

RELIANCE ET TRIPLICITÉ

Michel Maffesoli¹

De la triplicité

En reprenant une formule de G. Simmel, on pourrait dire que dans la perspective individualiste (politique et mécanique), le général est «ce à quoi tous sont partie prenante plutôt que ce qui est commun à tous». Or c'est ce «commun à tous», fut-il partagé par des petits groupes, qui semble pertinent de nos jours. On assiste en effet au glissement du politique au clan, du politique à la tribu. Dès lors, au-delà de l'individualisme ou du narcissisme de façade, on sera davantage attentif aux attitudes groupales qui ont tendance à se développer dans nos sociétés. Attitude qui, à mon avis, s'inscrit dans la logique dionysiaque de la socialité qui est une manière de redire la religion, si le terme renvoie bien à l'idée de «reliance», de *re-ligare* plutôt que de *re-collectere*, c'est-à-dire de rassembler. En ce sens, ce phénomène de *reliance*, ce phénomène micro-groupal serait un réinvestissement de l'idée de «divin social» telle que Durkheim l'avait proposée.

Il est bien évident que la multiplication de petits groupes affinitaires dans nos mégapoles modernes pose le problème de leurs rapports plus ou moins conflictuels. En tout cas, ce néo-tribalisme nous rappelle que le consensus (*cum-sensualis*) n'est

¹ Professeur à la Sorbonne, directeur du Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ) et directeur du Centre de Recherche sur l'Imaginaire (CRI-GRECO).

pas uniquement rationnel, ce que nous avons trop souvent tendance à oublier. Il est certain que cette hypothèse du «sentiment partagé» oblige à repenser le rôle du Tiers, du chiffre «3», c'est-à-dire du pluriel dans la structuration sociétale. Dans la structure politique, le rapport conjugal Individu/État était un rapport stable qui pouvait connaître des coups de tabac, mais en fin de compte, son orbe était assez bien délimité et l'on arrivait à gérer ce rapport. L'intrusion du tiers nous fait par contre pénétrer dans un processus d'effervescence dont il est difficile de mesurer toutes les conséquences. Il n'est donc pas sans intérêt d'apprécier quelques éléments essentiels de cette effervescence, d'autant plus qu'il s'agit là peut-être du défi auquel nous serons confrontés en cette fin de siècle et à coup sûr au XXI^e siècle, soit ce rapport à l'altérité, non maîtrisable par la dialectique ou le dualisme classique.

C'est J. Freund qui, après C. Schmidt et G. Simmel, a souligné à maintes reprises l'importance du chiffre «3» dans la vie sociale. Dans *Sociologie du conflit*², il montre notamment comment avec le chiffre «3» naîtrait la société - et donc la sociologie -, et il propose à cet effet un modèle formel pour montrer comment l'intrusion du tiers brise une certaine logique de l'identité et fait rentrer dans des configurations beaucoup plus complexes que la configuration duale. Il n'y a pas lieu ici d'aborder de front cette question. Disons que des recherches anthropologiques (Lévi-Strauss, Dumézil, Durand) aux expériences psychologiques de l'École de Palo Alto, on retrouve la prégnance du *triadisme* qui peut naturellement avoir des modulations spécifiques. La structure tripartite que Dumézil met sur pied a été sensiblement laissée de côté et l'on aurait manifestement intérêt en sciences sociales à revenir à cette structure triadique pour en tirer toutes les conséquences. Je ne m'y attarde pas sinon pour souligner que le dynamisme culturel repose précisément sur la tension de ces éléments hétérogènes.

² Julien Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, P.U.F., 1983.

Je propose de revenir à la vieille tradition qu'on appelle allemande, tradition bien illustrée par Norbert Elias, qui établit une dichotomie entre culture et civilisation. Le moment fondateur serait moment de culture et aurait par la suite tendance, sinon à se déliter du moins à s'institutionnaliser dans quelque chose qu'on appellerait la civilisation et les valeurs consécutives à celle-ci. Mais à chaque fois, il y a toujours un moment fondateur qui serait d'ordre culturel. Je pense qu'intégrer en quelque sorte cette tension d'éléments hétérogènes, la lier à un moment culturel, me paraît intéressant en un moment où ressurgit une vision symboliste du monde social.

On est loin naturellement de l'*Unité* qui fut, dès l'orée de la modernité, l'objectif du rationalisme occidental. La métaphore du triadisme permet de faire ressortir le paradoxe, l'éclatement, la déchirure, le contradictoire en acte, en un mot la pluralité constitutive du néo-tribalisme contemporain. Ainsi, la proposition introduite par le chiffre «3» renvoie plutôt à l'unicité, c'est-à-dire l'ajustement d'éléments hétérogènes. L'unicité comme effet de composition: on retrouve là un terme utilisé par Max Weber lorsqu'il montre que tout est effet de composition. Et c'est d'ailleurs de là qu'origine son idée de polythéisme.

Ainsi cette unicité permettrait de comprendre comment finalement peut se vivre une forme de cœnesthésie ou encore d'harmonie conflictuelle dans les types de rapports qui peuvent s'établir à l'intérieur de chaque groupe ou tribu contemporaine et entre les divers groupes. Et à mon sens, la notion de tiers, du chiffre «3», permet de montrer comment cela peut avoir un aspect de type fondateur. Cela peut correspondre à la *coïncidentia oppositorum* de la tradition religieuse, je préférerais dire la tradition de la reliance.

C'est encore le chiffre «3» qui, à mon sens, va prendre de plus en plus d'importance dans ce qu'on peut appeler l'«orientalisation du monde occidental». En effet, toute la tradition taoïste ou la tradition zen repose également sur une

notion de cet ordre. En écrivant cet exposé, je lisais un livre de Schipper sur *Le corps taoïste*³. Dans sa description du «pays intérieur», il dit ceci: le champ de cinabre (qui est la racine de l'homme dans le taoïsme) se situe, - et cela me paraît intéressant - «à trois pouces en dessous du nombril, pour exprimer la trinité du ciel, de la terre et de l'homme». Et Schipper développe ce thème de la trinité dans la tradition taoïste. Par après, il indique que c'est cette trinité qui va donner naissance à ce qui est la complétude absolue, à savoir les «Dix mille êtres», c'est-à-dire dans la tradition taoïste le sommet de l'humanité. Ce qui, dans notre tradition, pourrait être la «religion de l'humanité», presque à la manière kantienne.

Tout cela a déjà été analysé et je l'indique d'une manière tout à fait allusive. Dans la perspective qui me préoccupe, on peut déceler dans le chiffre «3», au-delà des systèmes monistes ou dualistes, quelque chose qui serait de l'ordre du *vitalisme* ou du *principe vital*. Je lierais cela à l'idée de culture, d'effervescence. Rappelez-vous ce que j'ai dit: le couple Individu/État comme métaphore est quelque chose que l'on peut maîtriser. Par contre, l'effervescence induite par le chiffre «3» est beaucoup plus difficile à maîtriser. Je dirais que l'«imperfection» du «3», en même temps qu'elle est imperfection, est toujours signe de vivacité, ou encore signe de dynamisme de type prospectif, - peut-être même faudrait-il dire projectif.

Encore une fois, il est des moments où ce pluralisme induit par le chiffre «3» est soit nié soit oublié. Je crois ainsi que la notion de nation est une entité typée et homogène consécutive à la dénégation du chiffre «3». Je pense également que la constitution de sujets historiques tels que le prolétariat, d'entités philosophiques ou mythiques telles que le progrès linéaire, etc., sont des créations spécifiques, des moments déterminés. L'analyse en a déjà été faite. Moi-même, dans mon travail sur *La violence totalitaire*⁴, c'est bien autour de cette idée que j'ai centré mon analyse. Je crois que ces hypostases - j'ai dit

³ Kristofer Shipper, *Le corps taoïste*, Paris, Fayard, 1982.

⁴ Michel Maffesoli, *La violence totalitaire*, Paris, P.U.F., 1979.

prolétariat et progrès, mais on peut en trouver des quantités d'autres - ne résistent pas à l'usure du temps. Et je pense en particulier que ce qui se manifeste actuellement, sous des termes tels que les particularismes, les localismes, telles que les vérités partielles et éclatées que l'on peut observer au niveau de l'épistémologie, montrent bien en quelque sorte que la dénégation de la triplicité induite par les hypostases ou par le concept est en train d'être saturée. Et je dirais qu'avec le tiers, c'est l'infini qui commence, c'est-à-dire, si je reprends la proposition d'il y a un instant, qu'avec le pluriel, c'est quelque chose de l'ordre du vivant qui rentre dans nos analyses et plus précisément dans l'analyse sociologique.

Naturellement, cette idée du vivant induite par le pluriel, il faut l'observer comme étant polyphone, peut-être même faudrait-il dire cacophone: de l'ordre de l'immaîtrisable. Il y a toujours une connotation associée à l'idée de *peuple* et qui est toujours quelque chose de monstrueux, de l'ordre de la bête, de l'animalité. Cela renvoie à cette idée de cacophonie qui, d'une certaine manière, n'est pas du tout maîtrisable. Je pense à une réflexion d'Aristote dans la *Politique* où il indique, réfléchissant sur la Cité, qu'en fin de compte l'unité est nuisible à la Cité... L'unité en bout de course aboutit à une espèce de réduction - c'est ça une réduction! - qui d'une certaine manière vide de son sens, en terme de logique, l'essence même de ce que cela voudrait être (*Politique II*, 1261, 6-7). Il y a dans ce texte un petit paragraphe portant sur l'unité qui aboutit à son contraire dans la structuration même de la Cité. C'est à mon sens très intéressant.

Je termine cette introduction en disant que je vais développer deux arguments: si l'on est sensible à l'esprit du temps, on ne peut que reconnaître l'irrépressible poussée du pluriel, sous toutes ses formes. Et je crois que même si le pluriculturalisme ou le pluralisme que cela induit n'est pas sans risque, on a là la jonction d'un principe de logique et d'un principe de réalité. D'une certaine manière, à travers cette idée de triplicité ou du chiffre «3», il y a d'une part une composante

qui peut être renvoyée à la logique, et d'autre part ce que je viens d'appeler un «esprit du temps», c'est-à-dire un principe de réalité. Dans l'un et l'autre cas, on voit comment il peut y avoir dynamisme consécutif de toutes les périodes d'effervescence. Et personnellement - et là naturellement ce sera hypothèse de ma part - j'énonce que c'est cette hétérogénéisation qui naturellement se structure ou plutôt s'organise en termes de *nébuleuses*. Cette hétérogénéisation me paraît être caractéristique de ce que pour ma part j'appelle la *socialité* qui s'observe au mieux dans cette structuration sociale qu'on appelle réseau, qui n'est autre chose en fin de compte qu'une concaténation de micro-groupes. L'image du *néo-tribalisme* me paraît à cet égard intéressante.

J'indique tout de même pour montrer qu'il y a là une tradition, qu'on peut se référer à Simmel. Celui-ci a réfléchi sur ce «moment fondateur» du pluralisme, en particulier dans son texte essentiel qui traite de l'étranger et où il souligne bien l'importance de cette forme sociale. Dans cette même tradition, il y a l'école de Chicago. Celle-ci, confrontée à un problème très simple - soit l'immigration des Polonais autour des années 20 ou 30 à Chicago - a essayé de réfléchir sur l'importance du «3», donc de l'étranger. Il y a également la tradition anthropologique brésilienne (je pense en particulier à Gilberto Freyre dans son *Maîtres et esclaves*⁵) qui montre de quelle manière - et en ce sens c'est une espèce de paradigme - le Brésil s'est constitué et s'est dynamisé grâce à la structure de la triplicité qui pour lui est corrélative de la miscibilité, de la mobilité. Cette miscibilité - on pourrait dire promiscuité si on voulait faire plus choc - dépasse naturellement la structure monovalente, la structure de la distinction, qui me paraît être caractéristique ou consécutive de l'*Aufklärung*. Dans la pensée sociale au XIX^e siècle - jusqu'à Bourdieu compris! - on retrouve cette tradition qui ne fait en quelque sorte que penser en terme de «distinction», soit une autre manière de dire le concept de séparation - propre, par exemple, à Hegel.

⁵ Gilberto Freyre, *Maîtres et esclaves*, Paris, Gallimard, 1978.

Autant la modernité a pu effectivement reposer sur cette idée de distinction et d'ajustement à partir d'objets distincts - comme pourraient être les atomes individuels - autant la miscibilité, la promiscuité ou la viscosité (pour reprendre un terme que j'avais proposé dans *L'Ombre de Dionysos*⁶) renvoie au contraire à quelque chose qui est autre, qui est alternatif à la distinction. Et de mon point de vue, c'est ça le polythéisme, c'est-à-dire quelque chose d'informe, dans le sens simple du terme. D'où un paradoxe: *comment penser la forme de l'informe?* C'est là, je dirais, tout le débat - et une autre question.

Du polythéisme

Voilà mon résumé de la réflexion que l'on peut faire à la fois sur le principe de logique et sur le principe de réalité, à partir du «3». Si on s'accorde sur ces prémisses, il peut être intéressant maintenant de caractériser les dimensions essentielles de ce chiffre «3», de cette triplicité. Caractéristiques qui restent logiques, et que l'on retrouve dans toute la thématique du «polythéisme des valeurs» weberien.

Cela dit, je voudrais faire une petite parenthèse: on essaie à l'heure actuelle d'intégrer le polythéisme dans l'orbe du politique. Plus précisément, une certaine droite, qui se veut «nouvelle», utilise effectivement cette perspective - disons, paganiste ou polythéiste - dans son combat culturel et politique. Je suis amené à préciser que cette notion-là me paraît pertinente et performante et en même temps je voudrais montrer qu'elle ne peut pas s'intégrer dans une perspective politique. On invalide souvent cette question en la ramenant à l'orbe du politique et en montrant comment elle peut être récupérée dans la perspective de la nouvelle droite.

Cette précision est en liaison logique avec ce que j'essaie de dire. Le polythéisme, pour moi, outrepassé l'ordre du politique et ce, d'une manière structurelle. D'ailleurs, c'est très simple et

⁶ Michel Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens, 1982.

enfantin: cela tient à la relativisation des valeurs les unes par les autres. C'est simple comme tout, mais il convient de bien accentuer le fait qu'il y ait structurellement relativisation des valeurs les unes par les autres. Cela aboutit à la notion de l'*indécidabilité*. Dès le moment où il y a relativisation, il n'y a pas possibilité de décider quoi que ce soit. Or, qu'est-ce qui est le plus contraire à la logique du politique que l'indécidabilité, puisqu'aussi bien le propre du politique est d'arriver à une décision, d'arriver effectivement à agir en fonction d'un objetif donné. Or il me semble que le polythéisme est indécidable dans le sens simple du terme, qu'il n'est pas possible pour lui de décider. Et en ce sens, il y a structurellement contradiction fondamentale avec l'ordre du politique.

Si on voulait être plus précautionneux encore, il y a un terme intéressant qui montre bien où conduit cette indécidabilité et que j'ai trouvé dans l'ouvrage de Célestin Bouglé intitulé *Essais sur le régime des castes*⁷. C'est le terme d'*hénouthéisme* qui serait peut-être une autre manière de dire le polythéisme en évacuant la dimension politique. L'hénouthéisme est cette espèce de nébuleuse divine - j'y reviendrai un peu plus tard - qui caractériserait la multiplicité des dieux en particulier dans la religion védique. Bouglé en donne la définition suivante: «tous les dieux deviennent souverains à leur tour»⁸. C'est ainsi qu'il caractérise à tout le moins l'hénouthéisme. C'est cette idée de souveraineté spécifique, successive des divers dieux, qui m'intéresse dans le polythéisme et, donc, dans l'hénouthéisme: voir comment, en quelque sorte, on a, dans la structuration éclatée de la vie sociale, des formes de souveraineté qui peuvent être naturellement différenciées - c'est-à-dire qu'elles ne reposent pas sur un principe de type égalitaire - et qui interdisent donc de nous faire rentrer dans une logique du politique, dans une logique du pouvoir.

⁷ Célestin Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

⁸ *Ibid.*, p. 203, note 2.

Ainsi l'hénothéisme, le polythéisme renverrait à cette vieille proposition - que j'avais faite il y a plus de dix ans - d'une distinction pouvoir/puissance. La *puissance* serait pour moi cet ordre de la souveraineté qui échappe d'une certaine manière à l'ordre du *pouvoir* et donc à l'ordre du politique. Cette nuance faite, je dirais que je convoquerais les dieux pour éclairer le social... Chaque dieu étant effectivement figure emblématique d'un groupe et de groupes, ou plutôt des personnes constituant ces groupes, il y aurait une espèce d'ajustement entre ces divers dieux: ce que j'appellerais la *cœnesthésie*, qui serait une manière de comprendre, ainsi que je l'ai posé au début de mon exposé, de quelle façon on va régler dans un ordre pluriel l'altérité, le rapport à l'autre, - ce rapport à l'Autre avec un grand «A», entendu encore une fois comme le rapport à l'altérité en absolu ou le rapport à l'altérité dans le sens simple du terme.

Pratiquons encore le détour. Ce qui fut la particularité essentielle de la tradition judaïque, puis du christianisme, ce fut son monothéisme intransigeant que l'on retrouve dans la tradition politique, puisque, ainsi que Marx le disait, le politique est la forme profane de la religion. Il s'agit là d'une ligne de démarcation essentielle sur quoi il n'y a pas lieu de revenir. Par contre ce que l'on peut rappeler, c'est qu'une fois posé ce principe, il existe, dans la vie chrétienne, mille et un moyens de le transgresser.

Je renvoie ici particulièrement au livre de Gilbert Durand intitulé *La foi du cordonnier*⁹, où, à partir d'observations non pas de type scientifique mais de sa vie en milieu rural, il montre la perdurance de certaines pratiques de foi populaires. Je pense également à l'ouvrage de Yves Lambert, intitulé *Dieu change en Bretagne*¹⁰. Il s'agit d'une très bonne monographie, qui analyse un petit village breton. On connaît la forte charge religieuse, le fort enracinement catholique de ces petits villages; et dans ce livre, Lambert montre bien, ainsi que je le traduirais en mes

⁹ Gilbert Durand, *La foi du cordonnier*, Paris, Denoël, 1984.

¹⁰ Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf, 1985.

termes, qu'il y a toujours une espèce de percée polythéiste au sein de la rigueur monothéiste, - observable, notamment, à partir du culte des saints.

Dans le même ordre d'idées, je songe à un ouvrage de Peter Brown, historien de l'Antiquité tardive, *Le culte des saints*¹¹. Ce livre montre bien comment tout le «maillage», tout le «réseau» de la culture chrétienne s'est constitué à partir des *topoi*, des lieux - c'est-à-dire les tombeaux de saints -, et que c'était autour de cela que s'est créée une sorte de «texture» qui, ensuite, va devenir la culture chrétienne.

Pour ma part, dans mon petit travail sur Dionysos, je reprenais, sans lui donner beaucoup d'importance, la vieille distinction entre les cultes de *latrie* et les cultes de *dulie*. La *dulie*, on le sait, est adressée aux saints et la *latrie* à Dieu seul. Cette distinction, on peut l'interpréter en termes de sociologie de la connaissance, - c'est-à-dire que le fait que l'on soit obligé de poser cette distinction peut être considéré comme étant un indice d'un problème réel. Cette distinction est casuistique et, sans se préoccuper du fondement même de la casuistique, on peut en conclure qu'il y a problème et que ce problème sera étiqueté. Poser cette distinction, c'est déjà d'une certaine manière reconnaître qu'à un niveau populaire - si on peut s'exprimer ainsi -, il y a problème qui mérite «docification» et juridiction.

Il est moins question d'aborder de front ce problème que de souligner, pour ce qui nous occupe, qu'il s'agit là d'une actualisation de la traditionnelle *coincidentia oppositorum* qui, tel un fil rouge, parcourt la vie religieuse - et donc sociale. Pour montrer comment la séparation polythéisme/monothéisme n'est qu'une pétition de principe, je donnerai encore un exemple: celui de la *théosophie chrétienne*. Ainsi, J. Boehme et Maître Eckart, tout en restant fortement enracinés dans la tradition, dans l'Église, vont en même temps garder le souci théosophique bien vivant.

¹¹ Peter Brown, *Le culte des saints*, Paris, Centurion, 1975.

Dans sa thèse récente (soutenue à l'Université du Cap, Afrique du Sud) portant sur la *Rythmomachia*, un jeu du Moyen Age en usage dans les monastères, madame Coughtrie a bien montré que l'on trouve dans la tradition monastique ce pluralisme irréductible. La *Rythmomachia* repose sur une espèce de formalisation mathématique de la triplicité. Coughtrie montre bien comment tout un réseau de monastères bénédictins en Europe reposait essentiellement sur cette formalisation mathématique du chiffre «3». Son analyse indique qu'en fait cette formalisation mathématique était une forme sophistiquée à mettre en relation avec la théosophie chrétienne (la théosophie catholique en la matière), et que donc, au sein même de cette quintessence d'une pensée religieuse, il y avait quelque chose qui induisait une forme de polythéisme -, même s'il s'agissait d'une forme de polythéisme euphémisé, poussé à un point de sophistication absolue.

Alors je dirais que, des pratiques populaires, tels le pèlerinage et le culte des saints, à l'expression mystique ou à la sophistication logique, on retrouve une prégnance, une permanence de l'altérité, du pluralisme: donc de quelque chose qui est une espèce de «conservatoire» permettant de résister à la simplification ou à la réduction unitaire. Ainsi l'extase - qu'elle soit extase des «fêtes de fusion» que sont les grandes périodes d'effervescence religieuse ou «ex-stase» *stricto sensu*, qui pouvait être induite par le jeu sophistiqué ou par la mystique - nous fait-elle accéder à autre chose que la simple réduction à l'unité, qui serait la monade individuelle s'associant ensuite avec d'autres monades individuelles. Et je me demande si l'idée de *communion des saints* - laquelle est à la base à la fois d'une pratique, d'une prière monastique et d'une certaine théologie - n'est pas une forme euphémisée (ou une forme théorisée) de ce processus du pluralisme, c'est-à-dire si elle ne serait pas finalement une construction de l'être-ensemble, de l'aspect polyphonique que l'on essaie d'une certaine manière de canaliser.

Autre petite référence par laquelle je voudrais montrer qu'il y a dans le polythéisme un fil rouge qui, finalement, n'arrive pas

à être rompu: l'ouvrage d'Émile Poulat *Église contre bourgeoisie*¹². Poulat réencode cette idée en termes politiques, mais peu importe. Analysant le XIX^e et le XX^e siècle, il s'interroge sur le *disparate* et il se demande comment, au sein même du catholicisme, ce disparate peut coexister. Autrement dit, quel est donc le «patrimoine héréditaire de cet étrange *phylum*, capable d'aboutir à des formes aussi peu compatibles que la contre-révolution catholique, la démocratie chrétienne et les révolutionnaires chrétiens?». Poulat développe alors une réflexion sur le catholicisme populaire, - ce qu'il appelle le «catholicisme interclassiste». Les termes ne paraissent pas particulièrement bien choisis mais, par contre, l'idée me paraît très pertinente dans la mesure où elle montre qu'en quelque sorte, ce catholicisme ne peut exister, ne peut perdurer. Le mot «*phylum*» me paraît très riche; il indique bien une certaine perdurance - un fil rouge, ai-je dit plus tôt - c'est-à-dire quelque chose qui tient. Cela ne peut exister que dans la mesure où il y a pluralité des modes de penser et des modes d'être. Et toute l'analyse de Poulat consiste à montrer comment, à l'encontre des théoriciens ou des maximalistes qui, ponctuellement et régulièrement, resurgissent dans l'histoire de l'Église catholique et qui veulent aboutir à une unification, à une réduction de ce qui est hétérogène ou hétérodoxe, - comment perdure toujours un «corps collectif», une espèce de sagesse qui permet que soit maintenue, au moins sur la longue durée (même si, sur la courte durée, il peut y avoir des coups de crosse), cette attitude extraordinairement plurielle qui constituerait en quelque sorte ce catholicisme de type populaire. Donc multiplicité des expressions, d'un corps social en la matière.

Il s'agit d'une coexistence structurelle - si je poursuis en mes termes l'analyse - qui serait expressive d'une *pensée contradictoirelle*. Et la pensée contradictoirelle serait à mon sens la forme logique du polythéisme, c'est-à-dire ce qui d'une certaine manière fait qu'il est toujours nécessaire d'intégrer un

¹² Emile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977.

peu de l'autre. C'est ça le contradictoire en acte, si on emploie ce néologisme de «contradictoire». Et le polythéisme *stricto sensu*, ou ce que je proposerais d'appeler le «christianisme pluriel», est un mode (encore une fois pas forcément verbalisé) de savoir intégrer l'autre. Je crois que l'idée de «communauté», de «communion des saints» ou encore celle de «corps mystique», sont à ce prix et sont des expressions spécifiques de l'homme. Naturellement, ce polythéisme n'est pas toujours unanime; les divers dieux se font la guerre et les différentes interprétations du même Dieu produisent des conflits parfois sanglants... Mais, en bout de course, je pense - et ce sera là ma thèse pour l'immédiat - que la perdurance et l'affermissement d'un corps social spécifique comme l'Église catholique, tiennent au fait qu'il y a toujours eu une espèce d'intégration de l'autre, - et ce, parfois même au corps défendant de ceux qui sont censés gérer ce corps. Et c'est cette intégration qui peut permettre d'observer, encore une fois sur la longue durée, cette perdurance. Ce qui donc n'est pas sans conséquence et présente un intérêt de type logique, un intérêt presque - même si je n'aime pas beaucoup le terme - de type conceptuel, pour comprendre, d'un point de vue sociologique, la perdurance d'un corps social, - qui alors là ne sera plus perdurance d'un corps social institutionnel.

Cette perspective du polythéisme rejoint d'une certaine manière les recherches de pointe en logique ou en cybernétique, qui peuvent se résumer comme suit: ce dysfonctionnement ou le contradictoire ont leur place, qui n'est pas négligeable, dans la structuration du réel et dans la structuration des représentations qui vont en quelque sorte en rendre compte.

Max Weber dans *Le savant et le politique*¹³, dit que «la sagesse populaire nous enseigne qu'une chose peut être *vraie* bien qu'elle ne soit - c'est un peu alambiqué, à la manière allemande! - et alors qu'elle n'est ni belle, ni sainte, ni bonne. Mais ce ne sont pas là que les cas les plus élémentaires de la lutte qui oppose les dieux des différents ordres et des différentes

¹³ Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

valeurs. Weber lie ainsi étroitement le *polythéisme* et le *populaire*. Le fait que je puisse trouver beau quelque chose qui ne l'est pas, ou saint quelque chose qui ne l'est pas, montre bien que le ciment (c'est le sens fort du terme *éthos*) prend dans la mesure où il y a cette espèce de contradictorialité. Alors peut-être faudrait-il dire qu'il est des moments où ce phénomène de contradictorialité, à l'opposé des périodes telles que la modernité (qui sont des périodes où vont prédominer les procédures rationnelles, finalisées, productives, etc.), nous renvoie - et c'est mon hypothèse pour la post-modernité - à un substrat naturel (que j'appellerais *écologique*), de toute vie sociale, où l'on observe, en quelque sorte, un va-et-vient entre des éléments disparates de type contradictoire. La multiplicité du divin est là, d'une manière que j'appellerais cœnesthésique. L'autre existe, et même si ses coutumes contreviennent aux miennes, même si ses coutumes, je les considère comme ni belles, ni saintes, ni bonnes, même si je les combat, je ne peux leur refuser d'être. Et c'est ce qui pour moi est essentiel: qu'elles soient *reconnues*, non pas acceptées, ce qui est autre chose déjà. L'idée du polythéisme, dans la perspective de l'harmonie conflictuelle, c'est donc la reconnaissance plutôt que la dénégation, puisque le combat contre quelque chose est toujours et à nouveau une forme d'intégration, une forme de reconnaissance.

Dans son article sur les «Problèmes de la sociologie des religions»¹⁴. Simmel s'inscrit dans la même perspective. Il y indique, en effet, comment Dieu se caractérise comme *coincidentia oppositorum*, «centre où se fondent les autonomies de la vie». Faisant ensuite référence à la tribu, il observe que «la communauté religieuse originelle était la tribu». Et il montre la dépendance - et vous verrez pourquoi je dis cela - de l'individu à cette tribu. Il précise encore que cette dépendance de la tribu au dieu est pour lui une stylisation (c'est-à-dire à la fois l'aspect pointu et euphémisé) de la première. Dans un autre texte bien antérieur, traduit en 1912 chez Félix Alcan, Simmel montre

¹⁴ Georges Simmel, «Problèmes de la sociologie des religions», dans *Archives de sociologie des religions*, n° 17, 1964.

comment Marx, par exemple, a euphémisé le XIX^e siècle à partir de la catégorie économique. Et je dirais qu'en montrant comment la stylisation peut renvoyer à l'idée de communauté, à l'idée de tribu, on montre effectivement la forte interdépendance qui existe à l'intérieur même d'une tribu, à l'intérieur même de cette idée de *reliance*, de liaison aux autres, qui caractérise en quelque sorte la société.

Cela nous renvoie à ce problème essentiel du polythéisme, soit les tribus et leurs luttes, l'interdépendance de ces tribus et la nécessité d'un type de transcendance - que je proposais d'appeler la *transcendance immanente* - qui unit les contraires. Le polythéisme, à cet égard, ne repose pas sur une transcendance «surplombante» qui serait dans la droite ligne d'une tradition judaïco-chrétienne et qui ne serait pas véritablement à l'oeuvre dans la religion populaire, laquelle repose davantage sur une transcendance «immanente», c'est-à-dire qui évoque à la fois la nécessité de dépasser la monade individuelle et celle de se relier à d'autres. Cette *reliance* jaillit des pratiques du corps social et des groupes, à la limite des *topoi*, tel que Peter Brown l'indiquait. La religion populaire est avant tout une religion de tribus, dans le sens d'une religion de micro-cellules - de communes de base en quelque sorte - se reliant entre elles, s'opposant entre elles (on sait que la querelle des évêques au début de l'ère chrétienne est à cet égard intéressante). Cela renvoie à un problème d'attraction-répulsion, d'amour-éloignement, etc. C'est cet ensemble-là qui constituerait l'ordre des choses, tant sociales que naturelles. Et je pense que c'est ce polyculturalisme, cette cacophonie, ces jeux pluriels et mythiques, qui permettent d'expliquer, à notre époque, la multiplication des groupes religieux, du pluriculturalisme, des réseaux affectifs qui de plus en plus se mettent en place dans la complexité des mégalo-pôles modernes.

Si on accepte cette idée-là, on est donc confronté à ce qui est pour moi un *mixte* - le mixte de la communication et du conflit. Dans un de ses textes, Durkheim disait que «l'un pour l'autre» va de pair avec «l'un contre l'autre». Je tiens à cette idée-là, car très

souvent lorsqu'on parle de reliance ou même de socialité, on imagine une convivialité unanimiste, alors qu'il y a du conflit dans la communication, - ce qui s'observe à tous les niveaux, y compris par exemple celui des *demandes d'amour*, qui passent aussi par l'ordre de l'agressivité. Cette harmonie conflictuelle me paraît être caractéristique de la reliance, dans le sens de religion ou de socialité. Et le polythéisme est essentiellement, dans la perspective weberienne et dans celle que je réinvestis actuellement, le lieu de cette harmonie conflictuelle. C'est que finalement «ça» tient, ça marche et pour cela, il faut qu'il y ait jeu. Obnubilés que nous avons été par le modèle individualiste et économiciste (quand je dis le modèle économiciste, je veux parler de ce que j'ai appelé «économie de soi», «économie du monde»), obnubilés donc par ce modèle dominant dans la modernité, nous avons oublié que les agrégations sociales reposent à la fois sur l'attraction et sur le rejet affectifs. Il me semble qu'il y a intérêt aujourd'hui à bien réfléchir sur ce phénomène d'attraction et de rejet affectifs.

À cet égard, je propose une réflexion. On ne peut pas penser que le retour du racisme en France - auquel je ne crois pas personnellement - renvoie à ce problème d'attraction et de rejet affectifs. En fait, ce qu'on réencode en terme de «racisme», c'est une manière politique de ne pas saisir le propos de l'attraction et du rejet affectifs. Mais nous avons plutôt affaire à des groupes, à un processus d'action-rétroaction qui se manifeste par des bagarres et des attitudes conflictuelles, dans une société qui n'est plus homogène et unifiée, mais où s'active un polyculturalisme en acte et c'est là où nous serions bien avisés d'intégrer la passion sociale dans nos analyses. Cette passion sociale devient une réalité incontournable. Quand j'ai fait cette proposition dans mon petit travail sur Dionysos, on s'est un peu moqué de moi, mais il me semble qu'au-delà de l'aspect paroxystique, cette passion sociale peut prendre sa place et qu'il est même nécessaire de l'engrammer dans nos analyses. En général, on évacue la passion sociale en la rejetant dans la rubrique du fait divers. Mais, d'une certaine manière, c'est trop simple, étant entendu qu'elle se diffracte dans l'ensemble du corps social. Je dirais

même que cette passion sociale est *moment de culture*. Qui dit passion sociale dit justement quelque chose qui est de l'ordre de la pluralité.

Je citerai ici *De la division du travail social*¹⁵ de Durkheim. Naturellement les épigones qui se réclament de ce dernier, ceux qui se posent en gardiens du temple, ne retiennent de sa perspective que les aspects très positivistes, très rationnels, alors que Durkheim montre en quelque sorte comment ce que moi j'appelle la «passion sociale» et ce que lui appelle l'«amitié», la «sympathie» et leurs contraires, - comment cela entre dans l'analyse de la solidarité. Durkheim a cette phrase: «Tout le monde sait que nous aimons qui nous ressemble, quiconque pense et sent comme nous. Mais le phénomène contraire ne se rencontre pas moins fréquemment. Il arrive très souvent que nous nous sentons portés vers des personnes qui ne nous ressemblent pas, précisément parce qu'elles ne nous ressemblent pas»¹⁶. Il a également cette formule intéressante: «Héraclite prétend qu'on n'ajuste que ce qui s'oppose, que la plus belle harmonie naît des différences, que la discorde est la loi de tout devenir. La dissemblance, comme la ressemblance, peut être une cause d'attrait mutuel». Et il conclut par une formule intéressante, soit «l'une et l'autre amitié», pour dire que l'amitié et la haine - ce n'est pas le terme haine qu'il emploie, mais quelque chose de cet ordre - seraient de nature¹⁷. Ainsi dans ce qui est posé en préliminaire de ce qui va être l'un des livres essentiels de la modernité, *De la division du travail social*, Durkheim en appelle d'une espèce d'amitié contradictoire qui permet d'une certaine manière la solidarité. Bien sûr, dans la perspective que j'indique ici, il y a du fonctionnalisme, car dès le moment où l'on intègre du dysfonctionnement dans du fonctionnement, on est dans l'ordre du fonctionnalisme. Mais je

¹⁵ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., 1930.

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 17-18.

crois que cette perspective est utile dans la mesure où elle permet de penser l'altérité et la dynamique spécifique de l'altérité. Et c'est en ce sens qu'on peut comprendre le polythéisme, la multiplication des groupes, la multiplication sectaire dans nos sociétés contemporaines. Jusqu'alors, on avait laissé à l'anthropologie ou à l'ethnologie le monopole de la recherche sur l'autre. L'autre c'était effectivement «l'autre»: l'arabe, le nègre, le primitif. Et il en était de même pour la théologie qui devait s'intéresser à l'Autre absolu. On procédait par bocalisations spécifiques qui faisaient qu'on n'avait pas à s'en préoccuper puisque certaines disciplines le faisaient.

Il est maintenant difficile de maintenir cette séparation, c'est-à-dire qu'on ne peut plus uniquement penser de cette manière bocalisée: anthropologie, théologie, ethnologie. Et je revendique ici d'avoir introduit dans mon travail sur *La Conquête du présent* une catégorie importante, soit celle de la *duplicité*. Cette catégorie faisait ressortir - et je m'en rends compte davantage maintenant - qu'on ne peut pas laisser l'analyse de l'autre à l'ethnologie ou à la théologie. Mais au contraire, au sein même de la réalité quotidienne, il y a toujours et en tout temps un aspect double - j'ai dit la *duplicité*, donc «double» et «duple». Et cela est plein de conséquences, puisque cette duplicité, on peut la voir au travers d'une sociologie du quotidien pour bien montrer quelles en sont les ruses. Bref, disons que cette duplicité que l'on retrouve à tous les niveaux me paraît, en fait, caractéristique de l'aspect «double» et «duple» de toute structuration sociale. Et cette idée de polythéisme structurel, contradictoire en acte, fait qu'au-delà de toute espèce d'homogénéisation, il y a une hétérogénéisation de plus en plus importante. Je dirais que même l'architecture - ce que j'ai appelé la perdurance - repose essentiellement sur cette duplicité. C'est-à-dire que la vitalité désordonnée, cacophonique, effervescente, si on reprend ces termes, et en particulier celui d'effervescence propre à la tradition de la sociologie française, durkheimienne, montre bien qu'il ne peut y avoir ensemble social, agrégation sociale que dans la mesure - suivant une

perspective un peu vitaliste, un peu bergsonienne - où il y a cette espèce d'imperfection.

J'ai fait référence tout à l'heure à Peter Brown et je renvoie à son ouvrage sur la *Genèse de l'Antiquité tardive*¹⁸. Il s'agit de réflexion sur la période des II^e et III^e siècles de notre ère, qui, à plusieurs égards, peut nous aider à penser la nôtre: fin d'une civilisation et naissance d'une culture. Dans cette *Genèse de l'Antiquité tardive*, l'auteur explore cette idée des «dieux parleurs». Son analyse indique que lorsque ces dieux existent, un processus de réseau se crée. Apparaît un processus de maillage, de concaténation, de liaison d'une multiplicité de petits groupes; tout «fait maille» et tisse, en quelque sorte, une «trame sociale». Brown met bien en place ce moment où va naître ce qui, après, deviendra l'Église, mais qui alors n'est encore qu'une succession d'églises. Et cette multiplicité de petites églises, avec toutes leurs querelles entre évêques, entre membres du clergé, etc., donne naissance, à ce moment-là, à ce grand dynamisme que sera la culture chrétienne. Brown a cette formule, qui me paraît très intéressante, où il dit que lorsque les dieux parlent, «nous pouvons être sûrs que nous avons affaire à des groupes qui peuvent encore trouver une expression collective». Je dirais, en l'appliquant à notre propos, que la polyphonie contemporaine rend compte de ces petits «dieux parleurs» à l'œuvre dans notre polyculturalisme actuel. Autrement dit, je pense qu'on peut styliser notre fin de siècle - et vraisemblablement aussi celui qui vient - à partir de cette idée des petits «dieux parleurs», à partir de l'effervescence des multi-groupes, du micro-groupal, qui caractérise peut-être l'effervescence de nos cités.

Dans *Le paysan de Paris*¹⁹, Aragon disait élégamment: «Il m'apparaît que l'homme est plein de dieux comme une éponge immergée en plein ciel. Ces dieux vivent, atteignent à l'apogée de leur force, puis meurent, laissant à d'autres dieux leurs autels parfumés. Ils sont les principes mêmes de toute transformation

¹⁸ Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983.

¹⁹ Louis Aragon, *Le paysan de Paris*, Paris, Gallimard, 1961.

de tout. Ils sont la nécessité du mouvement. Je me promenai donc avec ivresse au milieu de mille concrétions divines»... Ce passage est très beau et décrit bien à la fois la succession des dieux et la continuation que cette succession assure. Les autels et ce qu'on met dessus peuvent changer, mais il y a perdurance.

Il semble par ailleurs que même dans les traditions au monothéisme intransigeant, on retrouve quelque chose qui est de l'ordre du polythéisme. Je vous renvoie à ce sujet au livre de Gilbert Durand, *L'âme tigrée. Les pluriels de Psyché*²⁰. L'âme tigrée, c'est un papillon multicolore des Alpes, avec des quantités de figures. Durand, dans un chapitre²¹, montre comment, de la chrétienté médiévale en amont jusqu'au monothéisme mosaïque en aval - lequel est extraordinairement rigide et intransigeant -, les grands mouvements religieux ont été obligés d'intégrer les mouvements hérésiarques afin d'assurer leur permanence; ou encore, en ce qui concerne le monothéisme juif, d'intégrer le hassidisme populaire. Toute son analyse du hassidisme populaire montre comment il y a là jeu spécifique, peut-être une espèce de «ruse de la raison», faudrait-il dire, qui intègre ces phénomènes.

La conclusion que j'en tirerais pour ma part, en m'appuyant sur la chimie, c'est l'idée de *valence*. C'est-à-dire comment une composition peut changer totalement de forme dans la mesure où sa valence est saturée par l'introduction d'un élément qui est minime mais qui fait qu'on accède à tout à fait autre chose. Pour revenir à ce que je posais au début de mon exposé, à savoir le passage du politique au clan (c'est-à-dire finalement le passage à un autre type d'altérité), je pense qu'on pourrait l'expliquer à partir de cette image de type combinatoire: par des associations différenciées d'éléments, on obtiendra tel ou tel corps spécifique à partir d'un élément véritablement minime. Et il me semble que le chiffre «3», qui induit du pluriel, de l'infini, permet en quelque sorte d'expliquer ce processus de valence, ce processus

²⁰ Gilbert Durand, *L'âme tigrée. Les pluriels de Psyché*, Paris, Denoël, 1980.

²¹ *Ibid.*, p. 143.

d'accession à un autre corps. La figure essentielle caractéristique de cela me paraît être le processus d'attraction/répulsion, «l'une et l'autre amitié», si on reprend l'expression durkheimienne de l'étranger. Par rapport à l'étranger, cette attitude d'attraction/répulsion repose à mon sens essentiellement là-dessus. Elle renvoie à une image un peu mythique, à une utopie collective, à un imaginaire social qui a toujours tarauté la tradition, les structures humaines, et qui en appelle à la fois à l'identique et au différent. En effet, plutôt que de reposer sur une distinction essentielle de l'identique et du différent, la perspective un peu mystique et visqueuse, caractéristique de nos sociétés dionysiaques, nous renvoie plutôt à quelque chose où on est à la fois identique et différent, comme tous les points d'une circonférence le sont par rapport au centre. Cela me paraît caractéristique de nos sociétés: il ne pourra plus y avoir un centre et une périphérie, mais au contraire tous les points d'une circonférence vont être identiques et différents.

Et c'est à travers cette image que me paraît se poser essentiellement le problème de la socialité contemporaine. En terme de logique, l'on n'aura plus la coupure, la séparation entre l'errant et le sédentaire, mais au contraire, on sera confronté - et c'est ça qui en termes logiques mérite d'être analysé - à un type de combinatoire où ces deux éléments, d'une manière peut-être différentielle, devront se trouver conjugués. Et quand je dis conjugués, c'est dans une perspective quasiment cybernétique, c'est-à-dire que ce sont les divers éléments qui vont se démultiplier eux-mêmes et qui ne rentreront pas dans la logique binaire. Voilà la logique du «3».