Document generated on 08/12/2025 3:14 a.m.

Petite revue de philosophie

Une autre logique de l'être-ensemble

Michel Maffesoli

Volume 10, Number 1, Fall 1988

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1104008ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1104008ar

See table of contents

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (print)
2817-3295 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Maffesoli, M. (1988). Une autre logique de l'être-ensemble. *Petite revue de philosophie*, *10*(1), 139–149. https://doi.org/10.7202/1104008ar

Tous droits réservés © Collège Édouard-Montpetit, 1988

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Une autre logique de l'être-ensemble

Michel Maffesoli

L'on sait qu'il est possible de comprendre une époque donnée à partir d'une «dominante» spécifique. La structure anthropologique telle que l'entend Gilbert Durand, ou encore sa métaphore de «bassin sémantique», l'épistème foucaldienne, ou encore le paradigme de Kuhn sont des propositions heuristiques de grand intérêt permettant de souligner la valeur centrale autour de laquelle s'agrègent ou s'ordonnent, dans un domaine particulier ou dans une civilisation dans son ensemble, les actions, les sentiments, les passions, les préjugés qui régissent les relations sociales. Faisant une pertinente comparaison entre certaines de ces notions, J. G. Merquior parle à leur propos de «sous-sol de la pensée», «d'infrastructure mentale» ou encore «d'*a priori* historique[1]». Chacune de ces expressions, à leur manière, rend bien compte de l'aspect à la fois fondamental et existentiel d'une telle perspective. En effet, conjuguant le statique et le dynamique, celle-ci permet d'étudier les caractéristiques d'une *constante* à un moment donné, tout en tenant compte de ses diverses *modulations*. Il faut bien insister sur l'aspect heuristique de cette proposition : ce n'est pas un modèle permettant d'établir des «lois scientifiques»,

1. Voir J.G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF, p. 41.

mais plutôt une «figure» théorique possible élaborée à partir d'éléments qui, quoique hétérogènes, ne manquent pas de s'ajuster entre eux. Peut-être ce que Max Weber appelait un «effet de composition».

Ainsi à partir de constatations empiriques, de petites monographies ou d'observations journalistiques, on peut s'accorder sur la naissance d'un nouvel «Zeitgeist». Prenant acte également d'une certaine faillite des grands systèmes explicatifs qui ont régi la modernité, on peut proposer une autre logique de l'être-ensemble. Logique qui ne serait plus finalisée, tournée vers le lointain mais au contraire centrée sur le quotidien. Hic et nunc. Une structure du «domestique» en quelque sorte. On a parlé à ce propos d'une «dépression de l'âge politique[2]». La formule est heureuse, en ce sens qu'elle pointe bien que c'est dans le creux laissé par l'absence du *projet*, sous ses diverses formes, que va se nicher une autre manière de comprendre et de vivre la vie en société.

Pour le formuler en des termes un peu abrupts, et nécessairement partiaux, je dirais qu'à la polarité constituée par le couple de la morale et du politique est en train de succéder une autre polarité qui s'articule autour de l'hédonisme et de l'esthétique. Dans le premier cas l'accent était mis sur l'histoire, dans le second sur le destin, ou encore l'amor fati du tragique. Il s'agit là d'un glissement multiforme que l'on ne peut résumer que d'une manière schématique, mais qui illustre bien l'importance que prennent dans de nombreux domaines, le pluralisme, l'éclatement, le relativisme, toutes choses qui, naturellement, émergent de la prévalence que prend le quotidien dans toute sa concré-

2. Expression proposée par G. Hocquenghem et R. Schérer, *L'Âme atomique*, «Pour une esthétique d'ère nucléaire», Paris, Albin Michel, 1986. J'ai également développé cette thématique, voir M. Maffesoli, *La Conquête du Présent*, «Pour une sociologie de la vie quotidienne», Paris, PUF, 1979; *Le Temps des Tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.

tude. Toutes choses qui vont à l'encontre de la simplification, de la tendance à l'unité, en un mot de l'abstraction qui domine dans une vision du monde ayant pour valeur essentielle l'ordre rationnel. On retrouve là l'antinomie entre l'Apollinien et le Dionysien formulée à la fin du siècle dernier par des penseurs comme Nietzsche ou Walter Pater. On peut en effet s'accorder sur le fait qu'il existe un balancement constant entre la sévère et calme unité des périodes classiques et l'efflorescence désordonnée de certaines époques que l'on peut appeler, analogiquement, baroques. Alors que celles-là sont mesurées et systématiques, éclairées par la lumière de l'entendement, ce que Pater appelle «l'idéal de l'abstraction parménidienne», celles-ci au contraire s'abandonnent «au jeu sans fin de l'imagination débridée[3]».

On connaît cette thématique, il n'est peut-être pas utile de la développer particulièrement, il suffit d'indiquer ici que, régulièrement, dans des domaines aussi divers que l'architecture, l'habillement, les rapports à l'environnement social ou naturel et même la vie politique, on assiste à un processus d'extraversion généralisée. Ce qui donne des sociétés «somatophiles», des sociétés qui aiment le corps, l'exaltent et le mettent en valeur. Dans une telle perspective, je dirai que le «*body building*» ressurgissant de nos jours n'est nullement un fait individuel ou narcissique, mais bien au contraire un phénomène global, ou plus exactement la cristallisation au niveau de la personne (persona) d'une ambiance tout à fait collective. Un jeu de masques généralisé. L'histoire des idées montre bien comment, tout au long des siècles, l'accent est mis sur tel aspect dominant de la vie sociale qui, lorsqu'il est saturé, laisse la place à tel autre. Il ne faut donc pas croire qu'une figure est éternelle ou qu'elle ne

3. Voir le très beau texte de W. Pater, *Essais sur l'Art et la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1988, p. 154-159.

renaîtra plus. Ainsi celle de l'*homo economicus* n'est nullement réductible aux temps modernes, pour ne prendre qu'un exemple parmi bien d'autres : certains historiens ont suivi, avec précision, sa naissance dans la Grèce antique, où il prend le relais de l'*homo politicus*[4].

Il est donc tout à fait envisageable que cet *homo economicus*, qui fait de multiples apparitions dans les histoires humaines, laisse parfois la place à une autre figure déterminante. Ainsi sur la base de ce que j'ai indiqué, il me semble que l'on est en train d'assister à la (re) naissance de l'*homo æstheticus*.

Il s'agit là d'une hypothèse qui n'est pas nouvelle, et nombre de typologies en ont souligné la grande valeur heuristique. Dans l'étude que je propose ici, je ne retiendrai qu'une de ces typologies empruntée à l'histoire de l'art (A. Riegl, W. Worringer, H. Wolfflin), et qui établit une distinction entre l'attitude «tactile» et l'attitude «optique». Comme tout modèle d'interprétation, il y a quelque chose d'arbitraire dans une telle dichotomie. Il est également évident que dans la réalité aucune de ces attitudes ne se présente d'une manière aussi tranchée, il y a toujours contamination, superposition partielle de certains de leurs éléments. Il n'en reste pas moins qu'une telle proposition éclaire bien toute une série de situations concrètes, et paraît donc tout à fait pertinente pour notre propos. Par ailleurs, ayant utilisé ce schéma dans une étude antérieure concernant le «néo-tribalisme», j'ai pu vérifier qu'en tant qu'idéal-type il était des plus utiles[5].

4. Voir M.F. Baslez, *L'Étranger dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 128.

5. Pour un bref résumé de la dichotomie optique, tactile, voir M. Johnston, *L'esprit viennois*, p. 168 ou M. Shapiro, *Style, artiste et societe*, Paris, Gallimard, 1982, p.64.

C'est dans les «Stilfragen» donc que A. Riegl fait état d'un *style optique* et d'un *style tactile* (ou haptique). Je rappellerai simplement que le premier renvoie aux formes lumineuses et a inspiré les divers classicismes, alors que le second accentuera davantage tout ce qui favorise le contact ou privilégie la mise en relation des gens et des choses. Celui-là est mécanique, alors que celui-ci est plus organique. En me réappropriant une telle proposition, je dirai que la tendance dominante des faits sociaux que l'on peut observer de nos jours serait parfaitement explicable grâce à la catégorie du «tactile». La valorisation multiforme du corps dont j'ai parlé renvoie bien au «palpable», à une ambiance générale qui favorise le toucher. Alors que «l'optique» est une mise en perspective qui s'inscrit dans le lointain, «s'historise», en quelque sorte, le tactile favorise ce qui est proche (proxémie), le quotidien, le concret. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'esthétique, c'est en ce sens que l'on peut lier l'esthétique au souci du *présent* qui tend à prévaloir de nos jours.

Voilà quelle pourrait être l'hypothèse centrale de mon propos : le paradigme esthétique est l'angle d'attaque permettant de rendre compte de toute une constellation d'actions, de sentiments, d'ambiances spécifiques de l'esprit du temps post-moderne. Tout ce qui a trait au présentéisme, au sens de l'opportunité, tout ce qui renvoie à la banalité et à la force agrégative, en un mot l'accentuation du «*carpe diem* », aujourd'hui renaissant, trouve dans la matrice esthétique un lieu d'élection.

En effet, le point commun des divers éléments que je viens d'indiquer est leur fonction de «reliance». Ils mettent en relation, ils s'inscrivent dans l'espace, ils favorisent la «correspondance». C'est ce que l'on peut appeler la «con-

nexité tactile[6]» qui intègre dans un vaste ensemble d'interdépendance. Ce que l'historien de l'art observe dans un bas-relief égyptien n'est, en la matière, que l'expression, que l'état d'une société particulière à un moment donné, et il est bien certain qu'une telle expression peut avoir une multiplicité de modulations. J'émets donc l'hypothèse que l'évidence tactile passe actuellement, outre les innombrables rassemblements de divers ordres (festifs, consommatoires, sportifs, etc.), par le développement technologique (télématique, vidéo-texte, micro-électronique) où se joue une interdépendance sociétale indéniable. Il est bien délicat de résumer celle-ci car l'on est en présence d'un grouillement indéfini. On peut par contre reconnaître qu'à l'encontre de l'attitude distinctive qui avait prévalu durant la modernité, c'est plutôt la fusion groupale qui prend le dessus dans l'âge esthétique.

Très souvent les termes de fusion ou de grouillement ne manquent pas de choquer. En particulier dans le monde intellectuel, il est facile d'observer qu'ils ont une connotation tout à fait péjorative. En fait, dans le devenir cyclique des histoires humaines, on trouve fréquemment des formes de sociétés qui sont bien décrites par ces termes. À titre d'illustration, je rappellerai que dans la Vienne «fin de siècle» une culture plastique, sensuelle, amante de la nature, s'opposait à l'esprit bourgeois, laborieux, moraliste, qui avait pour seule ambition de maîtriser la nature et de l'exploiter. Le bourgeoisisme avec les caractéristiques que je viens de dire est essentiellement distinctif, il a pour ultime valeur l'individu et ses particularités. Par contre, la culture alternative est une culture de groupe, c'est comme le dit Schorske une

6. Cette expression de A. Riegl est analysée par H. Maldiney, *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 98.

«Gefuhlskultur» (Culture des sentiments)[7]; parfaitement amorale, elle repose sur le plaisir et le désir d'être ensemble sans but particulier et sans objectif spécifique. C'est ce que je propose d'appeler une éthique de l'esthétique.

Est-ce que la Vienne «fin de siècle», qui voyait s'affronter ces deux cultures, ne fut pas à bien des égards un exemple prémonitoire? Bien sûr, la morale bourgeoisiste fut triomphante, mais il est possible que la culture des sentiments, un temps défaite, continua à tarauder la civilisation et, par le biais de quelques avant-gardes, ne manque pas de se diffuser de multiples manières. Ce qui par contre est certain, c'est qu'elle peut, d'un point de vue théorique, nous permettre d'éclairer les diverses fusions hédonistes qui naissent de toutes parts. On le sait, c'est toujours avec discrétion, parfois même secrètement, que se répandent les changements d'importance jusqu'à ce qu'un jour ils deviennent des évidences qu'il est difficile de nier, même si on ne les comprend pas, même si on ne les approuve pas. Et, pour revenir à une analyse faite plus haut, il est frappant de constater que cet archaïsme qu'est le sentiment reçoit l'aide des outils les plus modernes (les plus post-modernes). C'est cette synergie, encore bien mystérieuse, encore bien peu théorisée, qui très certainement sert de terreau aux diverses agrégations affectives que j'ai ailleurs désignées par la métaphore de «néo-tribalisme».

Ce qui est certain c'est que l'hédonisme prédominant semble être une valeur transversale. Avec des modulations différentes on va le retrouver dans toutes les couches de la population. Bien sûr, suivant les moyens financiers et les différents goûts culturels, il peut prendre des formes fort diverses, mais on peut dire que dans le sens fort du terme il y

7. Voir C.E. Schorske, *Vienne fin de siècle. Politique et culture*, Paris, Seuil, 1983, p. 24. Sur la différence entre éthique et morale, je me suis expliqué dans M. Maffesoli, *Le Temps des Tribus*.

a un «style» hédoniste que l'on retrouve à l'œuvre au sein de tous les groupes (ou tribus) particuliers. Peut-être faut-il à cet égard reprendre la vieille, et fort commune, distinction entre «valeurs du Nord» et «valeurs du Sud». Là encore il s'agit d'un schématisme bien arbitraire et par trop tranché, mais qui éclaire bien, fût-ce d'une manière provisoire, la différence qui existe entre, d'une part, le moralisme, le projet, une conception du temps finalisé, conception de la société reposant sur l'individu et la raison mécanique, et, d'autre part, un vécu plus amoral, plus sensible, plus imaginatif, envisageant l'ensemble social comme étant un ordonnancement d'une multitude de groupes s'ajustant tant bien que mal entre eux. Le temps social, dans ce dernier cas, étant plutôt cyclique : réceptacle de ce qui se passe plutôt que créateur d'objectifs à réaliser. Dans cette perspective hédoniste, il n'y a pas une valeur (morale, intellectuelle, religieuse) intangible et unique à laquelle tout un chacun doit, tant bien que mal, se plier, mais au contraire pluralisme d'appréciations, diversité d'opinions; étant entendu que ce qui importe est moins l'aspect surplombant de l'idéologie, que sa dimension relationnelle, communicationnelle. Une valeur ne vaut pas pour elle-même, mais uniquement quand et si elle m'unit à d'autres : j'ai appelé cela (*Dans L'Ombre de Dionysos*) «l'immoralisme éthique».

Poussant plus avant notre hypothèse, on peut dire que l'esthétique, en tant que culture des sentiments, en tant que symbolisme, ou pour employer une expression plus moderne, en tant que logique communicationnelle, l'esthétique donc assure la conjonction d'éléments jusqu'alors séparés. Ainsi, même dans l'ordre épistémologique, elle repose sur le dépassement de la distinction, la raison voyant démultiplier ses effets par ceux de l'imagination. Il est une formule de Schelling qui exprime bien cette position : «monothéisme de la raison [...] polythéisme de l'imagination et de l'art, voilà

ce dont nous avons besoin». Conjonction qui aboutirait à une «mythologie de la raison». Il s'agit là d'une idée fort intéressante qui avant tout rend bien compte d'un dynamisme vital. L'homme du peuple et le philosophe s'accordent dans une interdépendance totale[8]. L'aspect utopique d'une telle vision importe peu, mais bien plus le fait que ce soit la vie en sa globalité qui prévale. Dans une telle perspective l'esthétique n'est plus, ainsi que je l'ai indiqué plus haut, un supplément d'âme secondaire et uniquement distractif, il devient une réalité globale : à la fois existentielle et intellectuelle qui, outrepassant (et intégrant) les classiques séparations de la modernité : morale, politique, physique, logique, devient un accomplissement, un «impératif vital[9]». On est loin de l'esthétique amenuisée, ou de ce que l'on qualifie comme tel dans une vision du monde ustensilaire. La perspective que j'entends développer ici a pour ambition de servir de révélateur au formidable changement de valeurs auquel on assiste en cette fin de siècle.

Mais quoi qu'il puisse y paraître, peu sont ceux qui tentent une approche théorique de ce changement. La plupart des intellectuels, qu'ils soient universitaires, journalistes ou entrepreneurs culturels, continuent à confectionner (et à vendre) une soupe à base de moralisme, de rationalisme, sans oublier quelques autres croûtons économico-politiques. D'autres, plus subtils, ont bien cerné le problème, mais par manque de courage ou tout simplement par habitudes mondaines, ne se risquent pas à l'aborder de front, et préfèrent élaborer des gâteries méta-sociologiques ou méta-philosophiques fort prisées des divers provincialismes de la «rive gauche». Le conformisme seul étant commun à ces deux tendances. Dans un tel contexte, il est bien

8. F.M.J. Schelling, «D'une religion poétique» dans *Textes Esthétiques*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 11.

9. Voir G. Hocquenghem et R. Schérer, *L'Âme atomique*, p. 15, dont je suis ici l'analyse.

difficile de proposer une démarche qui soit attentive au changement dont il vient d'être question. Il faut être suffisamment en rupture avec les modes d'analyses traditionnels, être même des insurgés de la pensée, pour saisir la cadence originale qui est en train de scander la vie sociale, pour appréhender le rapport cynique ou rusé que les diverses tribus ont par rapport aux valeurs établies. La liberté d'attitudes en appelle à une liberté de ton, à une prise de distance par rapport aux systèmes qui, en tant que tels ou sous forme de rémanence, continuent à inspirer massivement les productions intellectuelles. Les historiens de l'art ont coutume de faire une distinction entre la «couleur» et la «ligne» dans l'analyse des grandes œuvres picturales. D'une manière analogique, je dirai que l'on reste trop attentif à la «ligne» des petites «œuvres» sociales, à ce qu'elle a de dur, de tranché, à son dessin (son dessein) précis, et l'on oublie trop souvent la «couleur», beaucoup plus diffuse, tout en douceur, indéfinie, mais qui connote une ambiance dont on n'a pas fini de mesurer les effets. Je postulerai donc que c'est en n'étant pas obnubilé par le «principe de réalité» que l'on pourrait être le mieux à même de saisir cette réalité, étant bien entendu que parfois celle-ci prendra l'allure d'une surréalité. On se souvient que romancer «ce fut à l'origine transposer d'un latin officiel dans le dialecte roman, accorder la voix haute et la voix basse, faire vibrer à l'unisson le peuple et l'aristocratie[10]». En ce sens, et en transposant cette définition à notre propos, on peut imaginer que la démarche sociologique romance la réalité, en accorde la voix (voie) avec celle du quotidien et celle(s) de la théorie, le fait social et le fait sociologique. Plutôt que de rester prisonniers de nos langues de bois, de nos méta-discours ou de nos certitudes systématiques et aprioriques, il s'agit de suivre au plus près le roman de la socialité.

10. J. Darras dans «Préface à M. Lowry», *Au-dessous du volcan*, Paris, Grasset, 1987, p. 7.

Il semblerait en particulier que celui-ci échappe de plus en plus à l'utilitarisme qui fut le style de la modernité (ce qui devrait nous inciter à ne plus vouloir jouer les utilités). En effet, on observe une conjonction croissante du rêve et de la réalité, leur imbrication étroite constituant cette société complexe où tous les éléments interagissent les uns sur les autres. Le simple principe causal n'est plus de mise, il en est de même du finalisme rationaliste. On assiste au retour d'un temps immobile, d'un présent éternel : celui du mythe et du symbolisme. Cela est frappant pour ce qui concerne la prégnance de l'imaginaire dans la publicité, dans les œuvres de fiction cinématographique ou télévisuelle, mais également, ce qui est moins évident, dans la comédie politique ainsi que dans la prose technocratique; toutes deux entendent ainsi combler le fossé qui les sépare de leurs bases sociales. Il n'est jusqu'aux recherches urbanistiques qui, sans bien en saisir la portée, ponctuent leurs sèches analyses d'incantations sur l'imaginaire et la socialité, pensant ainsi masquer l'inanité de leurs propos. On pourrait multiplier les exemples en ce sens. Mais quoi qu'il en soit, et au-delà de toutes polémiques, il s'agit là d'indices qui ne trompent pas : comme je le disais plus haut, l'esprit du temps est à la fusion, et sa culture à l'état naissant repose sur la synergie de tous ses éléments. Cette synergie peut se résumer de la manière suivante : la réalité ou la surréalité est avant tout un symbole vivant, lequel, pour reprendre une remarque de H. Broch, «naît de la confusion des eaux de la vie et du rêve[11]».

Michel Maffesoli
Professeur de sociologie
Sorbonne - Sciences humaines

11. H. Broch, *Création littéraire et Connaissance*, Paris, Gallimard, 1966, p. 142.