Document generated on 07/15/2025 8:09 p.m.

International Review of Community Development
Revue internationale d'action communautaire

L'écologisation du monde social
"Ecologizing" the social sphere
La ecologización del mundo social

Michel Maffesoli

Number 24 (64), Fall 1990

Médecines douces. Quêtes, trajectoires, contrôles

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1033933ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1033933ar

See table of contents

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)
2369-6400 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Maffesoli, M. (1990). L'écologisation du monde social. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (24), 25–32. https://doi.org/10.7202/1033933ar

Article abstract

This text concerns the naturalization of the social realm. This phenomenon has been a constant throughout the modern era, and is tending to increase in visibility in the postmodern period. It is connected with the process of "ecologizing" the social sphere, wherein nature is no longer seen as an object for exploitation but rather as a partner in the global process of existence. This particular sensibility is expressed by a sort of communion with nature and with others, by the sharing of collective (and to some degree herd-like) experiences and emotions. The naturalization of the social sphere is spreading into the entire social realm, affecting every area of our lifestyles: our food, health practices (alternative medicine), sexuality, and clothing. It is indeed a case of a new sensibility, which is completely overshadowing the classical dichotomy of nature and culture, objective and subjective, and calling for a holistic vision of contemporary social relationships.

Tous droits réservés © Lien social et Politiques, 1990

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/

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/

L'écologisation du monde social

Michel Maffesoli

Dans un livre antérieur (1988), j'ai proposé de parler d'*écologisation* du monde social. Il s'agissait par là d'insister sur le fait que la nature n'était plus considérée simplement comme un objet à exploiter, mais qu'elle s'inscrivait de plus en plus dans un processus partenarial. C'est en ce sens qu'elle ne peut plus être étrangère au débat social ; elle est certainement une modulation spécifique de l'hédonisme contemporain : jouir ici et maintenant des plaisirs que nous offre la terre. Cette jouissance peut être parfaitement immatérielle, spirituelle même, et elle n'est pas sans rappeler la formule franciscaine : « Nihil habentes, omnia possidentes ». Il y a en effet du franciscanisme dans l'écologie multiforme qui se donne à voir. Quelque chose qui se rattache à ce que le sociologue R. Bellah (1970 : 152) appelle le « mysticisme de ce monde-ci » ; il applique ce terme à un cas particulier, mais on peut extrapoler son propos et reconnaître que de diverses manières l'amour de la nature et la socialisation de la nature reposent essentiellement sur le réinvestissement de l'*immanentisme*. Le goût de l'immanence n'est pas chose nouvelle, mais ressurgit régulièrement lorsque les divers transcendantalismes (religieux, politiques, moraux) se saturent, ce qui semble être le cas aujourd'hui. En la matière, ce souci du présent passe donc par la jouissance du monde et de ses fruits. De plus, cela permet de comprendre l'importance qu'il faut accorder aux médecines « douces » dans nos sociétés (sur le présentéisme, je renvoie à mon livre de 1979).

Il serait aisé de montrer comment cette écologisation du monde s'inscrit dans une lignée déjà ancienne. Je me contenterai de faire allusion à cette philosophie de la nature qui se développa en Allemagne au XVIII^{e} et au XIX^{e} siècle et culmina dans le Romantisme, mais dont on ne doit pas oublier qu'elle s'enracine chez J. Boehme (Durand, 1983) et Paracelse. C'est dans cette tradition que le peintre et médecin C. G. Carus a forgé l'expression « Erdlebenerlebnis », qui accole, sans plus, mais avec pertinence, les mots « terre », « vie » et « expérience » (Carus et Friedrich, 1983 : 8). Expérience de la vie de la terre. Voilà bien la sensibilité qui est en jeu dans l'écologie romantique que l'on peut observer de nos jours : un mélange de communion (avec la nature et avec les autres), d'expérience partagée et d'émotions collectives (et quelque peu grégaires). Un vécu naturel engendrant un indéniable vécu social. Il semblerait que les « Naturphilosophen » ne se cantonnent plus dans les enceintes universitaires, ni même dans des cercles fermés et quelque peu marginaux, mais qu'ils se sont capillarisés dans l'ensemble du corps social, répandant ainsi une manière de vivre qui, dans de nombreux domaines — nourriture, médecines douces, sexualité, vêture —, dépasse la

classique dichotomie nature-culture, objectif-subjectif qui avait cours jusque-là.

J'ai fait référence aux « Naturphilosophen » allemands. L'un d'entre eux, Oken (1779-1851), poussant jusqu'au bout la logique à l'oeuvre dans la vie comme un tout, élabora même une « cosmogonie érotique » qui ne manqua pas d'inspirer de nombreux groupes d'initiés jusqu'à la fin du XIX[e] siècle (Max Weber en fréquenta un) ; cette cosmogonie préfigure étrangement le mélange de « corporéisme » et de spiritualité qui, de la génération « beat » au pacifisme en passant par les divers naturismes ou communautarismes, influence en profondeur la société contemporaine [1]. En une période à bien des égards proche de la nôtre, celle de la Renaissance, qui vit s'effondrer les certitudes dogmatiques du positivisme théologique, Pic de la Mirandole, dans la tradition de la mystique averroïste, interpréta l'union de l'univers et de Dieu en termes de « copulatio », manière pour lui de renforcer le concept chrétien de l'Incarnation (De Lubac, 1974 : 295). La notion mystique de « copulatio » est, certes, un euphémisme sous la plume du philosophe, mais dans d'autres cercles d'alors elle ne manqua pas de prendre un sens plus charnel. L'on pourrait dire que la réflexion philosophique d'un Pic et la pratique corporelle des frères et soeurs du Libre Esprit (Vaneigen, 1986) participent d'une même ambiance, celle qui considère qu'il existe une sorte d'harmonie entre Dieu, la Nature et l'Homme, ou encore que la Nature est finalement un des noms de la déité.

Ce paganisme « chtonien » ressurgit régulièrement dans les histoires humaines. S'il peut s'exprimer en des modulations particulières, sa structure quant à elle reste identique : c'est celle de l'unicité cosmique. À la manière d'une correspondance poétique, tous les éléments du donné, social et naturel, renvoient les uns aux autres, retentissent les uns sur les autres. Le microcosme et le macrocosme fonctionnent dès lors dans une constante réversibilité. Un tel flux mystique va aussi bien s'exprimer dans l'élan vital philosophique que dans le vitalisme sociologique (de Simmel à la sociologie du quotidien contemporaine) ou encore dans les « nouvelles alliances » s'établissant entre la science et la réflexion bio-socio-anthropologique (Prigogine, Reeves, Morin). Il n'y a pas lieu de s'en offusquer : si l'on se contente d'établir des constats, on peut dire que ces perspectives épistémologiques cristallisent intellectuellement, *volens nolens,* toute une série d'attitudes qui, du syncrétisme religieux ou idéologique à l'exotisme et au pluralisme des modes de vie, correspondent à une volonté de vivre au présent toutes les possibilités et potentialités de l'existence. C'est en ayant à l'esprit, d'une part ce (re)nouveau *immanentiste,* d'autre part la multiplicité des pratiques empiriques, que l'on peut apprécier à sa juste valeur l'aspect matriciel de la perspective naturaliste. C'est certainement à la lumière de cette perspective que l'on peut saisir la dimension « épistémologique » des médecines douces.

D'une manière heuristique, j'ai proposé de parler du *donné* social. L'on retrouve cette perspective chez A. Schutz (1987) lorsqu'il prend acte de ce qui « est donné comme concédé » (taken for granted)(voir Maffesoli, 1981). Il est bien évident qu'un tel « donné » fait fond sur un naturalisme certain. Il est non moins évident que cela induit une attitude intellectuelle spécifique. Pour faire encore référence au romantisme allemand, je pense en particulier à ce que le théologien Schleiermacher nommait « l'intuition étonnée de l'univers ». Cet émerveillement est repris de la Renaissance lorsque Pic de la Mirandole voyait dans l'homme le plus grand des miracles, lorsqu'il le concevait comme un « abrégé de l'univers », ou encore lorsqu'il évoquait le paradoxe qui voyait dans « notre monde fermé un monde infini ». La tâche attribuée par Schleiermacher à la théologie, celle de contempler intuitivement l'univers, a principalement deux fonctions, qui nous intéressent ici. D'une part, elle fonde stricto sensu la religion, c'est-à-dire qu'elle relie (*religare*) ; elle relie les hommes au cosmos et elle relie les hommes entre eux. D'autre part, elle ne permet pas que l'on oublie que l'homme « est une partie de l'univers » [2]. Ces références sont instructives, car elles permettent de montrer le lien qui existe entre le naturalisme et la religion ou, à tout le moins, la religiosité. Or, celle-ci en particulier est loin d'être négligeable dans nos sociétés.

Bien avant Halbwachs et sa topographie légendaire des Évangiles, M. Guyau (1920) avait insisté, à juste titre, sur « l'influence du milieu physique et de l'habitat » comme « éléments importants pour la sociologie esthétique » (p. 34). Bien sûr, il entendait cette dernière, stricto sensu, comme sociologie de l'art. Il n'en reste pas

moins que, pour lui, la nature, l'environnement, déterminent les productions culturelles ; il s'agit d'une mémoire qui, tel un code génétique, s'inscrit en profondeur et devient une clef indispensable à la compréhension de toute oeuvre humaine [3]. Au-delà d'une simple catégorisation artistique, la focalisation sur la nature explique ce que l'on peut appeler le *paradigme esthétique,* c'est-à-dire l'harmonie établie entre le milieu animé et le milieu inanimé. C'est cela qui peut permettre de comprendre les émotions spatiales, le génie du lieu, l'aura attribuée à tel ou tel passage, sans parler des attachements au « pays », des émotions éprouvées et des sympathies non rationnelles que l'on peut avoir pour ceux qui, réellement ou imaginairement, participent du même terroir. Tout cela mérite attention, car il ne s'agit pas de simples reliquats d'une époque barbare en voie de disparition. Bien au contraire, cela rentre pour une part non négligeable dans ce que j'ai appelé l'écologisation du monde social, et il est possible que la constitution, l'occupation, le vécu de l'espace social soient incompréhensibles sans cette dimension « naturelle ».

On retrouve, bien sûr, cette perspective de « reliance » non linéaire dans la correspondance baudelairienne, où les sons, les couleurs, les odeurs se répondent, mais également dans ce procédé de la parataxe qui met en relation des lieux et des personnages issus de périodes on ne peut plus différentes [4]. La poésie de Hölderlin repose là-dessus, qui du « Vater Rhein » aux paysages grecs nous conduit dans une ronde sans fin au travers de topographies stylisées. Mais en reliant des choses éloignées et sans lien apparent, le poète insiste sur l'importance du relationnisme. Ce relationnisme n'est pas seulement celui des personnages de la vie courante ou légendaire ; il est également celui de la nature qui leur sert de support. En jouant ainsi des courts-circuits parataxiques, la poésie nous introduit dans une vision holiste de l'univers que le linéarisme et le fantasme de la séparation (culture-nature, sujet-objet...), propres à la culture occidentale, nous avaient fait oublier. Le temps et l'espace ne sont pas des entités homogènes et continues ; ils peuvent se diffracter à l'infini et sont constitués d'éléments multiples, lesquels ne peuvent se réduire aux simples lois de la causalité mais, par réversibilité, entrent en actions-rétroactions les uns avec les autres.

Sans pouvoir le développer, faute de compétence, on peut d'une manière allusive rappeler que le procédé de la parataxe en poésie ou en rhétorique rejoint les découvertes scientifiques de pointe, qui insistent justement sur la complexité du monde physique et sur l'interaction de tous les éléments entre eux, sur leur enrichissement (synergie) et sur leur complémentarité. Rappelons également qu'une telle complexité est décelable dans une certaine « orientalisation » du monde social que l'on peut observer de nos jours. Les historiens, je pense en particulier à J. Baltrusaïtis (1981 : 99) ou à E. D'Ors (1935), ont montré qu'une telle « orientalisation » s'est retrouvée à diverses périodes (voir aussi Guyau, 1920 : 108). Il suffit à cet égard d'être attentif aux motifs sculpturaux et architecturaux sur plusieurs siècles pour s'en convaincre. Mais une simple constatation empirique dans la vie quotidienne de nos mégapoles permettra d'en souligner l'importance dans de nombreux domaines : modes de vie, nourriture, habillement, médecines douces, etc. Ainsi, ce que certains ont pu appeler « l'influence de l'Orient » prédispose à une conception holiste du donné humain et social, ce qui, bien sûr, favorise la procédure de correspondance (parataxe) dont il vient d'être question.

En particulier, et c'est ce qui nous intéresse ici, cela va conditionner, déterminer, irriguer en profondeur « l'esprit du temps » ou l'ambiance dans laquelle baignent toutes les situations, grandes ou petites, de notre vie quotidienne. Ainsi, on ne peut pas dire qu'existe un panthéisme affiché, revendiqué comme tel, ayant un corps de doctrine pour le justifier. Par contre, on peut observer une atmosphère, une religiosité panthéiste, perceptible bien sûr dans la multiplication des officines spécialisées (librairies, instituts, centres, etc.), mais également dans la tonalité que prennent la publicité et certaines émissions télévisées ou publications pour grand public. Or cette atmosphère est faite de ce qui, au dire de G. Simmel, caractérise le mysticisme, à savoir, principalement, la procédure de la fusion, « foyer où la multiplicité et l'hétérogénéité des choses si pesantes pour nous se fondent en une unité » (1987 : 65). L'on pourrait dire la même chose à propos des recherches sur le « mandala », sur le Zen et autres préoccupations intellectuelles qu'il serait trop facile de qualifier d'irrationnelles [5]. En fait, sans que cela soit clairement perçu, il s'agit

là d'indices qui soulignent la saturation de la monovalence historique et la prise en compte de la nature. On peut traduire cela en termes de coordonnées géométriques : le corps propre et le corps social ne se conçoivent plus uniquement en fonction de l'horizontalité de l'abscisse, mais selon la verticalité de l'ordonnée. En la matière, la nature est revendiquée comme cet *axis mundi* (axe du monde) autour duquel va s'ordonner la vie sociale. Précisons qu'à défaut de revendication, il peut s'agir d'une de ces évidences non perçues qui parcourent la pensée savante comme la réflexion du tout-venant. Il suffit de repérer les multiples variations autour de la thématique du *naturel* pour s'en convaincre.

Avant de repérer quelques exemples, instructifs pour notre propos, de cette thématique naturaliste, il faut préciser que ses « variations », qu'il faut entendre dans un sens musical, sont à la fois multiples et vivantes (ou vivaces). En effet, si la notion de nature est certainement ambiguë et floue, sa charge émotionnelle n'en est pas moins très forte. D'où le côté matriciel et, quelles que soient les justifications scientifiques qu'elle se donne, non rationnel de la sensibilité écologique. Cela est, à mon sens, la clef permettant de comprendre la multiplicité et surtout l'extraordinaire diffraction du naturalisme contemporain, dont les « médecines douces » sont les exemples les plus évidents. En fait ce naturalisme serait une modulation spécifique de la religiosité ambiante de cette fin de siècle. Pour le résumer par une définition empruntée à Schelling, la nature serait cette « force cosmique primitive, sacrée, éternellement créatrice, qui produit et crée toutes choses par sa propre activité » [6].

Cette puissance de la nature, dans le sens que je viens de lui donner, est particulièrement perceptible au Japon. D'une part, dans la tradition japonaise la nature n'a jamais été posée comme un « objet » face au sujet humain. Au contraire, comme on a pu l'observer, « indistincte en soi », elle fut la matrice dans laquelle naît, vit, croît, la vie sociale. A. Berque parle même de « valorisation éthico-esthétique de la nature » ; c'est cela même qui fit que la culture japonaise se situa à un « niveau plus profond que le politique — celui du "uta no kokora" (coeur de la poésie), fondé, lui, en nature » (1986 : 177-178). L'on sait que, durant la modernité, le développement de l'esprit scientifique se fit en particulier grâce à l'objectivation du naturel, son évacuation de la sphère sociale. C'est ce que M. Weber a fort bien formulé au travers de l'expression « désenchantement du monde ». On peut se demander si aujourd'hui la composante naturelle ne serait pas le gage de la performativité, si la nature ne permettrait pas une sorte d'enracinement dynamique. Nombreux sont les indices qui plaident en ce sens. Je dirai essentiellement, en liaison avec ce qui précède, que le naturalisme au sein de la vie sociale traduit d'une part une espèce de sympathie, c'est-à-dire le sentiment de participer à un cosmos commun, d'autre part le pressentiment d'une forme d'harmonie entre les divers éléments de ce cosmos. Cela, des historiens de l'art (Brion, 1983), des sociologues (Guyau, 1920 : 14-15 ; Sansot, 1984) l'ont déjà signalé (voir aussi Carus et Friedrich, 1983). On peut rajouter que cette sympathie et cette harmonie s'expriment dans leur propre logique, c'est-à-dire sont vécues *avec d'autres,* que l'autre soit euphémisé en correspondant au lecteur idéal, ou qu'il soit celui que je côtoie dans le monde des touristes. La nature, en se donnant à toucher dans le paysage, rappelle que la vie sociale repose sur la tactilité.

Une telle *correspondance,* dans le sens fort que l'on a donné à ce terme, nous introduit à la seconde caractéristique de la prégnance de la nature : le goût de naturel. Cela peut s'étendre de l'utilisation du bois, sous diverses formes, à celle des coffrages en béton brut, qui au sein même de son artificialité renvoie à la liaison à la grande déesse terre. La mode des produits naturels, leur vente plus ou moins idéologisée, vont également dans ce sens. Le vêtement n'échappe pas à cette détermination ; le tissage, la laine, le cuir, etc., sont là pour rappeler ce que la peau sociale doit à la peau naturelle. Il n'est pas jusqu'à la création stylistique qui ne s'oriente

soit vers une coupe ample permettant l'expression d'une gestuelle naturelle, soit vers une coupe « près du corps » qui accentue l'animalité de l'humaine nature. Il en est de même pour les médecines douces, qui font maintenant partie intégrante de la vie sociale. Dans tous les cas, on assiste à la production d'un discours spécifique qui a intégré l'évidence de la naturalité des choses. Celle-ci fait partie de l'opinion courante, c'est une sorte de doxa qui s'exprime dans de nombreux actes de la vie quotidienne sans qu'elle ait pour autant une conscience affichée de son contenu idéologique. Il s'agit bien d'une ambiance qui oriente, sans que l'on s'en rende compte, les grandes et menues tendances de la vie sociale.

Il est bien délicat de pronostiquer quels seront les résultats d'une telle évolution. Il est néanmoins instructif de noter qu'après le règne sans partage d'une idéologie progressiste faisant essentiellement fond sur les valeurs « modernes », on assiste à la résurgence indéniable de valeurs qui pouvaient paraître quelque peu archaïques. Ce qui est certain, c'est qu'il faudra compter, dans la postmodernité, avec elles. « Rusticage », « végétal », de quelque nom qu'on les appelle, ces valeurs — et c'est en ce sens qu'elles sont paradigmatiques — maintiennent la société dans un ensemble global, rappellent que les influences naturelles ne sont pas négligeables, qu'il y a des passerelles plus solides que l'on croit entre la croissance naturelle et la croissance individuelle et sociale. Commentant la métamorphose de la fleur, le cycle qui la parfait, l'influence d'une végétation luxuriante, le médecin et peintre (du paysage) Carus relève qu'il est « étrange de voir que le monde végétal exerce des effets physiques semblables sur notre corps » (1983 : 65). De même, dans une étude minutieuse sur le pays de la lavande, l'ethnologue Lucienne Roubin (1989) a mis au jour l'existence de ce qu'elle appelle un « champ odoriférant préférentiel », champ qui varie selon les saisons, influence les activités humaines et montre bien que l'idée de nature naturante, dont j'ai parlé plus haut, n'est pas une simple vue de l'esprit. On peut extrapoler son propos et reconnaître que le rapport à la nature vécu de la manière que l'on a dite tend à harmoniser l'homme social et le cosmos naturel. Je n'en veux pour preuve que l'espèce d'insouciance qui caractérise nos générations et que l'on attribue trop facilement à l'indifférence ou à l'égoïsme propres aux générations dites individualistes. En fait, face aux catastrophes qui s'annoncent et qui ne manqueront pas d'arriver (atome, sida, pollution, chômage), on peut observer une certaine sérénité qui, sans qu'on le sache, est éminemment enracinée dans le substrat naturel. Cette écologisation du monde et des esprits est quelque peu stoïcienne ; ce sur quoi nous ne pouvons rien nous est indifférent. Par contre, et cela est la *pars construens* de ce tragique naturaliste, il est possible d'intervenir au plus proche, sur les solidarités voisines. Le rapport à la nature en tant qu'altérité absolue, « le Grand Autre », me permet de m'accommoder à ces « petits autres » qui sont dans une proximité. Je rappelle à ce propos qu'à l'origine le « cosmos » est le bon ordre régnant dans un État, c'est-à-dire dans la cité-État dont j'étais un membre actif [7]. La liaison du monde social et du monde de la vie, qui était la norme de la civilisation grecque, le fondement de son tragique également, est cela même qui permet de se désintéresser du lointain et de l'anecdotique (la politique, la morale par exemple) tout en s'investissant fortement dans des rapports concrets et dans des solidarités affectives (le localisme ou l'éthique par exemple). Il y a là une nouvelle forme du consensus qui mérite attention.

C'est bien en effet de consensus qu'il s'agit dans le rapport à la nature. Le sentiment de participation, de sympathie, qu'avec d'autres j'éprouve devant ses manifestations sert de ciment à un être-ensemble indéniable. Il peut paraître paradoxal d'établir une telle liaison entre la nature et l'éthos qui fait la société, trop habitués que nous sommes à considérer la nature comme le lieu d'élection, ou au mieux comme la rémanence, de la barbarie. Il semblerait pourtant que, par le biais de l'esthétisme, il puisse y avoir une fonction éthique de la nature, thème que d'une manière récurrente j'essaie de faire sentir, à partir de nombreux indices, au travers du court-circuit suivant : éthique de l'esthétique. En fait, ce paradoxe avait déjà été relevé. Il n'est jusqu'à Durkheim qui, dans les *Règles de la méthode sociologique* (p. 120-122), fait référence à cette « force qui domine » l'individu et à partir de laquelle se constitue l'ensemble social. Bien sûr, en bon positiviste, il établit une hiérarchie dans la mise en ordre de cette force : ainsi, les représentations scientifiques renvoient à une forme « adéquate et définie », alors que la religion prendra une forme « sensible et symbolique », mais il est intéressant qu'il en souligne la qualité essentielle, à savoir que c'est une « force naturelle » et que celle-ci est le substrat de toute structuration sociale (voir également, chez Berque, 1986 : 178, « la valorisation éthico-esthétique de la nature »). Une telle force naturelle est au fondement même de la figure emblématique de Dionysos, qui est, comme on le

sait, un dieu « chtonien », un dieu enraciné. Ainsi, la méthaphore dionysiaque n'a pas, comme on le croit trop souvent, qu'une signification hédonistique. Il ne faut pas oublier qu'on la retrouve dans de nombreuses pratiques des médecines douces. Elle peut être à cet égard un bon moyen pour comprendre cette écologisation du monde social dont j'ai parlé à plusieurs reprises.

Outre ses interprétations philosophiques (Schopenhauer, Nietzsche) et son utilisation sociologique (Maffesoli), de nombreux historiens des religions se sont intéressés au mythe de Dionysos. Ils ont tous insisté sur le fait que l'instinct d'ivresse, de création, et la puissance dionysiaque étaient essentiellement extatiques. Il faut bien sûr comprendre ce terme dans son sens étymologique : sortie de soi. Mais, plus précisément, cette extase se rapportait à la fois à la nature et à la société. Il s'agit donc de l'extase comme interface entre nature et société en quelque sorte : ce qui lie l'homme à l'homme, et l'homme à la nature ; la nature dans son étrangeté absolue, les bêtes sauvages également, se réconcilient avec la culture grâce à la magie dionysiaque. Ainsi que je l'ai indiqué plus haut, celle-ci assure bien la culturisation de la nature parce qu'elle accepte la naturalisation de la culture.

Une autre piste de recherche, ai-je dit, est *le devenir tribal de la société.* Peut-être faudrait-il mieux dire le redevenir tribal de la société. Je me suis expliqué sur ce thème dans un livre précédent (*Le Temps des tribus,* 1988). Il suffit ici d'indiquer tout ce que ce processus doit à la nature. Comme Durkheim l'a bien souligné, le clan se distingue, s'organise, se constitue en tant que tel grâce à un dieu totématique, un signe emblématique quelconque. Et, précise-t-il, le dieu du clan « ne peut être donc autre chose que le clan lui-même ». Il se trouve que ce symbole est une expression matérielle, passe par « les espèces sensibles du végétal ou de l'animal », toutes choses qui traduisent le « principe essentiel » ou la « force naturelle » que j'ai rappelés plus haut (Durkheim, 1968 : 294-295 et 285-286 ; voir aussi Prades, 1987). Ainsi, le clan (son organisation sociale, sa solidarité, en un mot l'éthique qui le constitue) est pétri des éléments naturels qui l'entourent. La socialité et la naturalité se sustentent mutuellement. Reprenant l'image de la boucle proposée par E. Morin, on peut dire qu'il y a entre eux un perpétuel jeu de va-et-vient, d'actions-rétroactions. Là encore, il serait aisé de montrer que l'on assiste contemporainement à une multiplication des « signes » naturels servant de reconnaissance aux petites tribus post-modernes. Le processus totématique peut prendre des voies diverses, il reste constant. En particulier, il accentue bien la dimension locale, enracinée, du ciment (ethos) commun. Celui-ci peut prendre l'aspect d'une nourriture macrobiotique, des médecines douces, celui de tel vêtement ou de tel style naturel, il peut tout simplement faire référence à l'origine territoriale, ou encore revêtir les oripeaux d'un localisme régional [8] : peu importe. Il suffit de dire que, d'une part, il veut faire naturel, il s'enracine, et que, d'autre part, il crée, de ce fait, une tribu. Là encore, l'urbanisation à outrance, qui est appelée à se développer, s'accompagne du réinvestissement des valeurs rurales, d'une « rurbanisation » a-t-on pu dire. Pourquoi pas ? C'est tout en intégrant ces valeurs écologiques que, *volens nolens,* se constitue l'urbanité des mégapoles.

Le dernier point est ce que, faute de mieux, et en reprenant la perspective wébérienne, j'ai appelé la tendance compréhensive de la démarche intellectuelle. Le triomphalisme des divers criticismes ou fonctionnalismes est en perte de vitesse. À la paranoïa (*para noien*) tend à succéder ce que les philosophes italiens appellent *il pensiero debole* (Vattimo et Rovatti, 1985). En adaptant, à ce propos, un terme de P. Tacussel (1984), j'ai parlé de pensée « métanoïaque », pensée d'accompagnement, pensée plus affirmative que justificative ou normative (Maffesoli, 1985). Toutes choses, en bref, qui en appellent à un rationalisme ouvert, à une démarche qui sache donner ses raisons à ce qui se présente comme n'en ayant point. Là encore, il n'est pas question de faire un développement spécifique, il suffit d'indiquer que cette pensée « adoucie » entend « comprendre », prendre ensemble

(*con-prehendere*) tous les éléments du donné social. À l'image des médecines douces par rapport à la médecine classique, on peut dire que cette procédure est une forme d'écologie de la pensée. Elle *participe* dans le sens fort du terme à cela même qu'elle décrit, elle *correspond* avec les divers éléments du tout qu'elle entend comprendre. En bref, en faisant leur place à l'analogie, à l'image, à l'intuition, elle élabore une connaissance intérieure faite de connivence subjective, et ce, afin de saisir la logique interne d'un objet, d'une situation, d'une expérience donnée. C'est ce que j'ai appelé le formisme.

En la matière, cela induit un type de pensée qui sache faire le pont entre les divers éléments du tout naturel et social, qui sache mettre l'accent sur le relationnisme plus que sur des instances closes et assurées de leurs identités. Il se trouve que cette procédure est en congruence avec la démarche esthétique, qui, sans déterminer ce qui est « bien » ou « mal », « vrai » ou « faux », ordonne toutes choses en un ensemble cohérent. C'est en ce sens que je n'hésite pas à parler d'un paradigme esthétique pour ce qui concerne la démarche savante. Il s'agit d'une attitude d'esprit qui utilise au mieux les hypothèses proposées par la théorie de la « gestalt ». Il se trouve que cela est parfaitement adéquat à l'hétérogénéisation que l'on peut observer de nos jours, à l'éclatement des valeurs, des modes de vie, aux syncrétismes idéologiques. En même temps, cela permet d'être congru avec la naturalité envahissante dont il a été question. Pour faire encore référence à la tradition romantique que j'ai souvent citée, on peut dire que cette mise en perspective est proche de ce que Wordsworth appelait la « sage passivité », ou Keats la *negative capability :* la reconnaissance de la beauté du monde conditionnée par l'effacement du moi. Le flou, l'attention au détail, la mise en perspective holiste, la dissolution du sujet observant, tout cela aboutit, d'une manière un peu tranchée, à une sympathie parfaite avec le monde environnant (Hocquenghem et Schérer, 1986 : 249). Pour ce qui concerne mon propos, cette sympathie s'inscrit dans la prévalence de l'aura, de l'ambiance, de l'empathie qui caractérisent le rapport social contemporain.

La prise en compte du flou, l'abandon dans ce que l'on décrit, la sympathie vis-à-vis des éléments de la nature, ce que j'ai appelé une « sociologie caméléon », tout cela est la manifestation épistémologique (ici un peu caricaturée) de la naturalité sociale que la modernité avait su, ou cru, évacuer à bon compte. À tout le moins, cela peut nous permettre d'être attentifs aux « faits de vie naturels » (*natural facts of life*) de H. Garfinkel (1964 : 225), à la « réalité comme donné » (*reality as given*) ou à la « connaissance commune » (*commonsense knowledge*) dont nous ont entretenus P. Berger et T. Luckmann (1986). En bref, loin d'être une abdication de l'esprit, l'attention à la naturalité nous permet d'explorer d'une manière plus complète, et certainement plus cohérente, l'univers symbolique de la socialité conçu comme la matrice de toutes nos relations. Cela nécessite que je reprenne au sérieux ce monde qui est partagé, banalité qu'il est bon de rappeler, car, très souvent, la « senscommunologie » met du temps avant d'avoir droit de cité dans les diverses instances intellectuelles, ce qui est largement vécu dans la vie courante étant soit dénié, soit accepté du bout des lèvres, en tout cas peu pensé théoriquement (sur la correspondance en général, je renvoie à mon livre de 1985).

Il faut pourtant rappeler que chaque grand moment de fondation culturelle — la Grèce classique, le début de l'ère chrétienne, la Renaissance par exemple — a été un moment de recollection, c'est-à-dire qu'au lieu de penser ou d'organiser la société à partir de la distinction, de la séparation sujet-objet, nature-culture, corps-esprit, etc., on va la penser et l'organiser à partir de la conjonction de ces mêmes éléments, de leur réversibilité constante. À ces moments-là, il ne peut y avoir d'explication par le seul milieu ou par la simple culture, encore moins par les déterminations économico-politiques, mais bien plutôt par la constante et complexe interaction entre tous ces éléments. C'est cela même qui semble s'esquisser sous nos yeux, et l'on peut penser que la conjonction de la socialité et de la naturalité qui en est l'expression est l'indice d'une structuration sociale des plus originales.

Michel Maffesoli
Centre d'études sur
l'actuel et le quotidien
Paris, Sorbonne

Bibliographie

BALTRUSAÏTIS, J. 1981. *Le Moyen-Âge fantastique*. Paris, Flammarion.

BELLAH, R. 1970. *Tokugawa Religion*. Beacon Press.

BERGER, P. et T. LUCKMANN. 1986. *La Construction sociale de la réalité*. Paris, Méridiens Klincksieck.

BERQUE, A. 1986. *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard.

BOLLE DE BAL, M. 1986. *La Tentation communautaire*, Bruxelles.

BORDREUIL, G. et S. OSTROVESTKY. 1978. *Le Style régional*. Paris, Éd. Dunod.

ROUBIN, L. A. 1989. *Le Monde des odeurs.* Paris, Klincksieck.

SANSOT, P. 1984. *Variations paysagères.* Paris, Klincksieck.

SAUVAGEOT, A. 1987. *Publicité et images du monde.* Paris, PUF.

SCHELLING, F. W. J. 1987.*Textes esthétiques.* Paris, Klincksieck.

SCHUTZ, A. 1987. *Le Chercheur et le quotidien.* Trad. fr., Paris, Méridiens Klincksieck.

SIMMEL, G. 1987. « La religion et les contrastes de la vie », dans *Philosophie et sociétés.* Paris, Vrin, reprise.

SLOTERJICK, P. 1987. *Critique de la raison cynique.* Paris, Bourgois.

TACUSSEL, P. 1984. *L'Attraction sociale.* Paris, Méridiens Klincksieck.

VANEIGEN, R. 1986. *Le Mouvement du Libre Esprit.* Paris, Éd. Ramsay.

VATTIMO, G. et P. ROVATTI. 1985. *Il pensiero debole.* Milan.

BRION, M. 1983. « Préface », dans CARUS et FRIEDRICH : 7-33.

CARUS, C. G. et C. D. FRIEDRICH. 1983. *De la peinture de paysage dans l'Allemagne romantique.* Trad. fr., Paris, Klincksieck.

D'ORS, E. 1935. *Du baroque.* Paris, Gallimard.

DE LUBAC, H. 1974. *Pic de la Mirandole.* Paris, Aubier.

DURAND, G. 1983. *La Foi du cordonnier.* Paris, Denoël.

DURKHEIM, É. 1968. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris, PUF.

GARFINKEL, H. 1964. *Studies in Ethnomethodology.*

GUYAU, M. 1920. *L'Art au point de vue sociologique.* Paris, Félix Alcan.

HOCQUENGHEM, G. et R. SCHÉRER. 1986. *L'Âme atomique. Pour une esthétique d'ère nucléaire.* Paris, Albin Michel.

JAEGER, W. 1964. *Paideia.* Paris, Gallimard.

MAFFESOLI, M. 1985. *La Connaissance ordinaire.* Paris, Méridiens Klincksieck.

MAFFESOLI, M. 1979. *La Conquête du présent.* Paris, PUF.

MAFFESOLI, M. 1981. *La Dynamique sociale.* Grenoble, 1978, reprod. Lille 1981.

MICHEL, M. 1982. *La Théologie aux prises avec la culture.* Paris, Cerf.

NAMER, G. 1987. *Mémoire et société.* Paris, Méridiens Klincksieck.

PATER, W. 1985. *Essais sur l'art et la reconnaissance.* Paris, Klincksieck.

PRADES, J. 1987. *Persistance et métamorphose du sacré.* Paris, PUF.

ROBIN, C. 1982. « Matérialisations transhistorique et transculturelle d'un espace géométrique : le mandala », dans *Espace et représentation.* Paris, Éd. de la Villette.

Notes

[1] Voir la référence à Oken, fondateur d'histoire naturelle et de médecine, dans Carus et Friedrich, 1983 : 37, note 15. Je rappelle que dans le sillage de Klages, Max Weber s'intéressa à cet « érotisme cosmique » (voir *W. Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986, p. 291 et suivantes).

[2] Sur Schleiermacher voir Michel, 1982 : 45, 53,152. Sur Pic, voir De Lubac, 1974 : 130-132. Sur le concept de « reliance », voir Bolle de Bal, 1986. Pour une bonne analyse de la « Nature », voir Sloterjick, 1987 : 83 et suivantes.

[3] Sur la mémoire chez Halbwachs, voir Namer, 1987.

[4] Voir l'analyse de la parataxe chez Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984 : 108.

[5] Sur le mandala, voir une bonne analyse du rapport cosmos-microcosme dans Robin, 1982 : 226. Voir également Sauvageot, 1987.

[6] 1978 : 157 (« discours des arts plastiques »).

[7] Voir Jaeger, 1964 : 145. Sur la sérénité et la « pléniture naturelle », voir Pater, 1985 : 136.

[8] Ainsi les « maisons de style » des provinces françaises. Sur le localisme d'un point de vue architectural, voir Bordreuil et Ostrovestky, 1978.