi l'expression d'une relation conflictuelle entre notre génération et celle de nos aïeux (grands-parents ou arrière-grands-parents).

— Conclusion —

L'intérêt pour l'imaginaire a véritablement explosé durant ces dernières décennies. Car si l'adjectif « imaginaire » est attesté en français depuis le XVI^e siècle, le substantif est d'usage récent. On peut avoir une idée de ce phénomène en examinant les ouvrages publiés en France. Une recherche rapide sur le catalogue de la Bibliothèque Nationale de France en août 2005 fait apparaître 912 ouvrages (rééditions incluses) dont le titre contient « l'imaginaire » (on atteint 2025 avec le seul mot « imaginaire », contre 1771 avec le mot « réel » et 629 avec le mot « rationnel »...). La répartition par décennies donne l'histogramme suivant :

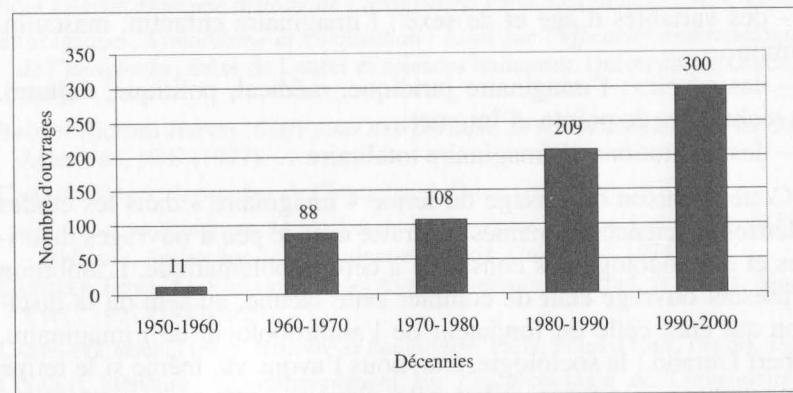


Schéma 8. Ouvrages de la BNF contenant le substantif « imaginaire »

On observe une poussée dans les années 1960 puis un fort accroissement, quasi régulier. Avant 1960, on ne trouve que quelques ouvrages dont le titre contient le groupe nominal « l'imaginaire » : par exemple le recueil de poèmes de George Hugnet, *La Hampe de l'imaginaire* (1936), dédié à André Breton, le célèbre ouvrage de Sartre, *L'Imaginaire* (1940), l'étude du psychologue Jean Châteauneuf sur *Le Réel et l'Imaginaire dans le jeu de l'enfant* (1946) et un texte de Michel Planque intitulé *L'Enfant et l'Imaginaire* (1959). L'année 1960 marque le début d'un fort courant d'intérêt pour l'imaginaire avec la parution de l'ouvrage de Durand (1960). Naturellement, ce groupe nominal va recouvrir des acceptions fort différentes selon les auteurs : une instance psychique chez Lacan, une dimension de la créativité humaine chez Caillois, une mentalité collective chez les historiens.

En outre, l'examen des titres d'ouvrages montre que ce groupe nominal est rarement utilisé seul et qu'il est le plus souvent suivi de termes désignant :

- des milieux nationaux ou civilisationnels : l'imaginaire lapon, français, européen, occidental, islamique, guyanais, nordique...
- des milieux sociaux : l'imaginaire chevaleresque, urbain, du conquistador...
- des époques : l'imaginaire du féodalisme, médiéval, de la Renaissance, de la Terreur, du XX^e siècle...
- des écrivains : l'imaginaire flaubertien, barrésien, proustien...
- des comportements humains : l'imaginaire de la déviance, de l'alcoolisme, des révolutions, amoureux, de l'échec, incestueux...
- des variables d'âge et de sexe : l'imaginaire enfantin, masculin, féminin...
- des savoirs : l'imaginaire juridique, médical, politique, culturel, des techniques de pointe, d'Internet...
- des institutions : l'imaginaire totalitaire...

Cette floraison de l'usage du terme « imaginaire » dans les études de lettres et sciences humaines contraste avec le peu d'ouvrages théoriques et méthodologiques consacrés à cette problématique. L'ambition du présent ouvrage était de combler cette lacune, au sein de la discipline qui était celle du fondateur de l'anthropologie de l'imaginaire, Gilbert Durand : la sociologie. Car, nous l'avons vu, même si le terme « imaginaire » n'est pas utilisé tel quel par les fondateurs de cette discipline, il représente un champ essentiel traversé au cours de leur démarche de compréhension de la vie sociale.

— Bibliographie —

La « bibliographie générale » constitue une base bibliographique pour une sociologie de l'imaginaire. Le lecteur trouvera à la suite une « bibliographie par chapitre », puis une « bibliographie complémentaire » d'ouvrages non cités dans le corps du texte. La date mentionnée entre parenthèses correspond à celle de la première édition.

Bibliographie générale

- BACHELARD Gaston, *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2001 (1957).
- BERGER Peter L. & LUCKMANN Thomas, *La Construction sociale de la réalité*, trad. fr., Paris, Librairie des Méridiens, 1986 (1966).
- BOIA Lucian, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- BRIL Jacques, *Symbolisme et Civilisation : essai sur l'efficacité anthropologique de l'imaginaire*, thèse de Lettres et sciences humaines, Université de Grenoble, 1975.
- BROWN Richard Harvey, *Clefs pour une poétique de la sociologie*, trad. fr., Paris, Actes Sud, 1989 (1977).
- CAILLOIS Roger, *Approches de l'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1970.
- *Cases d'un échiquier*, *Approches de l'Imaginaire 2*, Paris, Gallimard, 1970.
- *Obliques*, *Approches de l'Imaginaire 3*, Paris, Gallimard, 1974.
- CASSIRER Ernst, *La Philosophie des formes symboliques*, trad. fr., Paris, Minuit, 3 vol., 1991 (1923-1929).
- CAZENAVE Michel (dir.), *Histoire et Imaginaire*, Paris, Poiesis (diff. Payot), 1986.
- CULLATI Stéphane, « Questionnement sur l'anthropologie de l'imaginaire en sciences sociales », *Loxias*, Nice, n° 2-3, 2002, p. 558-572.
- DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1984a (1960).

- *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF, 1984b (1964).
- *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Berg international, 1992 (1979).
- *L'Imaginaire, sciences et philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994.
- *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996.
- *Champs de l'Imaginaire* (textes réunis par Danièle Chauvin), Grenoble, ELLUG, 1996.
- GRASSI Valentina, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire. Une compréhension de la vie quotidienne*, Paris, Érès, 2005.
- LEGROS Patrick, *Introduction à une sociologie de la création imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- MAFFESOLI Michel (dir.), *La Galaxie de l'Imaginaire*, Paris, Berg International, 1978.
- *La Connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1985.
- *L'Ombre de Dionysos : contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridiens/Anthropos, 1991 (1982).
- *La Conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999 (1979).
- RENARD Jean-Bruno & TACUSSEL Patrick, « Théorie et recherches en sociologie de l'imaginaire », *Revue suisse de sociologie*, vol. 20, n° 3, 1994, p. 699-713.
- SERVIER Jean, « Histoire de la pensée symbolique », in *Histoire des mœurs, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1991, t. II, p. 1095-1186.
- SIRONNEAU Jean-Pierre, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Paris, L'Harmattan, 1993 (1986).
- TACUSSEL Patrick, *L'Attraction sociale. La dynamique de l'Imaginaire dans la société monocéphale*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.
- « La Sociologie figurative », in STEUDLER François & WATIER Patrick (dir.), *Interrogations et parcours sociologiques*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1991, p. 251-267.
- « La Sociologie interprétative. Un tournant postempiriste dans les sciences humaines en France », in BERTHELOT Jean-Michel (dir.), *La Sociologie française contemporaine*, Paris, PUF, 2000, p. 117-125.
- THOMAS Joël (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.
- XIBERRAS Martine, *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

Bibliographie par partie et chapitres

• Introduction

- DUBY Georges, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.
- LE GOFF Jacques, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1991 (1985).

- PATLAGEAN Évelyne, « L'histoire de l'imaginaire », in LE GOFF J., CHARTIER R. & REVEL J., *La Nouvelle Histoire*, Paris, 1978, p. 249-269.
- SIRONNEAU Jean-Pierre, 1993, cf. *supra*.

• Première Partie. L'imaginaire dans la tradition sociologique

- ABRAHAM Karl, *Psychanalyse et culture*, Paris, Payot, 1969.
- BACHELARD Gaston, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, Corti, 1948.
- BROWN Richard H., 1989, cf. *supra*.
- DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1974 (1641).
- FREUD Sigmund, « La Création littéraire et le rêve éveillé », in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1971 (1908).
- *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1972 (1913).
- LE BON Gustave, *La Psychologie des foules*, Paris, Alcan, 1895.
- MOLINER Pascal, *Images et représentations sociales*, Grenoble, PUG, 1996.
- MONTAIGNE, *Les Essais*, Paris, Arléa, 2002 (1580).
- MOSCOVICI Serge, *La Psychanalyse, son image, son public*, Paris, PUF, 1961.
- PANOFKY Erwin, *Trois essais sur le style*, Paris, Le Promeneur, 1996.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Imaginaire*, 1971 (1940).

• Chapitre I. L'imaginaire chez les fondateurs de la sociologie

- BLOCH Ernst, *Le Principe Espérance*, trad. fr., Paris, Gallimard, 3 vol., 1976-1991.
- BLUMENBERG Hans, *La Raison du mythe*, Paris, Gallimard, 2005.
- CASSIRER Ernst, *Le Mythe de l'État*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1993 (1945).
- COMTE Auguste, *Calendrier positiviste ou Système général de commémoration publique*, Fontfroide, Fata Morgana, 1993 (1849).
- DURKHEIM Émile, *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924.
- *Le Suicide*, Paris, PUF, 1960 (1897).
- *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988 (cette réédition signale les variantes d'une publication initiale de ce texte important, paru en 1894, dans *La Revue de Philosophie* – tomes 37 & 38).
- *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Le Livre de Poche, 1991 (1912).
- *Le Socialisme*, Paris, PUF, 1992 (1928).
- *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1997 (1950).
- *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1998 (1893).
- ENGELS Friedrich, *Anti-Dürhing*, trad. fr., Paris, Éd. Sociales, 1973 (1877).
- « Contribution à l'histoire du christianisme primitif », in ENGELS F. & MARX K., *Sur la religion*, trad. fr., Paris, Éd. Sociales, 1972 (1894-1895).
- *La Guerre des paysans en Allemagne*, trad. fr., Paris, Éd. Sociales, 1974 (1850).

- FREUD Sigmund, 1971, *cf. supra*.
- FUSTEL DE COULANGES Numa-Denys, *La Cité antique*, Paris, Hachette, 1943 (1864).
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972 (1820-1821).
- HOBBS Thomas, *Léviathan*, trad. fr., Paris, Vrin-Dalloz, 2004 (1651).
- LAZZARATO Maurizio, *Puissances de l'invention*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2002.
- LE BON Gustave, *Psychologie des Foules*, Paris, PUF, 1939.
- LECOURT Dominique, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris, PUF, 1998.
- LÉGER François, *La Pensée de Georg Simmel*, Paris, Kimé, 1989.
- MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, trad. fr., Paris, Le Livre de Poche, 1972 (1513).
- *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. fr., Paris, Berger-Levrault, 1980 (1513-1520).
- MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1993.
- MARLEAU Benoît, *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel (1841-1931)*, Paris, CNRS, 2000.
- MARX Karl, *Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Épicure*, 1841, in LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, trad. fr., Paris, PUF, 1960.
- *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. fr., Paris, Éd. Sociales, 1968 (1852).
- « Gründrisse ». *Fondements de la critique de l'économie politique*, trad. fr., Paris, UGE, 1972 (1839).
- & ENGELS Friedrich, *L'Idéologie allemande*, trad. fr., Paris, Éd. Sociales, 1972 (1846).
- *Le Capital*, trad. fr., Paris, Éd. Sociales, 1974 (1867).
- MONGARDINI Carlo, *Le Dimensioni sociali della parura*, Milan. Franco Ageli, 2004.
- MOSCOVICI Serge, *L'Âge des Foules*, Bruxelles, Complexe, 1991 (1981).
- PARETO Vilfredo, *Le Mythe vertuiste et la littérature immorale*, Genève, Droz, 1971.
- PIC DE LA MIRANDOLE JEAN-FRANÇOIS, *De l'imagination*, trad. fr., Chambéry, Comp'Act, 2005 (1501).
- SIMMEL Georg, *Sociologie et épistémologie*, trad. fr., Paris, PUF, 1981 (1884-1918).
- *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, trad. fr., Paris, PUF, 1984 (1892/1905).
- *Philosophie de l'Argent*, trad. fr., Paris, PUF, 1987 (1900).
- *La Religion*, trad. fr., Strasbourg, Circé, 1988a (1903).
- *La Tragédie de la culture et autres essais*, trad. fr., Paris, Rivages, 1988b (1911).
- *Michel-Ange et Rodin*, trad. fr., Paris, Rivages, 1989 (1911).
- *Secret et sociétés secrètes*, trad. fr., Strasbourg, Circé, 1991 (1908).

- *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, trad. fr., Paris, PUF, 1999 (1908).
- *La Philosophie de l'aventure*, trad. fr., Paris, l'Arche, 2002 (1911).
- TACUSSEL Patrick, *Charles Fourier, le jeu des passions. Actualité d'une pensée utopique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- TARDE Gabriel, *Fragment d'histoire future*, Biarritz, Atlantica/Séguier, 1998 (1896).
- *La Logique sociale*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999a (1895).
- *Monadologie et sociologie*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999b (1893).
- *Maine de Biran et l'évolutionnisme psychologique*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2000 (1882).
- *Les Lois de l'imitation*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2001 (1890).
- *Philosophie de l'Histoire et science sociale. La philosophie de Coudot*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2002 (cours professés 1902-1903).
- *Les Transformations du pouvoir*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2003 (1899).
- TAROT Camille, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris, La Découverte, 1999.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, UGE, 1963 (1835-1840).
- *Souvenirs*, Paris, Gallimard, 1999 (1851).
- WATIER Patrick, *Une introduction à la sociologie compréhensive*, Belfort, Circé, 2002.
- WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science*, trad. fr., Paris, Plon, 1965 (articles de 1904 à 1917).
- *Le Judaïsme antique*, trad. fr., Paris, Plon, 1970 (1917).
- *Économie et Société*, trad. fr., Paris, Plon, 1971 (1922).
- *Sociologie du Droit*, trad. fr., Paris, PUF, 1986 (1960).
- *Histoire économique*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1991 (1923).
- *Sociologie des religions*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1996 (1910-1920).
- *Œuvres politiques (1895-1919)*, trad. fr., Paris, Albin Michel, 2004.
- **Chapitre II. Les fondateurs de la sociologie de l'imaginaire**
- ADORNO Theodor W. & HORKHEIMER Max, *La Dialectique de la raison*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1974 (1944).
- ANDERSON Benedict, *L'Imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996 (1983).
- BAUDRILLARD Jean, *Le Miroir de la production*, Paris, Casterman, 1973.
- *Le Système des objets*, Paris, Denoël-Gonthier, 1976a (1968).
- *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976b.
- *Cool memories 1980-1985*, Paris, Galilée, 1987.
- *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1995.
- BENJAMIN Walter, *Sens unique*, trad. fr., Paris, Les Lettres Nouvelles, 1978 (1928).

- *Paris, Capitale du XIX^e siècle*, trad. fr., Paris, Du Cerf, 1989 (1982).
- BLOCH Ernst, *Héritage de ce temps*, trad. fr., Paris, Payot, 1977 (1935).
- *Experimentum Mundi*, trad. fr., Paris, Payot, 1981 (1975).
- CAILLOIS Roger, *Description du marxisme*, Paris, Gallimard, 1950.
- *Instincts et Société*, Paris, Gonthier, 1964.
- *Le Mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 2002 (1937).
- CASTORIADIS Cornélius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999a (1975).
- *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1999b (1986).
- DURAND Gilbert, *Science de l'homme et tradition*, Paris, Albin Michel 1996 (1979).
- DUVIGNAUD Jean, *Introduction à la sociologie*, Paris, Gallimard, 1971.
- *Sociologie de l'art*, Paris, PUF, 1984.
- GABEL Joseph, *Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.
- HOLLIER Denis, *Le Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, 1979.
- HALBWACHS Maurice, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 (1925).
- HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1974 (1968).
- KLOSSOWSKI Pierre, *La Monnaie vivante*, Paris, Losfeld, 1994 (1970).
- KRACAUER Sigfried, *De Caligari à Hitler. Une histoire du cinéma allemand. 1919-1933*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1987.
- LEDROUT Raymond, *La Révolution cachée*, Paris, Casterman, 1979.
- MAFFESOLI Michel, 1991, *cf. supra*.
- *La Contemplation du monde*, Paris, Le Livre de poche, 1993.
- *Du Nomadisme*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.
- *La Part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002.
- *Le Rythme de la vie*, Paris, La Table Ronde, 2004.
- MANNHEIM Karl, *Idéologie et Utopie*, trad. fr., Paris, Marcel Rivière, 1956.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- MORIN Edgar, *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*, Paris, Minuit, 1982 (1956).
- *L'Homme et la mort*, Paris, Seuil, 2002 (1970).
- REICH Wilhelm, *La Psychologie de masse du fascisme*, trad. fr., Paris, Payot, 1974 (1933).
- SANSOT Pierre, *Poétique de la ville*, Paris, Klincksieck, 1973.
- SCHERER Max, *Die Wissensformen um die Gesellschaft*, Leipzig. Neue Geist Verl, 1926.
- *Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris, PUF, 1993 (1926).
- SCHÜTZ Alfred, *Le Chercheur et le quotidien*, trad. fr., Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.
- TACUSSEL Patrick, 1984, *cf. supra*.

- *Mythologie des formes sociales. Balzac et les Saint-Simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1995.

• Deuxième Partie. Épistémologie et méthodologie de l'imaginaire

- KAUFMANN Pierre, « Imaginaire et Imagination », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 2002, p. 936-943.
- LE GOFF Jacques, 1991, *cf. supra*.

• Chapitre III. L'interprétation de l'imaginaire

- BACHELARD Gaston, *La Philosophie du non*, Paris, PUF, 1940.
- *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949 (1938).
- DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985 (1912).
- ELIADE Mircea, *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952.
- GEERTZ Clifford, *Bali : interprétation d'une culture*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1983 (1973).
- JODELET Denise (dir.), *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.
- LE BRETON David, *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, 2002.
- LEGROS Patrick & HERBÉ Carine, *La Mort au quotidien*, Paris, Érès, 2006.
- MANNONI Pierre, *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1998.
- MAUSS Marcel, 1950, *cf. supra*.
- MOLINER Pascal, RATEAU Patrick, COHEN-SCALI Valérie, *Les Représentations sociales. Pratique des études de terrain*, Rennes, PUR, 2002.
- MOSCOVICI Serge, *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris, Mouton, 1969.
- MUCCHIELLI Roger, *L'Analyse de contenu*, Paris, ESF, 1984 (1974).
- PIAGET Jean, *La Formation du symbole chez l'enfant. Imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1976 (1945).
- RICŒUR Paul, *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- ROUQUETTE Michel-Louis & GARNIER Catherine (dir.), *La Genèse des représentations sociales*, Montréal, Éd. Nouvelles, 1999.
- SÉBILLOT Paul, *Le Folklore de France : la terre et le monde souterrain*, Paris, Imago, 1983 (1904-1906).
- SIMMEL Georg, 1981, *cf. supra*.
- TURNER Victor, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, trad. fr., Paris, PUF, 1990 (1969).
- VAN GENNEP Arnold, *Les Rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 1909.

VAX Louis, *L'Art et la littérature fantastique*, Paris, PUF, 1963.

WALLON Henri, *De l'acte à la pensée*, Paris, Flammarion, 1970.

• Chapitre IV. Méthodes

ABRIC Jean-Claude (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994.

ANZIEU Didier, *Les Méthodes projectives*, Paris, PUF, 1965.

ARIÈS Philippe, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973.

BENEDICT Ruth, *Échantillons de civilisation*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1950 (1934).

BRUN Jean, *Le Retour de Dionysos*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

CAMPION-VINCENT Véronique & RENARD Jean-Bruno, *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 2002 (1992).

CARBONE Geneviève, *La Peur du loup*, Paris, Gallimard, 1991.

CLAPARÈDE Édouard, *L'Association des idées*, Paris, Doin, 1903.

DABEZIES André, *Le Mythe de Faust*, Paris, Armand Colin, 1973.

DARNTON Robert, *Le Grand Massacre des chats*, Paris, Robert Laffont, 1984.

DE ROSA Annamaria, « Le Réseau d'association comme méthode d'étude dans la recherche sur les représentations sociales », *Cahiers internationaux de psychologie sociale*, n° 28, 1995, p. 96-122.

DOWLING Colette, *Le Complexe de Cendrillon*, trad. fr., Paris, Grasset, 1982 (1981).

DUCLOS Denis, *Le Complexe du loup-garou*, Paris, La Découverte, 1994.

DURAND Gilbert, « Le regard de Psyché », *Cahiers de l'université Saint-Jean de Jérusalem*, n° 5, 1979.

– & MORENO Jean, *L'Imaginaire de l'alcoolisme*, Paris, Éd. universitaires, 1972. DURAND Yves, *L'Exploration de l'imaginaire*, Paris, L'Espace bleu, 1988 (réédité sous le titre *Une Technique d'étude de l'imaginaire : l'AT.9*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; voir aussi « L'Archétype-test à 9 éléments », in THOMAS Joël, dir., 1998, cf. *supra*, p. 281-293).

GAUTHIER Joël & GELOT Geneviève, « Identification héroïque et style de vie : Rambo et Mad Max vus par divers publics de jeunes », *Revue languedocienne de sociologie-ethnologie*, Univ. Montpellier III, n° 2, 1990, p. 107-116.

GÉRÔME Paul, *L'Alogique du corps*, Londres/Genève, Psycho-Physics Academy/ D3-Michel Bettex, 1994.

GRAWITZ Madeleine, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1984 (1969).

GRITTI Jules, *Jean XXIII dans l'opinion publique*, Paris, Centurion, 1967.

HARRISON Robert, *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1992.

HILLMAN James, *Le Polythéisme de l'âme*, trad. fr., Paris, Mercure de France, 1982 (1971-1981).

JUNG Carl Gustav, *Diagnostische Assoziationsstudien*, trad. fr., Leipzig, Barth, t. I, 1906, t. II, 1910.

– *L'Homme à la découverte de son âme*, trad. fr., Paris, Payot, 1963 (1943).

JUNG Marc-René, *Hercule dans la littérature française du XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1966.

KILEY Dan, *Le Syndrome de Peter Pan*, trad. fr., Paris, Odile Jacob, 2000, (1983).

LÉVI-STRAUSS Claude, *La Voie des masques*, Genève, Skira, 1975.

LUCAS Philippe & VATIN Jean-Claude (dir.), *L'Algérie des anthropologues*, Paris, Maspero, 1982 (1975).

MARTINEZ-SERVIÉ Nicole, « La mort dans le projet collectif », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 39, 1975, p. 159-167.

– *Mythe et réalité du phénomène Tsigane*, thèse d'État ès lettres et sciences humaines, Univ. Montpellier III, 1979.

MILLER David, *Le Nouveau Polythéisme. Renaissance des dieux et des déesses*, Paris, Imago, 1979 (1974).

MOLES Abraham, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Paris, Flammarion, 1958.

– *L'Image communicationnelle*, Paris, Casterman, 1981.

MORIN Violette, « Des Rites et des hommes : mort d'Édith Piaf et de Jean Cocteau », *Communications*, n° 3, 1964, p. 64-76.

MUCCHIELLI Alex, *L'Analyse formelle des rêves et des récits d'imagination*, Paris, PUF, 1993.

MUCCHIELLI Roger, *Le Jeu du monde et le Test du Village Imaginaire*, Paris, PUF, 1960.

OSGOOD Charles, SUCI George, TANNENBAUM Percy, *The Measurement of Meaning*, Urbana (Ill.), University of Illinois Press, 1957.

RENARD Jean-Bruno, « L'Homme Sauvage et l'Extraterrestre : deux figures de l'imaginaire évolutionniste », *Diogenes*, n° 127, 1984, p. 70-88.

– « Loups et félins dans le cinéma fantastique », in CAMPION-VINCENT Véronique (dir.), *Des Fauves dans nos campagnes. Légendes, rumeurs et apparitions*, Paris, Imago, 1992, p. 131-156.

RICHE Pascal, « Condoleezza Rice : Bush en cœur », *Libération*, 17 janv. 2005, p. 38-39.

ROCHA PITTA Danielle, *L'Impact socio-culturel sur le régime des images*, thèse d'État ès lettres et sciences humaines, Univ. de Grenoble, 1979.

ROMEY Georges, *Dictionnaire de la symbolique*, Paris, Albin Michel, 1995.

SPENGLER Oswald, *Le Déclin de l'Occident*, trad. fr., Paris, Gallimard, 2000 (1918/1922).

STEINER Jean-François, Lebart Ludovic, Piron Marie, *La Sémiométrie*, Paris, Dunod, 2003.

TOURNIER Michel, *Pierrot ou les secrets de la nuit*, Paris, Gallimard, 1979.

– *Le Miroir des idées*, Paris, Mercure de France, 1994.

TURNER Victor, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, trad. fr., Paris, PUF, 1990 (1969).

WEBER Max, *Le Savant et le Politique*, trad. fr., Paris, La Découverte, 2003 (1917).

• Troisième Partie. Les champs de recherche

• Chapitre V. Imaginaire et vie quotidienne

BONAPARTE Marie, *Mythes de guerre*, Londres, Imago Publ., 1946.

BRUNVAND Jan Harold, *Curses ! Broiled Again ! The Hottest Urban Legends Going*, New York, Norton, 1989.

– *Encyclopedia of Urban Legends*, Santa Barbara, California, ABC-CLIO, 2001.

CAMPION-VINCENT Véronique & RENARD Jean-Bruno, 1992, cf. *supra*.

– *De source sûre. Nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 2002.

DURAND Gilbert, *Beaux-Arts et archétypes*, Paris, PUF, 1989.

GRITTI Jules, *Elle court, elle court, la rumeur*, Ottawa, Stanké, 1978.

JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972 (1970).

KIERKEGAARD Sören, *Ou Bien... ou Bien*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1995 (1843).

KLINTBERG Bengt af, « Why are there so many modern legends about revenge ? », in SMITH Paul (éd.), *Perspectives on Contemporary Legend*, Sheffield, CEC-TAL, 1982, p. 141-146.

KRISTEVA Julia, *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983.

LEDERER Wolfgang, *Gynophobia ou la Peur des femmes*, trad. fr., Paris, Payot, 1970 (1968).

LÉVI-STRAUSS Claude, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964.

– *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.

MARANON Gregorio, *Don Juan et le donjuanisme*, Paris, Gallimard, 1967.

MONNEYRON Frédéric, *Séduire, L'imaginaire de la séduction de Don Giovanni à Mick Jagger*, Paris, PUF, 1997.

MORIN Edgar, *La Rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil, 1982 (1969).

RENARD Jean-Bruno, *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris, PUF, 2002 (1999).

ROUQUETTE Michel-Louis, « Le Syndrome de rumeur », *Communications*, n° 52, 1990, p. 119-123.

SIMPSON Jacqueline, « Rationalized motifs in urban legends », *Folklore*, n° 92, 1981, p. 203-207.

STEINER George, *Les Antigones*, Paris, Gallimard, 1986.

THOMPSON Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 6 vol., 1989 (1955-1958).

VANDENDORPE Christian, *Apprendre à lire des fables*, Montréal, Éd. du Préambule, 1989.

• Chapitre VI. Imaginaire et conceptions du monde

Actes du colloque de Cordoue, *Science et Conscience*, Paris, Stock, 1980.

ALTAIRAC Joseph, « Un Mythe technologique : la légende du V7 », *Scientifictions*, vol. 2, n° 1, 1997, p. 29-134.

AMALVI Christian, *Les Héros de l'histoire de France*, Toulouse, Privat, 2001.

ARON Raymond, *L'Âge des empires et l'avenir de la France*, Paris, Éd. Défense de la France, 1946.

BACHELARD Gaston, *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949 (1938).

– *L'Air et les songes*, Paris, Corti, 1990 (1943).

BASTIDE Roger, *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.

– « Anthropologie religieuse », in *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1970, p. 65-69.

BENJAMIN Walter, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique », *Essais. 2. Poésie et Révolution*, trad. fr., Paris, Denoël, 1971 (1936).

BILLARD Claude & GUIBBERT Pierre, *Histoire mythologique des Français*, Paris, Galilée, 1976.

BLOCH Ernst, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, trad. fr., Paris, Julliard, 1964 (1922).

– *Le Principe espérance*, trad. fr., Paris, Gallimard, 3 vol., 1976/1982/1991 (1954/1958/1959).

– *L'Esprit de l'utopie*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1977 (1918).

BOIA Lucian, *La Mythologie scientifique du communisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

– *History and Myth in Romanian consciousness*, Budapest/New York, Central European University Press, 2001.

– *Le Mythe de la démocratie*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

BOUVET Jean-François (dir.), *Du fer dans les épinards et autres idées reçues*, Paris, Le Seuil, 1997.

BRIL Jacques, *L'Invention comme phénomène anthropologique*, Paris, Klincksieck, 1973.

BROAD William & WADE Nicholas, *La Souris truquée. Enquête sur la fraude scientifique*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1987 (1982).

CAMPION-VINCENT Véronique, *La Société parano*, Paris, Payot, 2005.

– & RENARD Jean-Bruno, 1992, cf. *supra*.

CANGUILHEM Georges, *Connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952.

CASTORIADIS Cornélius, 1999a, cf. *supra*.

CIORANESCU Alexandre, « Utopie : cocagne et âge d'or », *Diogène*, n° 75, 1971, p. 86-123.

COHN Norman, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, trad. fr., Paris, Julliard, 1962 (1957).

Collectif, *Science et imaginaire*, Grenoble, ELLUG, 1985.

- CORSO Jean-Noël, *La Croyance en la réincarnation chez les étudiants de Montpellier*, mémoire de maîtrise en sociologie, Univ. Montpellier III, 1990.
- DESROCHE Henri, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.
- *Homo Aequalis II. L'idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 1991.
- DUPRONT Alphonse, *Du sacré*, Paris, Gallimard, 1987.
- EMMONS Charles F. & SOBAL Jeff, « Paranormal beliefs : functional alternatives to mainstream religion ? », *Review of Religious Research*, vol. 22, n° 4, 1981, p. 301-312.
- ENGELS Friedrich, 1974, cf. *supra*.
- ELIADE Mircea, *La Nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971.
- FLEURDORGE Denis, *Les Rituels du président de la République*, Paris, PUF, 2001.
- *Les Rituels et les représentations du pouvoir*, Paris, Zagros, 2005.
- FRACHON Alain & VERNET Daniel, *L'Amérique messianique*, Paris, Le Seuil, 2004.
- GIRARDET Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986.
- GUILLET Claude, *La Rumeur de Dieu : apparitions, prophéties et miracles sous la Restauration*, Paris, Imago, 1994.
- HALLYN Fernand, « Rationalité de l'astrologie : l'exemple de Kepler », *Littératures classiques*, n° 25, 1995, p. 215-226.
- JUNG Carl Gustav, *Un Mythe moderne*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1961 (1958).
- LAPLANTINE François, *Les Trois Voix de l'imaginaire*, Paris, Éd. Universitaires, 1974.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- « Entretien », *Le Nouvel Observateur*, 5 juillet 1980.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910.
- MAÎTRE Jacques, « La Consommation d'astrologie dans la société contemporaine », *Diogenes*, n° 53, 1966, p. 92-109.
- MARIENSTRAS Élise, *Les Mythes fondateurs de la nation américaine*, Paris, Maspero, 1976.
- MÉHEUST Bertrand, *En soucoupes volantes. Vers une ethnologie des récits d'enlèvements*, Paris, Imago, 1992.
- MENDRAS Henri, *L'Europe des Européens*, Paris, Gallimard, 1997.
- MEURGER Michel, *Scientifictions*, vol. 1, n° 1, 1995, p. 1-253.
- MOLES Abraham, « La Fonction des mythes dynamiques dans la construction de l'imaginaire social », *Cahiers de l'Imaginaire*, n° 5/6, 1990, p. 9-33.
- MONNEYRON Frédéric, *L'Imaginaire racial*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- MORIN Edgar, *Les Stars*, Paris, Le Seuil, 1957.
- ORTOLI Sven & WITKOWSKI Nicolas, *La Baignoire d'Archimède*, Paris, Le Seuil, 1996.
- PESSIN Alain, *La Rêverie anarchiste*, Paris, Méridiens, 1982.
- *Le Mythe du peuple et la société française au XIX^e siècle*, Paris, PUF, 1992.

- PIETTE Albert, *Les Religiosités séculières*, Paris, PUF, 1993.
- PORTIS Larry, *Georges Sorel. Présentation et textes choisis*, Paris, La Brèche-PEC, 1982.
- « Religion et imaginaire », *Iris. Les Cahiers du Gerf*, Univ. de Grenoble III, n° 22, 2001-2002.
- RENARD Jean-Bruno, *Bandes dessinées et croyances du siècle*, Paris, PUF, 1986.
- « Éléments pour une sociologie du paranormal », *Religiologiques*, n° 18, 1998, p. 31-52.
- « Fantômes et oracles à l'ère de la technologie », *Politica Hermetica*, n° 15, 2001, p. 56-71.
- RESZLER André, *Les Mythes politiques modernes*, Paris, PUF, 1981.
- RIVIÈRE Claude, *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.
- RUYER Raymond, *La Gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1974.
- SAINTYVES Pierre, *Les Saints, successeurs des dieux*, Paris, Nourry, 1907.
- SCHMITT Jean-Claude (dir.), *Les Saints et les Stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, Beauchesne, 1983.
- SELLIER Philippe, « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire ? », *Littérature*, n° 55, 1984, p. 112-126.
- SERVIER Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1991 (1967).
- SIRONNEAU Jean-Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, thèse d'État de Sociologie, Grenoble, 1978 (Paris, Mouton, 1982).
- 1993, cf. *supra*.
- « Mythe et nation dans l'Allemagne moderne », *Iris*, Grenoble, n° 15, 1995, p. 41-62.
- *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- SOREL Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière, 1946 (1908).
- STEINER Georges, *Les Antigones*, Paris, Gallimard, 1986.
- THUILLIER Pierre, *Le Petit Savant illustré*, Paris, Le Seuil, 1980.
- *D'Archimède à Einstein, les faces cachées de l'invention scientifique*, Paris, Fayard, 1988.
- VERLET Loup, *La Malle de Newton*, Paris, Gallimard, 1993.
- WINDISCH Uli & CORNU Florence, *Guillaume Tell au quotidien*, Zurich, Éd. M, 1988.
- WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995.

• Chapitre VII. Fiction et imaginaire

- BACHELARD Gaston, *Le Droit de rêver*, Paris, PUF, 1970 (éd. posth.).
- BASTIDE Roger, *Le Rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972.
- BOIA Lucian, *Entre l'ange et la bête. Le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Plon, 1995.
- CAILLOIS Roger & VON GRUNEBaum Roger (dir.), *Le Rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967.

- CAZENAVE Annie, « Monstres et merveilles », *Ethnologie française*, vol. 9, n° 3, 1979, p. 235-256.
- CÉARD Jean, *La Nature et les prodiges. L'insolite au xvi^e siècle, en France*, Genève, Droz, 1977.
- DADOUN Roger, « King Kong : du monstre comme dé-monstration », *Littérature*, n° 8, 1972, p. 107-118.
- DONTENVILLE Henri, *Mythologie française*, Paris, Payot, 1973 (1948).
- DOPPAGNE Albert, *Esprits et génies du terroir*, Gembloux, Duculot, 1977.
- DUBOST Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (xii^e-xiii^e siècles). L'Autre, l'ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Champion, 1991.
- DURAND Gilbert, *Beaux-Arts et archétypes*, Paris, PUF, 1989.
- DUVIGNAUD Jean et Françoise & CORBEAU Jean-Pierre, *La Banque des rêves*, Paris, Payot, 1979.
- HACHET Pascal, *Dinosaures sur le divan. Psychanalyse de « Jurassic Park »*, Paris, Aubier, 1998.
- HALBWACHS Maurice, 1994, cf. *supra*.
- HARF-LANCNER Laurence, *Les Fées dans la littérature du Moyen Âge : Morgane et Mélusine*, Paris, Champion, 1984.
- JAUSS Hans Robert, 1972, cf. *supra*.
- LASCAULT Gilbert, *Le Monstre dans l'art occidental*, Paris, Klincksieck, 1973.
- LECOUTEUX Claude, *Les Monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge (1150-1350)*, Göppingen, Kümmerle, 1982.
- MONNEYRON Frédéric, *L'Androgyne romantique. Du mythe au mythe littéraire*, Grenoble, ELLUG, 1994.
- *L'Androgyne décadent. Mythe, figure, fantasmes*, Grenoble, ELLUG, 1996.
 - 1997, cf. *supra*.
 - 2004, cf. *supra*.
- MUCCHIELLI Alex, 1993, cf. *supra*.
- PESSIN Alain, 1992, cf. *supra*.
- ROGER Alain, *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l'art*, Paris, Aubier, 1978.
- SÉBILLOT Paul, *La Terre et le monde souterrain*, Paris, Imago, 1983 (1904-1906).
- TACUSSEL Patrick, 1995, cf. *supra*.
- THOMAS Louis-Vincent, *Civilisation et divagations. Mort, fantasmes, science-fiction*, Paris, Payot, 1979 (1975).
- *Fantasmes au quotidien*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.

Bibliographie complémentaire

- ACKERMAN Werner, DULONG Renaud, JEUDY Henri-Pierre, *Imaginaires de l'insécurité*, Paris, Librairie des Méridiens, 1983.
- AMIROU Rachid, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris, PUF, 1995.

- AUCLAIR Georges, *Le « Mana » quotidien. Structures et fonctions de la chronique des faits divers*, Paris, Anthropos, 1982 (1970).
- AUGÉ Marc, *L'Impossible Voyage. Le tourisme et ses images*, Paris, Payot et Rivages, 1997.
- BACZKO Bronislaw, *Les Imaginaires sociaux*, Paris, Payot, 1984.
- BALTRUSAITIS Jurgis, *Le Moyen Âge fantastique*, Paris, Armand Colin, 1955.
- *Réveils et prodiges. Le gothique fantastique*, Paris, Armand Colin, 1960.
- BASTIDE Roger, *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1965.
- BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, 12 tomes, Paris, Gallimard, 1970-1988 ; en particulier : articles 1922-1940 « La Part maudite » (tome I, 1949), « Théorie de la religion » (tome VII, 1974), « L'Érotisme » (tome X, 1957).
- BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et Simulations*, Paris, Galilée, 1981.
- BAUDRY Patrick, *Le Corps extrême*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- *La Pornographie et ses images*, Paris, Armand Colin, 1997.
 - *La Place des morts*, Paris, Armand Colin, 1999.
- BERGER Peter L., *Les Mystificateurs du progrès*, trad. fr., Paris, PUF, 1978 (1975).
- BLIN Thierry, *Phénoménologie et sociologie compréhensive. Sur Alfred Schütz*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- BOIA Lucian, *L'Exploration imaginaire de l'espace*, Paris, La Découverte, 1987.
- *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, La Découverte, 1989.
 - *Pour vivre deux cents ans. Essai sur le mythe de la longévité*, Paris, In Press Éd., 1998.
 - *L'Homme face au climat. L'imaginaire de la pluie et du beau temps*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- BRUNEL Pierre (dir.), *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui*, Paris, Éditions du Rocher, 1999.
- CAILLOIS Roger, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950 (1939).
- *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard, 1967 (1958).
 - *La Pieuvre. Essai sur la logique de l'imaginaire*, Paris, La Table Ronde, 1973.
- CAMPION-VINCENT Véronique, *La Légende des vols d'organes*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- CORBEAU Jean-Pierre & POULAIN Jean-Pierre, *Penser l'alimentation, entre imaginaire et rationalité*, Toulouse, Privat, 2002.
- CREAGH Ronald, *Laboratoires de l'utopie*, Paris, Payot, 1983.
- CRESPI Franco, *Médiation symbolique et société*, trad. fr., Paris, Librairie des Méridiens, 1983.
- DEBORD Guy, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967.
- DELUMEAU Jean, *La Peur en Occident (xiv^e-xviii^e siècles)*, Paris, Fayard, 1978.
- DESROCHE Henri, *La Société festive*, Paris, Seuil, 1975.
- DUVEAU Georges, *Sociologie de l'utopie*, Paris, PUF, 1961.
- DUVIGNAUD Jean, *Sociologie du théâtre*, Paris, PUF, 1965.
- *Spectacle et Société. Du théâtre grec au happening. La fonction de l'imaginaire dans les sociétés*, Paris, Denoël/Gonthier, 1970.

- *Le Don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, Paris, Stock, 1977.
- *La Genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, PUF, 1991.
- FLICHY Patrice, *L'Imaginaire d'Internet*, Paris, La Découverte, 2001.
- & PICON Antoine (dir.), *Technique et Imaginaire*, Paris, Hermès Science Publications, 2002.
- FULCHIGNONI Enrico, *La Civilisation de l'image*, trad. fr., Paris, Payot, 1969.
- GIRARD René, *La Violence et le Sacré*, Paris, Hachette-Littérature, 1972.
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.
- *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.
- GOFFMAN Erving, *Stigmate*, trad. fr., Paris, Minuit, 1975 (1963).
- HELD Jacqueline, *L'Imaginaire au pouvoir. Les enfants et la littérature fantastique*, Paris, Éd. Ouvrières, 1977.
- HOLTON Gerald, *L'Imagination scientifique*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1981 (1978).
- HOUDAYER Hélène, *Le Défi toxique. Conduites à risque et figures de l'exil*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- JEUDY Henri-Pierre, *La Peur et les Media*, Paris, PUF, 1979.
- *La Panique*, Paris, Galilée, 1981.
- *Le Désir de catastrophe*, Paris, Aubier, 1990.
- KAPFERER Jean-Noël, *Rumeurs. Le plus vieux média du monde*, Paris, Seuil, 1990.
- KAPPLER Claude, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980.
- *Le Monstre. Pouvoirs de l'imposture*, Paris, PUF, 1980.
- LAROCHELLE Gilbert, *L'Imaginaire technocratique*, Montréal, Boréal, 1990.
- LEDROUT Raymond, *La Forme et le Sens dans la société*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.
- MAFFESOLI Michel, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Le Livre de Poche, 1993 (1990).
- *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.
- *La Violence totalitaire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999 (1979).
- *Le Temps des tribus*, Paris, La Table Ronde, 2000 (1988).
- *L'Instant éternel*, Paris, La Table Ronde, 2003 (2000).
- *Notes sur la postmodernité*, Paris, Le Félin, 2003.
- MÂLE Émile, *L'Art religieux du XII^e siècle en France*, Paris, Armand Colin, 1947 (1928).
- MANNONI Pierre, *La Peur*, Paris, PUF, 1982.
- MÉDAM Alain, *L'Esprit au long cours. Pour une sociologie du voyage*, Paris, Méridiens, 1982.
- MEMBRADO Monique, *Poétique des cafés*, Paris, Publisud, 1989.
- MENDES Candido, *Le Mythe du développement*, Paris, Seuil, 1978.
- MOATTI Michel, *La Vie cachée d'Internet*, Paris, Imago, 2002.
- MOLES Abraham, « Une méthode d'approche des phénomènes flous : application aux effets sociaux des mythes dynamiques », *Sociétés*, n° 19, 1988, p. 16-20.

- MONESTIER Martin, *Les Monstres*, Paris, Tchou, 1996 (1978).
- MONNEROT Jules, *Sociologie de la révolution. Mythologies politiques du XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1969.
- MONNEYRON Frédéric, *La Nation aujourd'hui. Formes et mythes*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- *La Frivolité essentielle. Du vêtement et de la mode*, Paris, PUF, 2001.
- & THOMAS Joël, *Dans le miroir de l'automobile. Essai sur un imaginaire contemporain*, Paris, Imago, 2006.
- MONS Alain, *La Métaphore sociale*, Paris, PUF, 1992.
- MORIN Edgar, *Le Cinéma ou l'Homme imaginaire*, Paris, Minuit, 1956.
- *L'Esprit du temps*, Paris, Grasset, 2 vol., 1961 & 1975.
- MUCCHIELLI Roger, *Le Mythe de la Cité idéale*, Paris, PUF, 1960.
- MÜHLMANN Wilhelm E., *Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1968.
- PARETO Vilfredo, « Le Mythe vertueux et la littérature immorale », *Œuvres Complètes*, tome XV, Genève, Droz, 1971.
- PELLETIER François, *Imaginaires du cinématographe*, Paris, Librairie des Méridiens, 1983.
- PENNACCHIONI Irène, *La Nostalgie en images. Une sociologie du récit dessiné*, Paris, Méridiens, 1982.
- PESSIN Alain, *L'Imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, PUF, 2001.
- POLIAKOV Léon, *La Causalité diabolique*, Paris, Calmann-Lévy, 1980.
- RENARD Jean-Bruno, *Les Extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse ?*, Paris, Cerf, 1988.
- (dir.), « L'Imaginaire de l'effroyable. Monstres, crimes et catastrophes », *Les Cahiers de l'IRSA*, n° 3, 1999.
- RIVIÈRE Claude & PIETTE Albert (dir.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- ROUQUETTE Michel-Louis, *Les Rumeurs*, Paris, PUF, 1975.
- SANSOT Pierre, *Poétique de la ville*, Paris, Klincksieck, 1971.
- *Les Formes sensibles de la vie sociale*, Paris, PUF, 1986.
- *Les Gens de peu*, Paris, PUF, 1991.
- SAUVAGEOT Anne, *Figures de la publicité, figures du monde*, Paris, PUF, 1987.
- SERVIER Jean, *L'Homme et l'Invisible*, Paris, Éditions du Rocher, 1994 (1964).
- SIMMEL Georg, *Philosophie de la modernité*, trad. fr., Paris, Payot, 2 vol., 1989/1990 (art. 1900-1920).
- SOREL Georges, *Les Illusions du progrès*, Paris, Marcel Rivière, 1911.
- TACUSSEL Patrick (dir.), *Le Réenchantement du monde. La métamorphose contemporaine des systèmes symboliques*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- TACUSSEL Patrick, *L'Imaginaire radical. Les mondes possibles et l'esprit utopique selon Charles Fourier*, Dijon, Les Presses du Réel, 2006.
- XIBERRAS Martine, *La Société intoxiquée*, Paris, Librairie des Méridiens, 1989.

— *Les Théories de l'exclusion. Pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1993.

• Revues spécialisées

Cahiers de l'Imaginaire (Directeurs : Durand & Maffesoli/Responsable de rédaction : Tacussel)

Aux Éditions Privat, Toulouse (n° 1, 1988 : L'imaginaire dans les sciences et les arts/n° 2, 1988 : L'imaginaire du politique/n° 3, 1989 : Les formes de l'imaginaire social/n° 4, 1989 : Imaginaire et vie quotidienne).

Aux Éditions L'Harmattan, Paris (n° 5/6, 1990 : Mythologie et vie sociale/n° 7, 1992 : Présence de Guy Hocquenghem/n° 8, 1992 : Roger Caillois et les approches de l'imaginaire/n° 9, 1993 : Les frontières de l'imaginaire/n° 10, 1994 : Rencontres et apparitions fantastiques/n° 11, 1995 : Imaginaires, champs et méthodes/n° 12, 1996 : L'imaginaire de l'âme/n° 13, 1996 : Anthropologies brésiliennes/n° 14/15, 1997 : Épistémologie, éthique et politique/n° 16, 1998 : Esthétique, littérature et modernité/n° 17, 1998 : Imaginaire et nouveaux médias).

Aux Publications de l'Université Paul-Valéry – Montpellier III (n° 18, 1999 : Arts de vivre/n° 19, 2000 : Transversalités festives/n° 20, 2002 : Figures du lien social/n° 21, 2006 : Imaginaire de la santé).

Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales (Directeur : Maffesoli) Publication trimestrielle/Éd. Dunod de 1985 à 1998, puis Éd. De Boeck Université depuis 1999. Voir notamment les numéros « L'imaginaire » (n° 63, 1999/1), « Socialité contemporaine » (n° 67, 2000/1), « La socialité postmoderne » (n° 70, 2000/4), « Démarches herméneutiques » (n° 74, 2001/4).

— Index des noms propres —

A

Abraham K. 13
Abric J.C. 135
Addison T. 98
Adorno T. 71
Altairac J. 188
Amalvi C. 174
Anderson B. 79
Anzieu D. 133
Ariès P. 119
Aron R. 182

B

Bachelard G. 2, 10, 84, 98, 102, 108, 113, 151, 184, 191, 192, 193
Bacon F. 61
Balzac H. de 21, 196
Bastide R. 177, 179, 192, 194
Bataille G. 64, 65, 68
Baudrillard J. 29, 75, 76
Baumgarten A.G. 98
Benedict R. 123, 124, 126
Benjamin W. 51, 65, 66, 67, 182
Bergson H. 30, 40, 175
Billard C. 174
Bloch E. 28, 70, 178
Blumenberg H. 38
Boia L. 2, 174, 205, 206
Bonaparte M. 25, 166, 167
Boudon R. 2

Bouvet J.F. 188
Bril J. 184
Broad W. 187
Brown R.H. 16
Brun J. 127
Brunvand J.H. 159, 161
Burke E. 27, 98

C

Caillois R. 64, 65, 66, 69, 108, 132, 193, 194, 196, 212
Campanella T. 179
Campion-Vincent V. 127, 165, 174, 188
Canguilhem G. 184
Carbone G. 119
Cassirer E. 16, 30
Castoriadis C. 3, 73, 169
Cazenave A. 205
Cazenave M. 2
Céard J. 201
Chomsky N. 100
Cioranescu A. 179
Claparède É. 133
Cohn N. 178
Comte A. 16, 19, 32, 98
Corbeau J.P. 160, 194
Cornu F. 174
Corso J.N. 182

D

Dabiezies A. 126
Dadoun R. 204

Dante 21, 127
Darnton R. 116, 117, 119, 120
De Rosa A. 135
Desroche H. 179
Dontenville H. 209
Doppagne A. 209
Dowling C. 122
Dubost F. 206
Duby G. 1
Duclos D. 127
Dumézil G. 205
Dumont L. 172
Dupront A. 180
Durand G. 1, 2, 10, 13, 56, 57, 72, 73, 84, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 113, 121, 124, 125, 126, 136, 141, 142, 144, 155, 156, 183, 197, 200, 201, 212
Durand Y. 101, 141, 143, 144
Durkheim É. 13, 18, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 62, 68, 78, 102, 104, 105, 111, 175, 177
Duvignaud J. 78, 101, 194

E

Eliade M. 91, 108, 179
Emmons C.F. 181
Engels F. 18, 19, 20, 23, 25, 51, 178

F

Fleurbaey D. 182
 Fliess W. 199
 Frachon A. 177
 Freud S. 12, 13, 110, 121, 125, 134, 151, 177, 195, 199
 Furth H.G. 110
 Fustel de Coulanges N.D. 39

G

Gabel J. 60
 Garnier C. 103, 104, 108, 110, 111
 Gauthier J. 138
 Geertz C. 111
 Gelot G. 138
 Gérôme P. 127
 Girardet R. 174
 Goffman E. 51, 105
 Grawitz M. 133
 Gritti J. 131, 157
 Grunbaum R. 193, 196
 Guibbert P. 174
 Guillet C. 180

H

Hachet P. 210
 Halbwachs M. 72, 194, 195
 Hallin F. 186
 Harf-Lancner L. 206
 Harrison R. 119
 Hegel G.W.F. 20, 21
 Heisenberg W. 99
 Herbe C. 95
 Hillman J. 125, 126
 Hobbes T. 17
 Horkheimer M. 65, 71
 Husserl E. 11

J

Jauss H.R. 156, 197
 Jodelet D. 103, 108
 Joseph I. 35
 Jung C.G. 2, 122, 125, 126, 133, 134, 188
 Jung M.-R. 126

K

Kant E. 11, 98, 151
 Kaufmann P. 83
 Kierkegaard S. 154
 Kiley D. 122
 Klintberg B. 164
 Kracauer S. 51, 65, 66
 Kristeva J. 154

L

Laplantine F. 178
 Lascault G. 207
 Le Bon G. 12, 18, 30, 31, 32
 Le Breton D. 109
 Le Goff J. 1, 83, 84
 Lecourt D. 29
 Lecouteux C. 207, 208
 Lederer W. 163
 Ledrut R. 75
 Legros P. 84, 95, 114, 143, 205
 Leiris M. 65
 Lévi-Strauss C. 29, 63, 125, 128, 163, 169, 174
 Lévy-Bruhl L. 169
 Lucas P. 131
 Lukács G. 60
 Lupasco S. 98, 101

M

Machiavel N. 15, 17, 18, 30
 Maffesoli M. 3, 77, 78, 79, 93, 101, 121, 127, 154
 Manent P. 28
 Mannheim K. 59, 60, 61
 Mannoni P. 108
 Maître J. 181
 Maranon G. 154
 Marienstras E. 174
 Martinez-Servier N. 147
 Marx K. 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 51, 73, 175, 177
 Mauss M. 62, 63, 64, 68, 111
 Méheust B. 188
 Mendras H. 175

Meurger M. 188
 Miller D. 127
 Moles A. 135, 136, 184, 185
 Moliner P. 15, 104, 136
 Mongardini C. 37
 Monnerot J. 64
 Monneyron F. 154, 174, 197, 198, 199
 Montaigne 10
 More T. 179
 Morin E. 73, 74, 98, 108, 109, 132, 157, 158, 183
 Morin V. 132
 Moscovici S. 15, 30, 41, 104, 108, 111
 Mucchielli A. 133, 147, 194

N-O

Newman J.H. 177
 Ortoli S. 188
 Osgood C. 136, 138

P

Panofsky E. 16
 Pareto V. 35, 36, 37, 78, 176
 Patlagean ». 2
 Pessin A. 174, 197
 Piaget J. 110, 111
 Pic de la Mirandole J.F. 18
 Piette A. 182
 Platon 179
 Portis L. 175
 Pouchelle M.C. 183

R

Renard J.B. 127, 129, 158, 160, 165, 180, 181, 188, 189
 Reich W. 70
 Reszler A. 174
 Riché P. 131
 Ricœur P. 89
 Rilke R.M. 14
 Rocha Pitta D. 144
 Romey G. 132
 Rouquette M.L. 103, 108, 110, 111, 159

Rousseau J.J. 16
 Rivière C. 182
 Ruyer R. 187

S

Saintyves P. 179
 Sansot P. 67, 194
 Sartre J.P. 11, 212
 Scheler M. 60
 Schmitt J.C. 183
 Schutz A. 51
 Sébillot P. 95, 210
 Sellier P. 175
 Servier J. 147, 179
 Shakespeare W. 21
 Simmel G. 18, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 78, 105, 153
 Simpson J. 165
 Sironneau J.P. 3, 173,

174, 182
 Sobal J. 181
 Sorel G. 18, 175, 176, 177
 Speer A. 15
 Spengler O. 101, 123
 Sperber D. 2
 Steiner G. 138, 155, 170
 Steiner J.F. 138, 155, 170
 Tönnies F. 172
 Tacussel P. 37, 71, 77, 196
 Tarde G. 30, 33, 34, 35, 49
 Tarot C. 39, 41
 Thomas J. 142, 144
 Thomas L.V. 205
 Thompson S. 167
 Thuillier P. 183, 187
 Tocqueville A. 18, 19, 25, 26, 27, 28, 29

Tournier M. 128
 Turner V. 111, 147
 Van Gennep A. 94
 Vandendorpe C. 160
 Vatin J.C. 131
 Vax L. 93
 Verlet L. 186
 Vernet D. 177
 Voltaire 15, 177
 Wade N. 187
 Wallon H. 110
 Watier P. 5, 46
 Weber M. 17, 29, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 69, 71, 78, 105, 121, 122, 175, 178, 188
 Weil J.P. 2
 Willaime J.P. 177
 Witkowski N. 188
 Worms R. 30, 162, 175

— Index des notions —

A

Aliénation 18, 21, 40
 Allégorie 89, 163
 Ambivalence 25, 28, 96
 Amplification 11, 96, 114
 Analogie 2, 13, 21, 26,
 34, 36, 52, 89, 115, 184
 Angoisse 50, 68, 75, 93,
 94, 95, 113, 119, 144,
 158, 167, 198, 201
 Anthropomorphisme 34,
 74, 118
 Antonyme 107, 115, 118,
 145, 146
 Archétype 71, 96, 122,
 125, 157, 193, 200
 Art 12, 32, 52, 56, 64, 66,
 117, 183, 197
 Bassin sémantique 14,
 57, 100, 101, 124, 126
 Bestiaire 15
 Bipolarité 92

C

Charisme 49, 51
 Communion 4, 62, 68, 71
 Conscience imageante 11
 Coutume 29, 44
 Création 4, 65, 77, 84, 93,
 94, 97, 107, 113, 114,
 133, 144, 145, 151, 158,
 185, 188, 200, 201, 202,
 203
 Croyance 20, 33, 36, 42,
 46, 47, 49, 52, 53, 54,

61, 64, 75, 77, 80, 106,
 107, 119, 132, 160, 178,
 181, 182, 188, 206

D

Diable 92, 119, 120, 145,
 163, 167, 181, 206
 Dialectique 46, 59, 71,
 87, 88, 100, 101, 198
 Différenciateur sémanti-
 que 136, 138
 Divinité 19, 29, 34, 48,
 50, 52, 54, 73, 167, 177,
 179, 205

E

Effervescence collective
 183
 Effroi 15, 64
 Émotion 26, 29, 46, 65,
 68, 70, 123, 140, 188
 Empathie 17
 Épidémie 67, 108
 Euphémisme 92, 93, 201
 Exégèse 89, 199
 Extraordinaire 13, 28, 48
 Extraterrestre 188

F

Fable 13, 63, 65, 160
 Fanatisme 10, 28, 31, 69
 Fantastique 5, 21, 46, 67,
 77, 94, 113, 114, 127, 151,
 167, 181, 200, 201, 202,
 203, 204, 205, 206, 207

Fantôme 60, 92, 94
 Fée 95, 167, 203, 206
 Fête 13
 Fétiche 21, 22, 34
 Fiction 28, 35, 56, 57, 75,
 77, 84, 85, 98, 126, 128,
 130, 134, 145, 186, 188,
 189, 199, 205
 Foi 10, 20, 24, 27, 37, 40,
 49, 52, 54, 61, 69, 80,
 170, 187
 Folie 35, 151, 194, 201
 Folklore 128, 161, 164
 Foule 12, 26, 30, 31, 33,
 119, 204

G-H

Géant 205, 206, 207, 208,
 209, 210
 Hasard 95, 115, 132, 159,
 180, 203, 207
 Herméneutique 205
 Héros 26, 77, 96, 115,
 121, 125, 130, 138, 140,
 144, 206
 Hypnose 15

I

Idéal 18, 25, 28, 37, 44,
 45, 54, 55, 78, 125, 127,
 158, 187, 192, 203
 Idéal-type 203
 Identité 1, 68, 99, 104,
 105, 110, 111, 185, 206
 Idéologie 19, 24, 26, 28,

36, 40, 61, 67, 70, 71,
 83, 84, 172, 173, 174,
 176, 205

Imaginal 15, 37, 62, 77

Imagination 3, 10, 15, 17,
 18, 20, 22, 24, 31, 35,
 43, 45, 46, 51, 52, 55,
 63, 66, 74, 83, 84, 89,
 93, 102, 103, 136, 140,
 141, 143, 151, 154, 156,
 177, 183, 191, 200, 201

Imitation 26, 33, 34, 49

Immortalité 32, 94

Inconscient 9, 12, 31, 33,
 35, 77, 101, 102, 105,
 121, 134, 193

Infini 54, 92, 94, 114, 115

Instinct 31, 36, 92, 202

Interprétation 4, 46, 55,
 57, 73, 84, 87, 88, 89,
 90, 91, 92, 113, 120,
 121, 133, 142, 143, 144,
 160, 186, 192, 196, 204,
 205

Intuition 11, 42, 100, 176,
 183

Irrationnel 2, 44, 46, 57,
 70, 73, 98

Irréel 24, 31, 37, 56, 64,
 77, 79, 151

L-M

Légende 126, 157, 158,
 160, 161, 162, 163, 164,
 165, 166, 167, 168, 188
 Loup-garou 127, 165
 Magie 15, 22, 45, 47, 50,
 62, 63, 67, 69, 189
 Masque 23, 24, 60, 128,
 204
 Messianisme 178, 179
 Métaphore 31, 121, 126
 Métaphysique 20, 57, 61,
 76, 198

Millénarisme 178, 179

Mimétisme 4, 33

Miracle 69, 186

Monstre 29, 92, 93, 115,
 140, 141, 142, 143, 144,
 180, 189, 201, 202, 203,
 204, 205, 207, 208

Mort 4, 10, 35, 50, 61, 66,
 74, 75, 76, 92, 93, 94,
 95, 96, 114, 119, 132,
 133, 141, 144, 145, 146,
 162, 163, 167, 183, 189,
 201, 206

Mythanalyse 57, 124,
 127, 155, 197

Mythe 4, 14, 28, 37, 64,
 65, 67, 71, 72, 73, 74,
 77, 98, 99, 100, 102,
 125, 126, 127, 144, 151,
 154, 155, 157, 158, 167,
 169, 170, 172, 173, 174,
 175, 176, 184, 185, 188,
 189, 197, 198, 199, 200,
 201, 206

Mythocritique 155, 197

Mythodologie 96, 97, 98,
 99, 100, 124

Mythologie 34, 65, 66,
 69, 71, 75, 77, 121, 122,
 125, 127, 128, 163, 177,
 189, 206

N

Névrose 97

Nostalgie 14, 32, 179

Numineux 14, 48, 49, 64,
 68, 78

O-P

Occultisme 15

Opposition 34, 74, 76, 90,
 106, 107, 111, 118, 130,
 131, 132, 142, 146, 163

Paranormal 15

Passion 33, 121

Perception 3, 4, 10, 11,
 16, 19, 37, 55, 85, 87,
 100, 144, 202

Peur 37, 118, 119, 161,
 162, 163, 203, 206, 210

Phénoménographie 65

Phénoménologie 11, 12,
 15

Piété 28, 52, 53, 54

Portraits contrastés (tech-
 niques des -) 128, 130,
 131, 132

Possession 80, 100, 178,
 179

Projection 67, 75, 101,
 128, 183, 195, 203, 204

Psychanalyse 13, 84, 97,
 99, 121, 124, 134, 199

Pulsion 34, 151

Q-R

Quotidien 1, 3, 5, 18, 19,
 40, 51, 64, 67, 71, 75,
 77, 84, 88, 105, 118,
 121, 153, 157, 160, 188
 Rationalisation 2, 25, 36,
 45, 70, 153, 154, 170,
 172, 174

Réflexe 96

Régime diurne/nocturne 97

Religion 1, 5, 12, 13, 17,
 18, 19, 20, 21, 22, 23,
 24, 25, 27, 28, 29, 31,
 34, 36, 37, 39, 40, 41,
 42, 43, 45, 47, 49, 50,
 52, 53, 54, 55, 61, 63,
 68, 70, 71, 72, 76, 79,
 123, 143, 160, 169, 170,
 173, 175, 177, 178, 179,
 180, 181, 182, 183, 188,
 189

Rite 4, 36, 48, 63, 71,
 146, 201

Rêve 4, 5, 33, 56, 65, 89,
 151, 183, 185, 191, 192,
 193, 194, 195, 196

Rêverie 4, 144, 151, 183,
 184, 191, 192, 193, 194,
 195, 196

Rumeur 5, 27, 107, 157,
 158, 159, 160, 161, 166,
 168

S

Sacré 12, 21, 34, 36, 39,
 40, 41, 42, 43, 49, 50,
 62, 64, 65, 67, 68, 70,
 71, 72, 76, 97, 174, 177,
 182

Sacrifice 20, 54, 122

Saint 20, 22, 120, 126,
 180

Schème 13, 62, 97, 156, 184
 Science 1, 4, 5, 15, 29, 60, 61, 64, 71, 75, 91, 98, 100, 105, 169, 183, 186, 187, 188, 189, 205
 Secret 27, 93, 119, 185, 206
 Séduction 5, 33, 76, 153, 154, 155, 157, 162, 198
 Sémiométrie 138, 140
 Sensation 17, 56, 76, 100, 110
 Sentiment 19, 27, 30, 35, 40, 52, 78, 79, 88, 90, 106, 177
 Sirène 92, 203, 206

Sociabilité 27, 36, 56
 Socialité 33, 77, 78
 Sorcellerie 73, 145, 146, 181
 Spiritisme 186
 Spiritualité 28, 44
 Subjectivité 10, 15, 45, 55, 67, 153
 Superstition 36
 Surnaturel 28, 45, 68, 70, 77, 130, 178, 189, 201
 Surréalisme 65
 Symbole 5, 14, 22, 34, 41, 42, 43, 56, 62, 72, 84, 89, 90, 91, 92, 96, 114, 120, 132, 154
 Synchrétisme 179, 182, 189

T

Théomachie 121, 124
 Trajet anthropologique 10, 56, 96, 97

U

Utopie 18, 59, 176, 178, 179

V

Vampire 203
 Violence 25, 26, 31, 42, 71, 72, 117, 127, 161, 164, 165, 176, 182
 Virtuel 35, 53, 77
 Voyance 130

ppn 103659 110



10109934 - (I) - (1,8) - OSB 100g - INT - MNL

Imprimé en France par EMD S.A.S. - 53110 Lassay-les-Châteaux

N° d'imprimeur : 15418 - Dépôt légal : mai 2006