

resultant story. It is the process of speculation which shapes feminist Witches' identity as much as the specifics of the end result. Of course it is also, then, important to place the speculative process. As was already established, speculative fiction requires imagination on the part of both writer and reader. Speculation as a ritualized process involves both speculative creation and speculative interpretation.

Speculative fiction provides feminist Witches with inspiration to continue their project of changing the world without limiting them to simple opposition. In looking to these stories, feminist Witches see the impossible being performed. They are then able to think of their own tasks as manageable, possible through a changing of consciousness<sup>50</sup>. However, speculative fiction provides more than inspiration. Speculation and the construction of speculative stories allows feminist Witches to gain, transmit and display ritual knowledge. This ritual function of speculation helps shape the religious identity of feminist Witches around a principle of imagination, creativity and storytelling.

<sup>50</sup> Starhawk and Valentine, *The Twelve Wild Swans*, p. 26.

## Croire moderne, savoir postmoderne

*Michel Carrier\**

L'avenir du sacré dépendra de la capacité de l'homme à se réorienter vers une « méta-histoire », à se mettre à l'écoute d'un Sens, à la fois proche et lointain.<sup>1</sup>

On tient pour postmoderne l'incrédulité à l'égard des métarécits.<sup>2</sup>

L'évanescence récente des fondements de la pensée moderne — de ses « métarécits » — équivaut à une prise de conscience radicale. Une telle évanescence est révélatrice dans la mesure où elle met en relief le fait que le projet politique moderne est fondé sur un ensemble de croyances autant que sur la Raison. Effectivement, une telle description du sort que l'histoire récente a réservé à la pensée moderne dévoile la présence quasi-parodique des idées judéo-chrétiennes au cœur des métarécits — l'Histoire, le Progrès, la Raison, etc. — sur lesquels la modernité s'est fondée. En d'autres mots, nous sommes témoins en Occident de la mise en lumière de l'inconscient religieux derrière la façade de rationalité qui anime le projet politique moderne. Une telle mise en lumière équivaut à une déstabilisation des assises même de la pensée moderne. C'est en ce sens que notre moment postmoderne fait de nous les témoins privilégiés du désenchantement définitif des métarécits modernes. Vu à travers l'optique proposée par la pensée postmoderne, qu'il s'agisse d'annoncer la fin de l'aliénation (le marxisme) ou la fin de l'Histoire (le néolibéralisme), cela revient à vouloir insérer l'histoire des humains dans une logique de libération : « Si on suit ainsi l'histoire de la critique sociale depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, on voit

\* Michel Carrier est étudiant au doctorat au Département de sciences politiques de l'Université du Québec à Montréal.

<sup>1</sup> Jean-Jacques Wunenburger, *Le sacré*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1996 (1981), p. 125.

<sup>2</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 7.

qu'une piste inaugurée par les Lumières, et centrée sur la thématique de la libération, est en train de s'achever. Progressivement des notions, des concepts tels qu'exploitation, aliénation, domination, etc., ont montré leur limite [...]³. » Autrement dit, la fin des métarécits équivaut à la fin de l'hégémonie du *world-view* judéo-chrétien qui habite souterrainement la pensée moderne.

La thèse centrale qui ressort d'une telle mise en lumière de la nature profonde de la pensée moderne est la suivante : la pensée moderne *ignore* qu'elle se fonde sur des croyances héritées de la prémodernité (le judéo-christianisme), la même prémodernité que, non seulement, elle cherche mais croit aussi dépasser. Selon la pensée postmoderne, la pensée moderne, animée avant tout par son auto-sacralisation, finit par s'effondrer sous le poids des tensions internes propres à sa logique. Ce qui donne une situation ironique des plus frappantes : le point culminant de la raison moderne — ce midi éblouissant des Lumières — ne signifie aucunement le déclin de la présence du croire, ni la disparition définitive de la religion, ni l'éclipse du sacré — sauvage ou autre. Autrement dit, la pensée moderne au sommet de sa raison est une pensée au sommet de la croyance.

### Les métarécits désacralisés

En dévoilant à quel point les idéaux modernes ne sont que la continuation d'une pensée religieuse, la pensée postmoderne est poussée à poser la question suivante : qu'arrive-t-il quand la pensée moderne désenchantante est à son tour désenchantée, quand les mythes modernes sont à leur tour démythologisés ? Tout comme la cosmogonie judéo-chrétienne s'est vu déconstruite par la puissance désenchantante de la pensée moderne, cette dernière est à son tour déconstruite, c'est-à-dire démythologisée, dans la mesure où nous témoignons de la perte de légitimité des idéaux qui la fondent. Une telle mutation culturelle globale veut dire que les « [...] grands mythes fondateurs de la modernité elle-même — la Raison, le Progrès, la Science, l'Universalité de l'Homme, etc. — [sont] eux aussi victimes de l'érosion postmoderne signalée par Lyotard⁴ ».

³ Michel Maffesoli, *La conquête du présent*, Paris, PUF, 1979, p. 22.

⁴ Guy Ménard, « Le bricolage des dieux. Pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux », dans Yves Boisvert (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998, p. 104.

Ce qui permet à la pensée postmoderne d'affirmer que la fin des métarécits modernes équivaut à la métamorphose de la Vérité en mythes. En d'autres mots, les métarécits fondateurs tels que le Sujet, la Raison, l'Histoire et le Progrès constituent l'inconscient mythico-religieux de la raison moderne. Or, la pensée postmoderne cherche à analyser les effets de la prise de conscience généralisée qui conduit à une « incrédulité à l'égard des métarécits », pour reprendre l'énoncé de Lyotard avec lequel nous avons commencé. Une telle incrédulité veut dire que les fondements de la pensée moderne sont désormais compris comme étant de l'ordre du croire. En un mot, la modernité — lieu apparemment privilégié du savoir — ne sait pas qu'elle croit. Appelons cela le paradoxe interne à la pensée moderne.

Par contraste, parce qu'elle cherche à inclure le croire comme fait concret et indépassable dans sa théorisation des humains et de leurs rapports sociaux contemporains, la pensée postmoderne prétend posséder une conscience *plus* éclairée que celle propre à la modernité : « Être postmoderniste, c'est donc d'abord être persuadé que l'idée de la postmodernité permet de comprendre plus efficacement les grands axes qui caractérisent le monde actuel⁵. » Mais sur quelle base la pensée postmoderne peut-elle prétendre cela ? La pensée postmoderne se veut non seulement une rupture avec, mais aussi le dépassement de la pensée moderne. Par le fait même qu'elle prétend avoir un accès privilégié à la connaissance de ce qui échappe à la pensée moderne, la pensée postmoderne se veut la prise de conscience inédite qu'aucune pensée peut être fondée sur la seule raison. Refoulé par la modernité ou manifeste en Occident contemporain, le croire a une présence transhistorique ; il est au cœur de la condition humaine : « Si la culture postmoderne redonne une légitimité à la transcendance, c'est parce qu'elle laisse entrevoir qu'il est aujourd'hui nécessaire de revaloriser la croyance afin de permettre aux individus de maintenir un minimum d'équilibre psychologique⁶. »

La pensée postmoderne se veut une ouverture à la fois épistémologique et ontologique à cette réalité de l'entrelacement du

⁵ Yves Boisvert, « L'analyse postmoderniste au-delà de l'esthétisme discursif », dans *Postmodernité et sciences humaines*, p. 180.

⁶ Yves Boisvert, « Sortir du nihilisme. Quand la dictature du moi sert de bouée », dans Yves Boisvert et Lawrence Olivier (dir.), *À chacun sa quête. Essais sur les nouveaux visages de la transcendance*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, 2000, p. 5.

croire et du savoir. Autrement dit, la pensée postmoderne se conçoit comme une pensée inédite dans la mesure où elle seule accède à la connaissance de la nature relative de toute pensée, dans la mesure où elle seule arrive à constater que la vérité est toujours entrelacée avec le mythe, que le savoir est nécessairement entremêlé avec le croire. C'est en ce sens que la pensée postmoderne peut prétendre être un dépassement de la pensée moderne. Par cela, la pensée postmoderne se donne le droit de dire le monde contemporain à travers une stratégie qui la caractérise pleinement. Cette dernière prétend accéder à une prise de conscience privilégiée par rapport à la pensée moderne. Et quelle est la nature de cette prise de conscience ? Selon la pensée postmoderne, la pensée moderne *ignore* qu'elle est une fabricatrice de mythes. Ainsi, parce qu'elle *sait qu'elle croit*, la pensée postmoderne *en sait davantage*, et parce qu'elle sait inclure le croire... elle fait croître le savoir. Appelons cela le paradoxe interne à la pensée postmoderne.

En effet, la pensée moderne ne peut pas avouer que son projet politique n'est pas ancré dans la Vérité. Faire cela minerait ses prétentions d'être à son tour une pensée absolument inédite dans la mesure où, grâce à la Raison, l'humain sort véritablement, et pour la première fois, du règne du mythe. Afin de saisir la trajectoire déclinante des métarécits modernes tels que la Raison, l'Histoire et le Progrès qui ont servi de fondements aux diverses pensées de la modernité triomphante, le religiologue Guy Ménard propose une approche qui dévoile le noyau religieux de divers courants de pensée humanistes issus de la modernité :

[...] on pourrait simplement considérer ces formes de pensée comme relevant elles aussi de la catégorie du *sacré* ; d'un sacré certes totalement anthropocentré, tout entier rabattu sur l'humanité et sur la prépondérance de la *raison* humaine, mais n'en donnant pas moins lieu à des prolongements tout aussi religieux à travers le *mythe*, le *rituel* et les autres caractéristiques de l'expérience religieuse.<sup>7</sup>

Constater que la raison échoue quand elle se trouve face à ses limites (la fin des métarécits), ou que la raison est inconsciemment nourrie par ce qu'elle critique (la religion, le croire), sont deux manières de dire que la pensée moderne est animée par un *dehors* qu'elle n'arrive pas à nommer. La mise en relief d'une telle relation

entre la pensée moderne et son impensé (ses fondements religieux et son enracinement dans le sacré) pousse la pensée postmoderne à redéfinir le statut de la Raison léguée par la modernité. Une telle redéfinition du statut de la raison équivaut à redonner au croire le statut de véritable fait social. Est révélé à travers cette optique le fait que les événements et les individus qui y font l'expérience, échappent à la raison dans sa *totalité*, et que cette même raison est nouée d'une manière complexe avec son autre, à savoir le croire.

Vu à travers la grille d'analyse proposée par la pensée postmoderne, le statut de la pensée moderne devient ambigu. Nous pouvons la caractériser, semble-t-il, comme une pensée animée par une rationalité désenchantante fondée sur des croyances héritées du judéo-christianisme. La pensée moderne est paradoxale car elle est caractérisée par un ensemble de croyances qui conduit au désenchantement, à la désacralisation et à l'élimination progressive des croyances. À la fois ambiguë et paradoxale, la pensée moderne est une pensée qui se veut profane mais qui est en fait inconsciemment religieuse. Autrement dit, la pensée moderne, tout comme la pensée judéo-chrétienne dont elle est héritière, est au fond une pensée religieuse qui est profanatrice malgré elle. En ce sens, la pensée postmoderne rejoint la thèse de la sécularisation proposée par l'école weberienne. Rappelons-nous que cette dernière retrace la logique désacralisante de la pensée moderne jusqu'à ses racines dans l'Ancien Testament, lieu de la coupure ontologique radicale entre le Dieu absolument transcendant et l'humain terrestre radicalement immanent. Tout comme la pensée de la sécularisation, la pensée postmoderne voit dans les métarécits modernes la continuation d'une pensée religieuse. Par contre, tandis que la pensée de la sécularisation théorise le noyau *rationnel* que le judéo-christianisme lègue à la pensée moderne, la pensée postmoderne cherche à mettre en lumière le noyau *religieux* de cette dernière. En d'autres termes, la pensée postmoderne se démarque de la pensée de la sécularisation dans la mesure où elle cherche à analyser non seulement les effets de la rationalité désenchantante qui traverse l'histoire de l'Occident mais également la pérennité du croire qui habite souterrainement la pensée moderne. Bref, la prise de conscience postmoderne de la nature arbitraire des métarécits modernes équivaut à une sortie de la modernité.

Et quelles sont les retombées de cette fin des métarécits modernes et de la perte de transcendance qu'elle engendre ? Afin de répondre à cette question importante et complexe nous croyons qu'il est utile, voire nécessaire, d'interroger de plus près les prises

<sup>7</sup> Guy Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 1999, p. 224-225. C'est nous qui soulignons.

de positions *épistémologiques* proposées par Michel Maffesoli. Notre parcours de la pensée maffesolienne comporte deux moments intimement interreliés. D'une part, nous allons voir comment Maffesoli peut affirmer que seule l'épistémologie postmoderne est en mesure de saisir les constellations de phénomènes qui surgissent de la concrétude quotidienne de l'existence humaine. En d'autres mots, nous allons voir davantage sur quelles bases il peut prétendre être en mesure de coller plus intimement au réel et de témoigner du « [...] réenchâtement du monde que l'on peut observer de nos jours<sup>8</sup> ».

Selon Maffesoli, seule l'épistémologie postmoderne est en mesure de saisir les constellations de phénomènes qui surgissent de la concrétude quotidienne de l'existence humaine. D'autre part, nous allons décrire et interroger l'affirmation maffesolienne selon laquelle seule une pensée postmoderne est capable de faciliter l'ouverture d'esprit nécessaire pour mener à bien une récupération théorique des aspects de l'humain que le projet moderne a cru évacuer. L'idée maffesolienne clef consiste à décrire le retour des liens passionnels à la base de l'être-ensemble occidental contemporain — les mêmes liens affectifs qui selon lui ont été longuement négligés sinon niés par la pensée politique moderne.

### Michel Maffesoli : l'immanence sacralisée

Selon le sociologue français, nous vivons à l'ère d'une grande transformation. L'Occident contemporain donne lieu à la saturation de son épistémè. Nous pouvons en énumérer les symptômes. La fin de l'idée du Sujet en tant qu'individu atomisé ; la fin de l'idée de la Raison historique qui sous-tend l'idée mobilisatrice qu'est le projet. Une telle transformation peut être comprise comme un passage multi-variable : du social normatif encadré par la pensée du contrat à la socialité passionnelle et informelle, c'est-à-dire le passage de l'individu juridique, rationnel et animé par le projet à l'idée de la personne affective, sensible, et animé par l'éphémère — ce qui, comme nous le verrons, débouche sur une valorisation grandissante du présent. En ce sens, l'Occident contemporain peut être compris comme « [...] le moment où le progrès n'est plus

<sup>8</sup> Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1985, p. 23.

considéré comme un impératif catégorique qui fait que l'existence sociale est rendue à elle-même<sup>9</sup> ».

Nous pouvons retracer la chaîne logique du passage de la modernité à la postmodernité en regardant de près le passage de la préoccupation moderne autour du projet au souci contemporain pour le présent. Les idéaux modernes (les métarécits) sont le résultat du déplacement de la conception judéo-chrétienne de Dieu. C'est cela qui explique pourquoi « l'être-ensemble tel qu'il a prévalu dans la modernité, n'est que la forme profane de la religion. Ou encore il exprime bien l'histoire du salut, d'abord chrétienne : attente de parousie, puis progressiste : mythe du développement particulièrement fort au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup> ». La perte de l'aura de légitimité des idéaux modernes amène la divinisation du social car un tel passage fait en sorte que « [...] la déité n'est plus une entité typifiée et unifiée, mais tend à se dissoudre dans l'ensemble collectif pour devenir le divin social<sup>11</sup> ». Une telle immanentisation veut dire que « [...] le monde rendu à lui-même va davantage faire fond sur la *puissance* intrinsèque qui le constitue. Les diverses situations sociales, les diverses formes de vie, les diverses expériences pourront être considérées comme autant d'expressions d'un vitalisme puissant<sup>12</sup> ». Les humains renvoyés communément à l'immanence, à leur propre existence concrète — en un mot à leur finitude — sont amenés à vouloir prendre en charge la création des valeurs qui dictent les comportements et les pensées des membres de leur société. Une telle volonté de prise en charge est signe d'un désir d'autogestion grandissant. L'immanentisation des rapports sociaux — rapports antérieurement sous le joug de la pensée occidentale moralisatrice (l'idéologie du devoir-être qui sous-tend l'idée du projet) — débouche sur la mise en commun de l'expérience tragique de l'existence.

Pourquoi tragique ? Parce que la perte des références transcendantales équivaut à un retour d'une sensibilité tragique dans la mesure où elle suscite une conscientisation communuelle de la finitude personnelle. La fin de l'Histoire rend dramatiquement intime le présent que la pensée moderne avait tenter d'effacer par sa

<sup>9</sup> Michel Maffesoli, « L'éthique de l'esthétique », dans *Le mystère de la conjonction*, Cognac, Fata Morgana, 1997, p. 15.

<sup>10</sup> M. Maffesoli, « L'éthique de l'esthétique », p. 15.

<sup>11</sup> M. Maffesoli, « L'éthique de l'esthétique », p. 15-16.

<sup>12</sup> M. Maffesoli, « L'éthique de l'esthétique », p. 16.

capacité à l'abstraire des données empiriques. Qui dit « souci du présent » dit « sensibilité tragique » parce que la conscientisation aiguë de la concrétude indépassable qu'est le présent est aussi la conscientisation de la mortalité : « C'est cette vanité des actions humaines, ce sentiment de leur précarité et de la brièveté de la vie qui s'expriment plus ou moins consciemment dans le tragique latent ou l'hédonisme ardent propres à cette fin de siècle<sup>13</sup> ». La communalisation du destin tragique passe donc par l'incorporation de la conscience de la finitude, par « [...] l'acceptation du monde tel qu'il est avec la jubilation que cela secrète<sup>14</sup> ». La fin de l'Histoire donne lieu à la prolifération de petites histoires ou micro-récits qui communalisent la finitude. Or, il s'agit du destin tragique dans la mesure où « il est des moments où la grande Histoire laisse la place aux petites histoires vécues au jour le jour. À ces moments, l'Histoire s'épuise dans les mythes. C'est à ces moments que le tragique resurgit. Moment où la mort n'est plus déniée, mais délibérément affrontée, publiquement assumée<sup>15</sup> ».

Le passage de la pensée moderne à la pensée postmoderne est donc le passage du projet utopique au présent tragique. Mais une telle dépolitisation de la vision de l'être-ensemble ne signale pas pour autant la chute dans l'anomie. Le déclin des idéaux modernes représente un « [...] passage de la politique à une dépolitisation qui ne renvoie pas à un individualisme ou à un anarchisme culturel mais bien à une union symbolique qui prend en charge l'aventure de tous les présents<sup>16</sup> » ; un passage qui fait qu'« [...] à la vision idéologique, totalisante et unificatrice succède [...] une autre manière d'envisager la nécessité sociale comme ce moment où s'articulent et se composent les différences qui sont maintenues en tant que telles comme autant de potentialités d'harmonie<sup>17</sup> ». C'est ainsi que le passage de la pensée moderne à la pensée postmoderne est caractérisé par un paradoxe surprenant. C'est en analysant de près les éléments dans ce passage inédit que nous nous rendons compte à quel point il implique des changements dans la nature même de la pensée politique.

<sup>13</sup> Michel Maffesoli, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés contemporaines*, Paris, Denoël, 2000, p. 29.

<sup>14</sup> M. Maffesoli, *L'instant éternel*, p. 119.

<sup>15</sup> M. Maffesoli, *L'instant éternel*, p. 53.

<sup>16</sup> Michel Maffesoli, *La violence totalitaire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1994 [1979], p. 69.

<sup>17</sup> M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, p. 69.

Selon Maffesoli, le projet moderne est au cœur d'un fantasme d'homogénéité des citoyens construit par le biais d'une théorie de l'égalité formelle de chaque individu. Une telle distorsion de la réalité concrète veut dire que la pensée moderne est beaucoup moins apte à créer le climat nécessaire pour que le vivre-ensemble soit pleinement humain et sain : « [...] l'égalisation, l'établissement de règles communes qui sont toujours le fait du pouvoir institué, sont une négation de la puissance collective et [du fait que], d'une manière autodestructrice elles essaient de nier cela même qui est la source du social<sup>18</sup> ». Autrement dit, le projet moderne échoue parce qu'il est construit sur une contradiction interne qui ne pouvait que le miner progressivement, et cela jusqu'à son effondrement quasi-total. Pourquoi ? Comme Maffesoli le soutient, l'être-ensemble n'est pas le résultat d'une réflexion sobre et raisonnable sur la distribution équitable des droits qui reviennent à chaque citoyen. En fait, l'être-ensemble est le résultat de la socialité naturelle. Ce n'est pas le contrat mais la vitalité passionnelle qui fonde et fait perdurer l'être-ensemble. Telle une pulsion biologique qui traverse l'histoire de l'humanité — « un instinct collectif au-delà de l'impérium de la raison<sup>19</sup> » —, le passionnel tarabuste la longue histoire de la raison occidentale et fait en sorte que « [...] la communauté resurgit quand le modèle abstrait de la société tend à triompher<sup>20</sup> ». Armée de ses idéaux tels que la Raison, l'Histoire et le Sujet, la pensée moderne représente l'apex de la pensée apollinienne mariée à la prise en charge prométhéenne de l'étant.

Or, la pensée maffesolienne, par sa description des composantes qui facilitent la sortie de la modernité, se veut la mise en lumière de la contradiction fondamentale de cette dernière. La pensée politique moderne — édifice juridique et rationnel sans précédent dans l'histoire de l'Occident — est profondément contre l'être-ensemble humain passionnel, spontané et vital. Le vivre-ensemble se fait tout seul et n'a ni besoin d'assises théoriques, ni de planification rationnelle. Dans les mains de Maffesoli, la sociologie reprend de plus belle la guerre qui l'oppose à la philosophie et qui, depuis ses premiers balbutiements, semble nécessaire à son épanouissement. En un mot, grâce à la socialité naturelle chez les humains, la philosophie politique est rendue désuète. La tâche qui reste à la pensée postmoderne consiste donc non pas à théoriser la

<sup>18</sup> M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, p. 284.

<sup>19</sup> Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens, 1985, p. 125.

<sup>20</sup> M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, p. 95.

politique mais plutôt de faire la description aussi précise que possible des nouvelles formes de l'être-ensemble qui marquent le paysage politique en Occident contemporain. C'est en ce sens que la pensée postmoderne se veut à la fois l'enterrement du ressentiment nietzschéen au cœur de la pensée du devoir-être et la resacralisation des liens sociaux : « Cesser de haïr le présent. Voilà quelque chose de difficile pour nous qui sommes toujours à l'affût de ces "arrières-mondes" faisant les délices des constructions intellectuelles. Et pourtant s'esquisse sous nos yeux un monde réenchânté, accepté pour ce qu'il est. Tel est le défi auquel l'on est confronté en cette fin de siècle<sup>21</sup> ». En d'autres termes, c'est précisément parce qu'elle sait faire la rencontre du présent dans sa concrétude immanente que la pensée postmoderne peut repérer les signes concrets du réenchântement du monde. Le déclin de la pensée moderne préalable à un tel réenchântement veut dire que celle-ci cède la place à des nouvelles valeurs, ce qui explique pourquoi en Occident contemporain « [...] le symbolique, la communauté organique refoulés commencent à surgir de diverses situations et de représentations multiples<sup>22</sup> ». Par le biais de la théorisation de « la fin de la modernité », pour reprendre l'énoncé de Vattimo, Maffesoli peut se permettre d'insérer les idées de l'enchântement, du croire et du sacré dans sa description du vivre-ensemble contemporain.

Le passage d'une pensée moderne à une pensée postmoderne constitue un passage du ton moralisateur du devoir-être à une ouverture à l'être en soi. Avec la prétention d'éviter les erreurs de la pensée moderne obsédée par un futur toujours en recul, la pensée postmoderne tend vers un empirisme présentiste idéal. Or, la réapparition du présent en tant qu'objet pour la pensée occidentale signale une mutation importante dans la pensée du vivre-ensemble. Autrement dit, le passage de la pensée moderne à la pensée postmoderne décrit la fin d'une conception de l'être-ensemble composé d'individus radicalement autonomes et animés par le projet et le retour d'une autre basée sur des personnes affectives, sensibles et animées avant tout par le souci du présent : « Pour formuler une "loi" sociologique je dirai comme un leitmotiv que ce qui est privilégié est moins ce à quoi chacun volontairement va

<sup>21</sup> Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, Paris, Plon, 1990, p. 11.

<sup>22</sup> Michel Maffesoli, « La violence ou le désir collectif », dans Michel Maffesoli et André Bruston (dir.), *Violence et transgression*, Paris, Anthropos, 1979, p. 172.

adhérer (perspective contractuelle et mécanique) que ce qui est émotionnellement commun à tous (perspective sensible et organique)<sup>23</sup>. »

Une telle lecture de l'Occident contemporain a pour but de dévoiler le fait qu'à force de faire face *ensemble* à la perte de repères transcendants, les humains finissent par redécouvrir la communauté émotionnelle, ce qui est une négation de la thèse que l'Occident contemporain est sous l'emprise d'une crise généralisée :

Ainsi au moment où il est bon ton de se lamenter (ou de se réjouir ce qui revient au même) sur la fin du social, il est nécessaire, avec bon sens et lucidité, de rappeler que la fin d'une certaine forme du social, la saturation évidente du politique peut surtout permettre de faire ressortir un *instinct vital* qui, lui, est loin de s'éteindre. Le catastrophisme ambiant reste en fait très dialectique (hégélien) trop linéariste (positiviste), encore chrétien (parousie) pour apprécier les multiples explosions de vitalisme qui sont le fait de tous ces groupes ou « tribus » en fermentation constante, qui prennent en charge, au plus près d'eux-mêmes, de multiples aspects de leur existence collective.<sup>24</sup>

Tandis que le défenseur des idéaux modernes constate que « le changement de normes, de modèles, de terminologie provoque une déstabilisation des repères, des appellations, des systèmes symboliques antérieurs<sup>25</sup> » et est signe d'une crise, Maffesoli voit dans ces mêmes faits les signes d'une libération jouissive de la nature humaine de la tutelle de la raison moralisatrice moderne qui étouffe la socialité naturelle. L'Occident contemporain est le lieu d'un changement radical de ses valeurs dans la mesure où les humains disent davantage « oui » au présent, à la concrétude de l'existence qui est niée par le moralisme intellectuel. La pensée de la crise a donc raison sur le fond mais a tort sur les conclusions qu'elle en tire. Selon Maffesoli, la pensée moderne en déclin signale un bouleversement des valeurs occidentales mais cela n'équivaut pas pour autant à une crise.

Or, les changements dans la structure même du vivre-ensemble occidental ne sont pas que les symptômes du malaise de la

<sup>23</sup> Michel Maffesoli, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 32.

<sup>24</sup> M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, p. 50.

<sup>25</sup> Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2000, p. 11.

modernité, elles sont surtout autant d'indices des failles heureuses dans l'hégémonie de la pensée moderne. Longuement réprimé par la rationalisation du réel dans la pensée moderne, le présent fait son retour dans la conscience collective. Autrement dit, l'effondrement de l'architecture de la pensée moderne est bel et bien une crise, mais *une crise de la pensée et non pas du vivre-ensemble*. En fait, comme nous avons pu le constater, la crise de la pensée moderne donne lieu au réenchâtement des liens sociaux. Une telle conscientisation de la centralité et l'implacabilité du présent ne peuvent que mettre en doute la volonté de rationaliser l'étant que nous trouvons au cœur de la pensée politique moderne. Le souci du présent contemporain ne peut que se répercuter par conséquent sur les fondements ontologique et épistémologique modernes parce que ces derniers s'inscrivent aussi dans la pensée du devoir-être. Or, dire le monde contemporain exige la révision de la conceptualisation moderne de l'individu et de la communauté. À travers la mise en question des présupposés au cœur de l'ontologie et l'épistémologie modernes, Maffesoli prétend être en mesure de mieux comprendre les véritables fondements nécessaires au vivre-ensemble. Une telle prétention à saisir la nature véritable du vivre-ensemble en Occident contemporain dépend d'une interrogation poussée de l'ombre du présent qui taraude la postmodernité.

La fin de la modernité équivaut à une transformation de l'horizon épistémologique. Pour dire le monde, il faut en parler tel qu'il est, et cesser de penser en fonction du devoir être « [...] qui rejette normativement le goût du bonheur, fut-il relatif ou même tragique, à l'œuvre dans toute socialité<sup>26</sup> ». Le moralisme qui accompagne nécessairement toutes pensées du devoir être fait partie de l'Histoire d'un Occident sous influence judéo-chrétienne ; le moralisme que Maffesoli suggère est distillé dans l'un des mythes fondateurs en Occident : « il s'agit là d'une méfiance d'antique mémoire. Il ne faut pas oublier qu'une partie de la tradition occidentale, qui sert de fondement à la rationalisation dont il vient d'être question, établit une étroite liaison entre la connaissance et le mal, plus précisément entre l'arbre de la connaissance et l'érotisme source de dépravation<sup>27</sup> ». Dire ce qui devrait être au lieu de décrire le plus judicieusement possible ce qui *est* fait partie de la pensée des grands systèmes, c'est-à-dire des métarécits. Ces derniers

prennent la forme d'une idéalisation du mouvement de l'Histoire (le marxisme) ou d'une confiance naïve positiviste (le libéralisme). Le temps actuel demande et mérite une pensée qui peut l'accompagner dans sa densité, sa multiplicité et ses contradictions : « Maintenant que les grands systèmes achèvent leurs carrières dans le drame et la dérision, peut-être est-il temps de rapporter notre attention vers les phénomènes minuscules, incohérents, ponctuels et passablement déments qui constituent l'essentiel de la structuration individuelle et sociale<sup>28</sup> ».

Autrement dit, une telle valorisation du présent de la part de Maffesoli exige une intimité entre la pensée et le réel. Une telle intimité dépend d'une épistémologie qui évite la hiérarchisation, c'est-à-dire la moralisation. Prôner une pensée qui aborde le réel dans son horizontalité veut dire que la pensée peut s'ouvrir sur « une attitude qui pense en termes de globalité, qui refuse la discrimination, l'évaluation de ce qui serait important, signifiant, et de ce qui ne le serait pas<sup>29</sup> ». Un tel élargissement de l'horizon d'objets valables pour la pensée équivaut à une pensée qui est le dépassement du scientisme moderne : « À la place d'une Science qui pour exister réduit, élimine, élague ce qui n'est pas essentiel, le "formisme" tel qu'il s'esquisse ici propose une scientificité plus généreuse qui peut intégrer dans la recherche des paramètres traditionnellement écartés<sup>30</sup> ». Seule la pensée moderne peut espérer avoir les moyens de dire le monde tel qu'il est. Seule une pensée consciente de son enchâssement indépassable dans le réel peut prétendre se rapprocher d'une description juste de ce dernier. C'est pour cette raison que le chercheur postmoderne « [...] n'a pas à s'abstraire, il fait partie de cela même qu'il décrit, il est à l'intérieur<sup>31</sup> ». Maffesoli prône donc une façon de dire le monde qui refuse, « [...] pour reprendre sa terminologie, le savoir paranoïaque, posant à la manière du platonisme l'existence de vérités universelles, pour lui substituer une connaissance du « dedans », c'est-à-dire connaissance enracinée dans le réel qu'elle étudie<sup>32</sup> ». C'est en ce sens que

28 M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, p. 78.

29 M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, p. 19.

30 M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, p. 106.

31 M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, p. 19.

32 Lawrence Olivier, « Sociologie du présent et socialité chez Michel Maffesoli », dans Brigitte Purkhardt (dir.), *Pour cesser de haïr le présent*, Cadiac (Québec), Balzac, 1992, p. 54.

26 Michel Maffesoli, « Tuer le temps : de la disponibilité sociale », dans *Le mystère de la conjoncture*, Coganc, Fata Morgana, 1997, p. 77.

27 M. Maffesoli, « Tuer le temps : de la disponibilité sociale », p. 77.

Maffesoli prétend opérationnaliser une connaissance critique qui « [...] redonne au social sa dimension subversive<sup>33</sup> ».

Comme nous avons pu le constater, selon la pensée postmoderne, la pensée moderne n'arrive pas à dire le monde contemporain d'une manière adéquate ; elle n'arrive pas à rendre intelligible ni la nature ni la véritable portée du changement civilisationnel qui est train de s'opérer en Occident. Afin de comprendre l'importance de ce changement, un renouvellement du regard que les chercheurs jettent sur le monde devient indispensable. Un tel renouvellement exige que l'observation et la description de la société collent le plus près possible au quotidien et comme ce dernier « [...] la pensée doit se faire glissante, dynamique, bigarrée à l'occasion ; toute chose qui ne manque pas de déranger les certitudes des dogmes mortes<sup>34</sup> ». Une nouvelle épistémologie est nécessaire afin de sortir d'une certaine torpeur méthodologique qui nuit à l'articulation d'une réponse juste à la question suivante : que se passe-t-il en Occident contemporain pour que les sciences humaines ne cessent de répéter que nous sommes traversés par une crise : la crise identitaire, la crise des valeurs, etc<sup>35</sup>. Autrement dit, selon Maffesoli, la crise est dans nos têtes car le quotidien en Occident contemporain ne cesse de nous montrer à visage ouvert — pour celui qui sait chercher bien entendu — que les mutations culturelles en Occident sont les signes d'un retour heureux à une conception de l'être-ensemble fondée sur l'immanence des rapports sociaux. Bref, les sciences humaines en général, et la sociologie en particulier ont besoin de renouvellement car elles ne réussissent pas à saisir la concrétude quotidienne de la socialité humaine.

Il s'agit donc pour Maffesoli, d'une part, d'annoncer la perte de l'aura de légitimité qui afflige la pensée moderne et d'autre part, de faire son analyse des effets d'une telle perte. La pensée moderne en déclin équivaut à la fin non pas de la raison mais d'une croyance idéologique et le retour quasi-naturel à la pensée cyclique et pré-moderne, voire pré-chrétienne, qu'elle a cru dépasser. C'est ainsi que la fin de la modernité représente « [...] un rappel périodique tant il est vrai que, lorsque l'institué sous ses diverses modulations

s'est usé, il paraît nécessaire de revenir à ce qui le fonde<sup>36</sup> ». Il s'agit donc d'une métamorphose de nature politique dans la mesure où l'Occident contemporain donne lieu au retour à « [...] un être-ensemble primordial, archétypal mettant en scène tous les paramètres de l'humain<sup>37</sup> ».

Le déclin de l'empire de la pensée moderne équivaut au retour du refoulé. Mais comment caractériser ce refoulé, c'est-à-dire quelles sont ses composantes ? En un mot, la pensée postmoderne affirme que le retour du refoulé équivaut au retour de la vitalité humaine naturelle et c'est précisément ce retour qui est au cœur de la socialité contemporaine ambiante et de la sacralisation des liens sociaux qui s'ensuit. Ce vitalisme social que Maffesoli nomme « la socialité » est à la fois esthétique et éthique dans la mesure où elle seule crée les véritables liens passionnels, où elle seule a la capacité de créer une véritable sensibilité collective. La socialité en tant que retour du vitalisme refoulé et l'esthétique et l'éthique en tant que composantes empiriques de ce retour expliquent le fait « [...] qu'à la base de toute représentation ou de toute action, il y a une sensibilité collective et une mise en commun extra-logique qui servent de fondement à l'existence sociale<sup>38</sup> ».

Placée dans une chaîne de causes et d'effets, la pensée maffesolienne du vivre-ensemble contemporain peut être comprise ainsi : la sortie de la pensée moderne est le résultat logique de l'incrédulité à l'égard des métarécits. Une telle incrédulité sonne le glas de la modernité et renvoie les humains au présent, à la quotidienneté concrète. Un tel passage d'une pensée historique à une pensée présentiste équivaut à un glissement d'une pensée de la transcendance à une pensée de l'immanence. Renvoyés à l'immanence, les humains font l'expérience de leur propre finitude. C'est en ce sens que Maffesoli peut se permettre de taxer l'être-ensemble contemporain comme étant tragique. Pourquoi ? Parce que l'expérience collective de la prise de conscience de la finitude est nécessairement tragique. En revanche, sorti en quelque sorte du mythe moderne de la subjectivité radicalement autonome, l'Occident contemporain passionnel pousse les individus à éprouver *ensemble* leur finitude. C'est pour cette raison que Maffesoli peut constater que le tragique de l'existence — c'est-à-dire l'immanence des rapports sociaux — équivaut à une

<sup>33</sup> L. Olivier, « Sociologie du présent et socialité chez Michel Maffesoli », p. 56.

<sup>34</sup> M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, p. 32.

<sup>35</sup> Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, est un exemple assez typique du mantra de « la crise » qui traverse la pensée française.

<sup>36</sup> M. Maffesoli, *L'instant éternel*, p. 179.

<sup>37</sup> M. Maffesoli, *L'instant éternel*, p. 146.

<sup>38</sup> M. Maffesoli, « L'éthique de l'esthétique », p. 28.

sacralisation de l'être-ensemble. En d'autres mots, ce retour à la concrétude tragique de leur existence — nous sommes tous voués à la mort — équivaut à la sacralisation de l'être-ensemble car l'Occident en manque de métarécits est créateur de liens passionnels. L'humain concret, fini et par cela tragique, retrouve la communauté — ou la tribu. Grâce à sa sensibilité esthétique, l'humain contemporain est un forger de liens éthiques avec autrui. La force agrégative de la sensibilité esthético-éthique humaine « [...] rappelle qu'au-delà du couple production-reproduction, expression d'un temps progressif, existent des rémanences d'une autre manière d'être-ensemble, reposant sur le rien, sur ce qui ne se comptabilise pas, sur une "œuvre au noir" que l'on ne parvient pas à évacuer<sup>39</sup> ».

Donc l'Occident contemporain est tragique car il est le lieu de la fin des certitudes morales et politiques. L'ambiguïté ambiante en Occident contemporain fait partie de la prise de conscience de la nature tragique de l'existence. Assumer le tragique, assumer l'ambiguïté, c'est redonner à l'immanence humaine sa sacralité. La rencontre de l'humain avec le fait brut de l'immanence débouche sur une esthétisation de l'être-là et « [...] la fin des certitudes politiques, morales, celles proposées par les religions institutionnelles, va de pair avec le retour d'une religiosité vague<sup>40</sup> ». Une telle réapparition des aspects de l'humain que la modernité a cru évacuer — la sensibilité, l'affectivité, la capacité d'esthétisation..., c'est-à-dire tous les aspects nécessaires au vivre-ensemble spontané et authentique — peut être comprise comme le retour de la vitalité agrégative refoulée. C'est cela qui explique l'aspect sacré de la socialité ambiante. En contraste frappant avec la modernité, l'Occident contemporain est caractérisé par une

[...] mondanité comme « co-présence » au monde. Non plus simple *sociabilité*, mais *socialité* fondamentale. C'est-à-dire « aura » mystérieuse faisant partager, d'une manière non consciente, les rêves, les fantasmes, les esthétiques diverses. Force invisible qui, à l'image des sacrements ou des rituels religieux, assure les formes invisibles constituant la société.<sup>41</sup>

En d'autres mots, les liens forgés par la socialité dépasse le cadre de la pensée moderne du vivre-ensemble hautement juridiciarisé —

le sujet légal, le contrat social — car « [...] ce lien n'est pas, ou peu, uniquement social, il est aussi naturel<sup>42</sup> ».

La vitalité immanente — source ultime de la socialité naturelle chez les humains — fait son retour sur la scène contemporaine. Cette vitalité tantôt soude tantôt dissout les liens sociaux avec une intensité qui surgit, telle une réaction chimique, de la finitude tragique du vivre-ensemble occidental contemporain. C'est cette vitalité avant tout qui facilite le retour du dionysiaque, des humains passionnément voués au présent. Le retour du passionnel dionysiaque en Occident contemporain est la preuve de la perdurance de tout ce qui accuse la société moderne sur-rationnelle (apollinienne) et objectivante (prométhéenne) : « [...] il existe un temps poétique et érotique, un temps du corps amoureux, un temps second et caché autour duquel s'organise la perdurance de la socialité<sup>43</sup> ». C'est cette socialité qui est le fondement même du mouvement agrégatif nécessaire à l'être-ensemble. Une telle sacralisation des liens sociaux surgit naturellement du fait que les humains sont désormais des êtres présents au présent. C'est une telle immanentisation (le présent) de la transcendance (le projet) qui explique le retour d'une identification de nature religieuse des humains avec leurs liens sociaux. C'est la finitude passionnelle qui pousse les humains à se rassembler, à se dépasser, à se retrouver par le biais du sacré, « mais un sacré qui n'est plus surplombant, qui n'est plus celui d'un Dieu abstrait ou d'un Être rationnel. Un sacré renvoyant à une transcendance immanente, celle constituée par le sentiment d'appartenance, par la passion partagée ou par la correspondance, quasiment mystique avec ce qui l'entoure<sup>44</sup> ». En d'autres mots, l'Occident contemporain est le lieu du passage de la société moderne homogène et rationnelle aux tribus contemporaines, hétérogènes et passionnelles. Bref, la pensée maffesolienne du vivre-ensemble se fait grâce à la critique de la rationalisation des liens sociaux qui est le fondement même de la pensée politique moderne.

Or, l'Occident post-nietzschéen (ou nietzschéen tout court car, selon nous, le débat sur le statut du nihilisme dans l'Occident contemporain est loin d'être réglé) voit les humains confrontés à un monde vidé de transcendance. Un tel sort fait appel à la capacité esthétique chez les humains de faire de leurs vies des œuvres d'art,

<sup>39</sup> M. Maffesoli, « Tuer le temps : de la disponibilité sociale », p. 97.

<sup>40</sup> M. Maffesoli, *L'instant éternel*, p. 121.

<sup>41</sup> M. Maffesoli, *L'instant éternel*, p. 158. C'est nous qui soulignons.

<sup>42</sup> M. Maffesoli, *L'instant éternel*, p. 158.

<sup>43</sup> M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, p. 49.

<sup>44</sup> M. Maffesoli, *L'instant éternel*, p. 67.

c'est-à-dire de démontrer, selon Maffesoli, leur capacité de créer une éthique de l'esthétique. L'Occident contemporain immanentisé est vecteur de création car « après l'*homo politicus* et l'*homo economicus* n'est-on pas confronté au surgissement d'un *homo aestheticus*<sup>45</sup> » ? Or, le fait d'éprouver ensemble le souci du présent qui résulte de la perte de références transcendantales a une importance politique indéniable car une telle perte est signe d'un « [...] formidable changement de valeurs auquel on assiste en cette fin de siècle<sup>46</sup> ».

Pour résumer, notre analyse de la pensée postmoderne révèle son paradoxe central : elle énonce le réenchâtement du monde et la sacralisation des liens sociaux par le biais d'une *désacralisation* de la pensée moderne. De cet énoncé central surgissent d'autres paradoxes : une désacralisation de l'idée de l'Homme au nom d'une théorisation d'un individu ontologiquement réceptif au sacré grâce à sa capacité esthétique ; une désacralisation de l'idée d'Histoire en tant que progrès linéaire par le biais d'une épistémologie qui énumère les signes multiples d'un présent trempé de sacré — car vidé du mythe du Progrès ; la déconstruction de la Vérité à travers une critique qui se veut *consciente* de ses propres mythes et croyances. Selon la pensée postmoderne, le sort de l'Occident contemporain est tel que nous sommes tous apparemment nietzschéens dans la mesure où nous sommes tous des rêveurs conscients du fait que nous rêvons : « Nietzsche avait raison de penser qu'après le nihilisme, l'humain allait recommencer à croire et à rêver, tout simplement parce qu'il a besoin de le faire. La seule différence, c'est que, dorénavant, il va rêver et croire en gardant sa lucidité, c'est-à-dire en étant conscient qu'il rêve et qu'il croit<sup>47</sup> ». Une telle distance ironique<sup>48</sup> — l'individu selon la pensée postmoderne *sait* qu'il croit — soulève, certes, des questions d'ordre épistémologique. Cela n'empêche aucunement la pensée postmoderne de concevoir sa critique de la raison moderne « libératrice » comme ayant pour but non pas la défaite de la

<sup>45</sup> M. Maffesoli, « L'éthique de l'esthétique », p. 32.

<sup>46</sup> M. Maffesoli, « Tuer le temps : de la disponibilité sociale », p. 90.

<sup>47</sup> Y. Boisvert, « Sortir du nihilisme. Quand la dictature du moi sert de bouée », p. 5.

<sup>48</sup> Pour une théorisation du rôle central joué par l'ironie dans les divers courants de la pensée postmoderne, le lecteur pourrait consulter la très belle synthèse de Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, New York, Routledge, 1989.

pensée, mais plutôt la libération de l'individu de l'emprise inconsciente du paradoxe du *mythe de la Vérité* :

Malgré ce rejet de vérités absolues, de l'historicisme et de la remise en question de plusieurs valeurs, le chercheur postmoderne ne peut pas être considéré comme un simple nihiliste. Il demeure, en effet, convaincu que, malgré le vide laissé par la fin des métarécits, l'individu postmoderne a toujours besoin de croire en quelque chose et c'est bien ainsi.<sup>49</sup>

Selon la pensée postmoderne, la pensée moderne est rongée par une contradiction. La conception du vivre-ensemble proposée par cette dernière est fondée sur des idéaux sacrés qui, malgré elle, évacuent de son champ épistémologique les liens sociaux passionnels sans lesquels le vivre-ensemble est impensable. Un dernier et peut être ultime paradoxe donc : c'est précisément par le biais de la sacralisation de ses métarécits — l'Homme, l'Histoire, la Vérité, le Progrès — que la pensée moderne désenchante le monde et c'est précisément par le biais de la désacralisation de la pensée (la fin des métarécits) que le sacré réapparaît en Occident.

Dégager des métarécits qui faisaient en sorte que la pensée moderne n'arrivait pas à dire le monde sans prescrire ce qui devrait être et proscrire ce qui ne devrait pas être, la pensée postmoderne se veut la réconciliation de la pensée avec l'Occident contemporain marqué par l'immanéntisation des rapports sociaux. La saisie des effets multiples de la fin des métarécits modernes exige une immanéntisation de la pensée. Une telle immanéntisation, nous l'avons vu, donne lieu apparemment à un retour du passionnel et donc à la sacralisation des liens sociaux. Impossible donc, selon la pensée postmoderne, de décrire l'Occident contemporain sans l'inclusion de l'idée de la sacralisation du social empruntée à la pensée durkheimienne. C'est en ce sens que la fin des métarécits ne se réduit pas à un simple débat stérile pour les historiens des idées. La fin de la modernité s'inscrit dans les corps mêmes des individus contemporains dans la mesure où elle signale la libération de la vitalité nécessaire pour que s'effectue le passage de la *sociabilité* moderne basée sur l'idéologie du contrat social et ses liens formels et juridiques à la *socialité* postmoderne animée par le passionnel et la sacralisation de l'être-ensemble qui s'ensuit logiquement.

<sup>49</sup> Y. Boisvert, « L'analyse postmoderniste au-delà de l'esthétisme discursif », p. 185.

La pensée moderne est caractérisée par la volonté d'être, à la fois, une historisation de l'humain — les Lumières libératrices en tant qu'événement historique, c'est-à-dire dans le temps — et l'ahistorisation de la pensée — les idées fondatrices et immuables telles que la Raison, l'Histoire, le Sujet, etc. Par contraste, la pensée postmoderne, pour sa part, prétend échapper à cette contradiction. À l'inverse de la pensée moderne, elle se veut consciente du fait que la pensée se fonde et débouche toujours sur des croyances et non pas sur la Vérité. La radicalité de la critique des fondements de la pensée moderne est telle que la pensée postmoderne peut affirmer que l'acte même de penser est toujours entrelacé avec la croyance. C'est l'impossibilité, au sens logique, pour la pensée de se fonder elle-même qui pousse la pensée postmoderne à proposer une épistémologie et une ontologie qui sont la prise de conscience de la finitude de son propre regard.

Mais un tel positionnement épistémologique soulève une question importante. Si la déconstruction de la pensée moderne aboutit à la problématisation des assises de ce que nous appelons le savoir, comment comprendre la prétention de la pensée postmoderne à mieux conjuguer une telle ambiguïté fondamentale ? En d'autres mots, la pensée postmoderne doit, pour être cohérente, trouver les moyens d'intégrer au cœur de sa propre épistémologie la possibilité qu'elle soit aussi idéologique, c'est-à-dire qu'elle soit à son tour caractérisée par une tache aveugle qui fait en sorte qu'elle soit habitée par un fondement impensé et préjudiciel. Comme réponse, Maffesoli propose la conscientisation aiguë de la subjectivité de celui qui pose son regard sur le monde :

[...] dans la mesure où on s'accorde sur une espèce de fait pluriel, complexe, ma subjectivité, dans le cadre du relativisme général, relativisme des pratiques et relativisme des représentations sur ces pratiques, ma subjectivité va être tempérée, relativisée par votre subjectivité, par d'autres subjectivités, etc. Et on a là le processus du polythéisme, qui est spécifique de certains moments où on voit une subjectivité qui peut devenir aussi facteur de connaissance dans la mesure où elle se reconnaît comme étant subjectivité naturellement. Et c'est pour ça que je prends toujours la précaution d'indiquer quelle est mon idéologie, quels sont mes présupposés : pour bien montrer que je fais exprès d'employer le mot « idéologie » ou le mot « présupposé », pour relativiser par rapport à moi-même et par rapport à d'autres ce que j'avance,

un type de déconstruction à l'intérieur d'une même construction.<sup>50</sup>

Toujours selon le sociologue français, une telle conscientisation a pour résultat qu'« [...] on ne peut plus fonctionner sur du dogmatisme<sup>51</sup> ». Comme nous avons pu le constater, tout comme la pensée moderne dont elle prétend dévoiler la logique interne, la pensée postmoderne est elle aussi à la recherche d'une accumulation de savoir qui servira à mieux comprendre notre temps. Une telle prétention soulève à son tour une question, à savoir : la pensée postmoderne réussit-elle vraiment à éviter l'aveuglement dogmatique qui caractérise la pensée moderne et donc à mieux saisir l'état actuel de l'Occident contemporain ? En d'autres termes, la pensée postmoderne est-elle un meilleur reflet du réel ?

### L'ombre de Durkheim

*De la division du travail social* de Durkheim paraît en 1930. Le livre est une méditation sur la relation entre les liens archaïques de sensibilité et le développement technologique. Le livre est une longue réponse à deux questions interreliées : comment se fait-il que tout en devenant plus autonome, l'individu dépend plus étroitement de la société ? Comment l'individu peut-il être progressivement centré sur sa propre individualité tout en étant solidaire avec ses concitoyens ? Concerné par l'anomie ambiante dans un Occident progressivement bousculé par l'industrialisation qui semble briser pour toujours les liens sociaux qui ont survécu à la fin de l'Ancien Régime, Durkheim trouve dans la division du travail le palliatif psychologique pour apaiser ses craintes.

Quelle est la conclusion que Durkheim tire de son analyse ? La division taylorienne du travail, loin d'aliéner les individus et par cela de désolidariser les liens nécessaires au vivre-ensemble, est en fait une véritable machine à fabriquer des liens sociaux : le génie de l'industrialisation est tel qu'elle crée les conditions propices pour que « [...] chacun dépend[e] d'autant plus étroitement de la société que le travail est plus divisé<sup>52</sup> ». Le génie de la modernité est tel

<sup>50</sup> Michel Maffesoli, « Échanges et discussions », dans G. Ménard et G. Renaud (dir.), *Reliance et triplicité : Actes du séminaire de recherche (1985-1986) autour de l'œuvre de Michel Maffesoli*, Cahier de Recherche du RIER, no 4, automne 1987, p. 56.

<sup>51</sup> M. Maffesoli, « Échanges et discussions », p. 56.

<sup>52</sup> Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Puf, 1994 (1893), p. 214.

que l'émancipation de l'individu et de la solidarité sociale peuvent croître ensemble et par cela garantir la paix sociale.

Une génération plus tard, la pensée postmoderne réagit au désarroi généralisé qui caractérise la communauté de chercheurs en sciences humaines qui ne cessent de prononcer leur mantra de « la crise » : « Depuis quelques décennies, s'il y a une notion qui retient particulièrement l'attention de la plupart des observateurs socio-politiques, c'est bien celle de la crise. On ne cesse, en effet, de répéter que nos sociétés sont en crise, voire que notre monde est dans une phase de grands bouleversements qui nous échappent<sup>53</sup>. » Tout comme Durkheim, la pensée postmoderne fait de l'apparente crise qui traverse l'Occident contemporain l'occasion de transformer ladite crise en développement positif : « La fin d'une certaine forme du social, la saturation évidente du politique peut surtout permettre de faire ressortir un instinct vital qui, lui, est loin de s'éteindre<sup>54</sup>. » En d'autres termes, la pensée postmoderne propose son propre paradoxe, à savoir que les liens sociaux nécessaires au vivre-ensemble se renforcent grâce à la conjoncture contemporaine — une conjoncture que maints chercheurs contemporains perçoivent comme une crise. Pour la pensée postmoderne, l'immanentisation heureuse — et la sacralisation qui s'ensuit logiquement — des liens sociaux « [...] repose sur un paradoxe essentiel : le va et vient constant qui s'établit entre la massification croissante et le développement des micro-groupes que j'appellerai "tribus"<sup>55</sup> ». Durkheim fait de l'Occident progressivement industrialisé et urbanisé le lieu privilégié de la libération, de l'épanouissement de l'individu et de la stabilisation des assises de la société par la multiplication des rapports sociaux que ceux-ci impliquent. La pensée postmoderne, pour sa part, fait de la fin de la modernité le moment privilégié pour annoncer le retour de l'humain archaïque et authentique et du réenchâtement du monde.

Comme nous l'avons vu, la fin de la modernité signifie pour la pensée postmoderne la fin de la logique sur-rationaliste qui réprime l'instinct vital qui est le véritable fondement du vivre-ensemble. Selon la pensée postmoderne, la pensée moderne, animée par son mythe de l'Histoire et son moralisme intellectuel, n'arrive ni à voir le monde, ni les humains tels qu'ils sont. Une telle caractérisation

de la nature de la pensée moderne fait en sorte qu'il est peu surprenant que le projet politique moderne a échoué. C'est en ce sens que la pensée postmoderne peut prétendre libérer les humains d'un savoir répressif et affirmer le retour de la socialité naturelle. Mais si la socialité est de l'ordre du lien naturel, pourquoi faut-il donner à cette idée un aura religio-biologique ? Selon nous, cette tentative de combler la perte de transcendance en ayant recours à une série d'idées religieuses — la divinisation du social, le sacré, le mythe — et une série d'idées biologisantes — le vitalisme, l'effervescence, la puissance — est un mélange d'idées tout à fait moderne. Mise en rapport avec l'apologie de la modernité exprimée dans la pensée durkheimienne, il nous semble difficile de concevoir comment la sacralisation de la puissance sociale proposée par la pensée postmoderne constitue un dépassement, une rupture ou même une mutation de la pensée moderne.

Pour sortir de l'impasse vers laquelle la pensée politique moderne nous a conduits, la pensée postmoderne prétend être en mesure de dépasser l'épistémologie qui fonde cette dernière en ramenant le sacré à l'intérieur de l'horizon ontologique de l'individu contemporain et des tribus contemporaines dans lesquelles il s'insère. Mais nous nous demandons que pourrait signifier une telle valorisation par la pensée postmoderne de ce que nous percevons comme étant l'exacerbation des expériences individuelles — ce que Maffesoli nomme les liens passionnels. S'agit-il là vraiment d'un dépassement de l'idée du Sujet et de la théorisation du vivre-ensemble modernes ? Autrement dit, la pensée postmoderne assume-t-elle la fin des métarécits modernes qu'elle-même énonce si jouissivement ? Autrement dit, peut-elle à la fois se vouloir la critique de la pensée moderne tout en intégrant les idées clefs tirées de la pensée moderne elle-même ? Nous croyons que la théorisation postmoderne du sacré n'aboutit pas à un dévoilement de l'actualité du sacré mais est plutôt un signe de la logique interne de la pensée du sacré qui traverse l'histoire des sciences humaines en Occident. En un mot, la pensée postmoderne est profondément contradictoire : elle est moderne dans la mesure où elle intègre sans grande réflexion l'idée de la puissance sociale immanente (la sociologie) tout en taxant la pensée moderne d'être la barrière principale à une compréhension juste du réenchâtement en Occident contemporain.

Depuis plus d'un siècle, les sciences humaines ne cessent de se poser une série de questions interreliées. Comment les humains arrivent-ils à vivre-ensemble ? Quels sont les éléments qui font que

<sup>53</sup> Yves Boisvert, *L'analyse postmoderniste. Une nouvelle grille d'analyse socio-politique*, Harmattan, Montréal et Paris, 1997, p. 1.

<sup>54</sup> M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, p. 50.

<sup>55</sup> M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, p. 17.

la société tient bon dans un monde sans transcendance ? En guise de réponse nous sommes amenés à poser à notre tour notre propre question : pourquoi la pensée postmoderne se sent-elle obligée de faire de la fin des métarécits de la pensée moderne le moment pour sacraliser les rapports sociaux ? En d'autres termes, pourquoi la pensée postmoderne cherche-t-elle à faire des idées de l'enchantement et du sacré une composante importante des rapports sociaux désormais immanents ? Dans la mesure où la pensée postmoderne affirme que le monde est réenchanté, elle demeure paradoxalement une pensée tout à fait moderne, car elle fait d'une croyance la base de son savoir. Un interlocuteur pourrait bien nous demander comment nous pouvons soutenir un tel propos : « N'est-il pas suffisamment clair que la pensée moderne est une pensée désenchantante ? » Nous croyons qu'il en est tout autrement. La pensée postmoderne ne peut faire autrement qu'énoncer le réenchantement du monde parce que, tout comme la pensée moderne dont elle prétend se démarquer, elle ne peut penser le vivre-ensemble sans recourir à l'idée de la transcendance.

La leçon que la pensée postmoderne tire suite à son analyse des fondements de la pensée politique moderne est que nous devons nous méfier d'une pensée qui nous invite à penser le monde tel qu'il devrait être. La leçon que nous tirons suite à notre analyse de la pensée postmoderne est que nous devons nous méfier d'une pensée qui prétend être en mesure de dire le monde tel qu'il est.