



L'imaginaire comme force invisible

Michel Maffesoli

Abstract

The imaginary is a "spiritual infrastructure" that provides for the basis and the foundation of the entire social life. It is like a *file rouge*, that goes through the society and, to quote Gilbert Durand, it can be defined as an anthropological constant. The imaginary can thus be considered as a substratum of the social life and may be called "invisible church", a church which is able to re-enchant a disenchanted world. Nowadays, the contemporary tribal mimicry is just an example of this attitude. We could argue that the postmodern sociality is the contemporary form of an antique "communion of saints".

Keywords

Imaginary | Invisible church | neo-tribalism | anthropological path | *mystique de la reliance*

Author

Michel Maffesoli – michel@maffesoli.org
Centre D'Etude sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ)
Academie de Paris Sorbonne



On ne peut bien comprendre le substrat de toute vie sociale que si l'on sait repérer ce qui a trait à l'imaginaire populaire, et que l'on peut appeler «l'église invisible» ré-enchantant un monde désenchanté. Thématique que l'on retrouve chez de nombreux esprits aigus, et dont on peut observer le resurgissement de nos jours. Il s'agit là d'un problème dont on peut souligner l'aspect prospectif dans la compréhension, de la postmodernité naissante.

Qu'est-ce qui est toujours et à nouveau actuel sinon la constitution, au sein de toute institution, de véritables *sociétés secrètes*, où se conforte ce lien d'interaction faisant de tout un chacun ce qu'il est à partir d'une primordiale relation existentielle. *Primum relationis* !

G. Simmel a bien montré en quoi ces «sociétés secrètes» étaient la pierre de touche de toute vraie socialité. J'ai, pour ma part, insisté sur le fait que la «loi du secret» était un bon levier méthodologique pour comprendre la réalité intérieure des tribus postmodernes : à savoir le processus de complémentarité sur lequel elles se fondent. En bref, la «puissance» de la «société au noir» qui, de tout temps, a échappé aux pouvoirs établis. Et qui de tout temps fut traquée par eux (Simmel, 1991; Maffesoli, 1988).

Le «néo-tribalisme» est, maintenant, une réalité incontournable, même pour ceux qui, dédaigneusement ou avec aigreur, en avaient été les contempteurs résolus. La chose est entendue!

On ne peut plus nier, ne serait-ce que pour en regretter les effets, que la tendance est de n'exister que par que et sous le regard de l'autre. Il y a de l'hétéronomie dans l'air. Selon l'adage que la mystique rhénane appliquait à la déité : «*ich bin du, wenn ich bin*» : je suis toi quand je suis moi. Il y a, contemporanément, resurgissement d'une telle interpénétration des consciences. Sinon que la déité en question va être la communion tribale, la communion à la nature ou même le fait d'être obsédés par les objets techniques. Dans tous ces cas il y a une sorte de possession qui fait que l'on est soit même en fonction de l'altérité.

Tout cela, bien sûr, n'est pas sans conséquences, dans l'organisation sociétale : la moralité propre aux sociétés contractuelles perd de son efficacité dans les communautés «affectuelles». D'où, peut-être, la nécessité de se référer à quelques unes de ces formes archaïques par lesquelles s'exprimait cette «sodalité», d'antique mémoire, unissant les hommes entre eux.

Il s'agit là d'une thématique constante qui, tel un fil rouge, parcourt toute société. Sinon qu'à certains moments elle prend une vigueur nouvelle. Au XIX^{ème} siècle, pour ne citer qu'eux, Schelling, Hegel, Hölderlin, ensemble et chacun à leur manière, furent «travaillés» par cette idée d'une «Église invisible» qui, à côté, en deçà, au-delà, des simples institutions positives unissait les hommes droits, de cœur, authentiques dans leurs relations aux autres : vrai *foyer*, à partir duquel pouvait exister la société visible, et les institutions qui la représentaient.



Il s'agit là, pour reprendre le titre de l'opus magnum de Gilbert Durand, d'une «structure anthropologique de l'imaginaire» assurant, sur la longue durée, la solidité de toute vie en société. Vision romantique, certes, mais qui peut fonder la distinction entre une morale, pour tous, définissant la règle commune, et une déontologie (éthique), expression de la vie vivante, et donc capable d'intégrer ces éléments, apparemment, contradictoires que sont le bien et le mal, le beau et le laid, l'anomique et le canonique. Hegel y a, avec constance, été fidèle lorsque, justement, il conseillait à la philosophie de renoncer «à la prétention d'enseigner comment le monde *doit être*» (Durand, 1960. Cf. également F. Ferrarotti, 1993: 156; J. D'Hondt, 1998: 97; A. Faivre, 1969: 13; Hegel, 1960: 57). Sage précaution issue, en droite ligne, d'une forme de tolérance propre aux protagonistes de «l'illuminisme» qui, tel Eckartshausen, s'employaient à protéger «l'église intérieure» contre les, constants, empiètements des formes instituées toujours potentiellement inquisitoriales.

Peut-être est-ce ainsi qu'il faut comprendre Franco Ferrarotti, lorsqu'à propos de Durkheim il parle («Le retour du Sacré, vers une foi sans dogme») d'un «moraliste enflammé» qui ne croit pas dans les morales ordinaires.

On a pu souligner que cette «invisibilité de l'Église» est d'origine «Réformée», en ce qu'elle entend «protester» contre les excès d'une institution corrompue parce que par trop établie. Et même si Luther, dépassé par sa «protestation» (et par l'anarchie qu'elle ne manque pas d'impulser) va s'employer à en freiner les ardeurs réformatrices. L'exemple de Thomas Munzer à Muntzer montre bien, de par ses excès mêmes, la forte charge éthique que revêtent des pratiques que la morale rationnelle, bien entendu, réprouve (E. Bloch, 1964: 119).

Promiscuité sexuelle, communion de tous les biens, refus d'un monde marchand, exécration de l'argent, vont être les grandes caractéristiques de *l'église invisible*, imaginaire de la société des purs que voulut organiser la ville de Muntzer. Le paroxysme de leurs actions suscita la répression de la «guerre des paysans». Mais, comme toujours, la caricature peut nous aider à comprendre les excitations, les effervescences, les pratiques alternatives qui parcourent, en profondeur, les modes d'être et de penser postmodernes. Dans les phénomènes historiques dont il vient d'être question, tout comme dans la situation contemporaine, ce qui est en jeu est bien ce que l'on peut appeler une *mystique de la reliance*. Être relié au monde et aux autres en une réversibilité sans fin. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la thématique de l'imaginaire comme étant ce qui assure, en profondeur, la solidité de tout être-ensemble!

Il faut entendre par là sans but précis, sans finalité. Ce qui, justement, est le propos essentiel de la morale rationnelle, et du lien social qu'elle entend fonder. On peut appliquer à l'imaginaire de *l'Église invisible* le propos de Simmel pour lequel «les notions de fin et de sens elles-mêmes ne s'impliquent réciproquement en aucune façon. On peut refuser que l'histoire soit orientée vers aucune fin et cependant lui trouver un sens» (Simmel, 1984: 190).



C'est bien ainsi que l'on peut comprendre les sociologues de la religion lorsqu'ils rappellent, à propos de cette «église invisible» qu'elle est précisément «l'intériorisation de toute décision relative au cosmos considéré comme sacré». Immanentisme dont l'actualité nous donne de multiples exemples.

Une signifiante : celle du jeu des passions, celle du plaisir d'être-ensemble sans finalité ni emploi spécifique, le pur plaisir ludique de la vie commune. N'est-ce pas cela qui s'exprime, en majeur, dans les «affoulements» contemporains et, en mineur, dans la ritualité de la vie quotidienne. C'est bien cela la «déontologie», vivre, avec d'autres des *situations*. Les vivre avec intensité, avec authenticité, sans se référer à un but lointain, à une société parfaite à réaliser. S'ajuster aux autres, tant bien que mal, en un lieu donné. Et ce, à partir de la mise en commun des émotions, des passions, des humeurs, des instincts caractéristiques de l'humaine nature.

Donner du sens (signification) à ce qui n'a pas de sens (finalité). Voilà bien, en effet, ce qui est en jeu, comme constante anthropologique, dans cette métaphore de l'Église invisible et de son imaginaire fondateur. Voilà, aussi, ce qui permet d'expliquer la puissance spirituelle des tribus juvéniles contemporaines.

Constante anthropologique, c'est-à-dire une manière d'être, de penser, de s'organiser qui, sous des noms divers, redit la même chose : la force de l'*esprit* contre la *lettre*. Une mutation des mœurs, des idées, des sentiments, un changement de «peau» sociale à partir d'une conception quelque peu mystique du monde. Cela peut sembler étonnant, tant le rationalisme semble un acquis indépassable. Et pourtant, c'est fréquemment dans les histoires humaines que l'on observe de tels phénomènes. Refus des doctrines morales, quelles qu'elles soient. Ainsi que l'a indiqué ce penseur, quelque peu oublié, qu'est J-M. Guyau, importance de l'*anomie* dans la dynamique des sociétés.

Il s'agit là d'un véritable «*paradoxe du sacré*». Et le succès de certain livre comme «*Anges et démons*», de film comme «*Harry Potter*» sans oublier le développement de la musique «*techno*» ou «*gothique*», sont là pour nous rappeler que (pour reprendre une de ses expressions) «l'armée de Satan», la démonologie et autres inversions dionysiaques sont des problèmes d'actualité nous envoyant un vrai défi épistémologique.

N'en déplaise aux divers positivismes, et ils sont légions, il existe une dimension ésotérique des choses. Selon les traditions, cela peut prendre des noms divers, mais la réalité, structurelle, est identique. Ainsi, dans le catholicisme, à côté de l'Église officielle, à côté de l'*Église de Pierre*, l'*Église de Jean*, celle-là privilégiant le pouvoir, l'institution, l'inscription dans le monde temporel, celle-ci mettant l'accent sur la puissance de l'esprit. L'imaginaire, comme Gilbert Durand l'a bien montré, est le fondement même de ce que métaphoriquement on peut nommer : «*Église de Jean*»

C'est ce *philum* «*johannique*» que l'on va retrouver dans les cultes à mystères, dans la mystique, dans le compagnonnage, dans une franc-maçonnerie symboliste, et autres sociétés secrètes. C'est cela même que j'ai appelé la «centralité souterraine», ou encore la «socialité», intégrant les dimensions oniriques, imaginaires, ludiques, immatérielles du donné mondain, contre l'aspect purement «positif» d'un social rationnel et



contractuel. La religiosité contemporaine, le syncrétisme philosophique, le relativisme théorique s'inscrivent, certainement, dans une telle perspective.

Carl Schmitt, pour souligner l'aspect complexe de l'être ecclésial fait remarquer que celui-ci se fonde sur une «pneumatologie» (Cf. T. Paléologue, 1999: 43; C. Schmitt, 2003: 255; Sur l'homo latomus cf. Durand, 1975). En bref, ce qui assure la solidité et, peut-être, la perdurance de l'Église est son aspect invisible, immatériel, on pourrait dire «vaporeux». Le lien (le liant) d'un ensemble simple peut être une morale normative. Celui constituant un ensemble complexe en appelle à une éthique «situationnelle»: une *déontologie*. Voilà quel est le cœur battant de ce Gilbert Durand nommé, justement, «homo latomus».

Celle-ci est un art de faire, un art de vivre sans *a priori*, ni préjugés. Il s'agit de s'ajuster au moment vécu. Dès lors, une manière de *socialiser* qui ne vienne pas de l'extérieur, abstraitement, rationnellement, mais qui utilise la procédure «initiatique». Celle-ci repose sur un fondement sensible. Au plus près de son étymologie, «*inire*», l'initiation consiste d'une part à «prendre des auspices», c'est-à-dire à entrer dans un processus de réversibilité avec la nature: on ne la maîtrise pas simplement, on la consulte, et d'autre part, il s'agit de «saillir». Mise en perspective érotique s'il en est! Dans l'un et dans l'autre cas, la passion, l'émotion, en bref l'*orgie*, ont leur part dans cette réalité symbolique qu'est l'être-ensemble!

J'ai dit plus haut qu'il s'agissait, pour reprendre une idée de Gilbert Durand, d'une constante anthropologique. Qu'il y avait «phylum johannique» irréfragable. Ainsi, à titre d'illustration, afin d'éclairer nos tribus postmodernes, on peut faire référence aux «frères et sœurs du Libre Esprit» qui, à partir du XIII^{ème} siècle, défrayèrent la chronique, et inquiétèrent l'Église institutionnelle.

Marguerite Porète, mystique brûlée en «Place de Grève» (l'actuelle Place de l'Hôtel de Ville) à Paris en 1310, faisant, justement une distinction entre l'église institutionnelle et celle du cœur. Ou encore entre «Sainte Eglise la Grande» gouvernée par l'amour, et «Sainte Eglise la petite», celle de la morale, des rites sclérosés, gouvernée uniquement par la raison.

Les spécialistes de ces groupes notent qu'ils ne se sentent plus soumis à la médiation du clergé. Les œuvres et les vertus communes leur paraissent superflues. La morale, en particulier dans le domaine sexuel, surannée. Le Libre Esprit peut conduire au libertinage, mais il est, également, le cœur battant de ce que Gilbert Durand nomme «la foi du cordonnier» (Durand, 1984; cf. Beyer de Ryke, 2004: 72-73 et 67). Dans le sens sociologique du terme, il est *anémique*. Suspecté, traqué, ses membres pourchassés et souvent brûlés, le Libre Esprit par la déification qu'il propose («je suis devenue Dieu»: *ich bin Gott worden*) peut éclairer la religiosité panthéiste qui resurgit actuellement. Les diverses techniques du «New Age» contemporain, le «Soi» jungien et autres références à «Gaïa» trouvent, certainement, là des ancêtres pertinents. En bref, ce qui repose sur l'interaction: chaque homme étant la synthèse individualisée et active de la société et que cela peut avoir fonction de rupture.



Il n'est, d'ailleurs pas inintéressant de noter qu'un historien comme Normann Cohn, ou un observateur avisé de nos sociétés comme Raoul Vaneigem ont accordé une attention particulière à ces groupes anomiques. En soulignant, en particulier, la promiscuité dans laquelle ils vivaient, les mécaniques d'extase qui les soudaient entre eux, la vie en conventicules, appelés «paradisi», qui en faisait une société souterraine, alternative à l'officielle (Guarnieri; Cf. aussi R. Vaneigem, 1986; N. Cohn, 1964; Sur la «centralité souterraine» cf. M. Maffesoli, 1979). C'est cela l'imaginaire propre à la «centralité souterraine».

Là encore ce qui est important ce sont les «situations», c'est-à-dire les moments intenses qui assurent le lien (liant) social. Notons, au passage, que le succès du roman d'Umberto Eco, et du film qui en a été tiré, où les *fraticelli* jouent un rôle important, peut être considéré comme l'expression de la fascination exercée par le panthéisme tribal, l'hédonisme présentéiste de ces groupes anomiques.

Car c'est bien d'une société de frères dont il est question dans l'éthique «déontologique» en gestation. On peut, là encore, illustrer d'un exemple historique. D'un de ces exemples paradigmatiques, et qui laisse, sur la longue durée, des traces indélébiles dans la mémoire collective. Moments où s'opère un indéniable renversement de toutes les valeurs, et par là s'amorce une nouvelle manière d'exister avec l'autre.

Il est, d'ailleurs, intéressant de noter qu'en ces moments ce n'est pas, simplement, en fonction des idées, mais bien plutôt des passions, des émotions, voire même des manies, que s'organise l'existence individuelle et sociale. «Manies», comme d'habitude permettant de s'accommoder à la vie, ce qui fait que l'on sait, aussi, s'accommoder de sa vie. C'est ainsi que de Saint Thomas d'Aquin à O. Spengler l'on a pensé le rôle de l'*habitus* : ajustement à son environnement naturel et à partir de cela justement à son environnement social.

Cet ajustement on peut le retrouver dans ce que R. Nelli, dans son *Érotique des troubadours*, appelle «l'affrèment». Reprenant, et traduisant ainsi le mot italien «*affratellamento*» sous lequel des historiens et ethnologues désignaient ces amitiés masculines qui, régulièrement, ponctuent les histoires humaines.

Il est instructif de noter l'étroite relation que l'on observe entre un tel «affrèment» et la faiblesse des instances étatiques. Instructif et éclairant de noter que la saturation de la Loi du Père, loi verticale s'il en est, favorise la Loi des Frères, horizontale celle-là. On peut voir, ainsi, en quoi ce changement «topographique» peut nous aider à comprendre la multiplication et le fonctionnement des tribus contemporaines qui, elles aussi, sont, par essence, horizontales.

L'autre caractéristique, parmi beaucoup d'autres, de cet «affrèment», c'est la reconnaissance qui se fait par l'échange du sang (*adoptio in fratrem*). Communion animique s'il en est. Où, grâce au symbole du sang, c'est le corps en son entier, le sensible qui est reconnu. Qui est, en quelque sorte, sacralisé. Le sang siège de la vie est une manière de célébrer l'irrépressible vitalité du monde (cf. R. Nelli: 206 et 208 ; F. Ferrarotti, 1987: 102). Dans ce qu'il appelle le «troisième terme» ou la communauté



retrouvée, F. Ferrarotti montre bellement que «le sacré s'impose comme besoin de signification méta-individuelle qui donne un sens et une orientation à l'individu même. On ne peut mieux dire l'affrèment, ou ce que personnellement j'appelle *l'homosocialité*.

Il y a, en effet, dans une telle «*homosocialité*» fraternelle quelque chose de très naturel, animal, voire païen. Une sensibilité écologique qui, tel un fil rouge, parcourt la vie des sociétés. Et qui, à certains moments est reconnue en tant que telle. Cet «animisme» repose sur le processus de «*correspondance*». Il est de l'ordre de la reliance: être relié aux autres, au monde et avoir confiance dans les autres, dans le monde.

Gilbert Durand, dans ce livre peu connu qu'est «la foi du cordonnier» montre que l'essence du catholicisme est la relation de l'Église visible et de l'Église invisible, alors que le christianisme, en son aspect rationalisé (protestantisé?) serait, au contraire, la séparation. Remarque judicieuse en ce que la relation du visible et de l'invisible est très magique, païenne. Il y a donc dans cette conception du catholicisme une perdurance polythéiste (Paléologue: 39; Sur le «baptême» des cultes païens cf. G. Durand, 1984. Sur le même processus concernant les divinités fécondatrices cf. M. Maffesoli, 1982). Et la vénération de la Vierge, à laquelle est dû un culte «*d'hyperdulie*», celle des saints auxquels on accorde un culte de *dulie*, sans oublier les divers rituels liturgiques à consonances archaïques : fête des rogations, Noël et le solstice d'hiver, celui d'été avec la Saint Jean, la fête de morts comme écho de la «samain» celtique (et l'on pourrait continuer, à loisir, cette liste), tout cela rappelle les perdurances de l'animisme païen plus ou moins bien baptisé dans des formes catholiques.

Si j'ai signalé plus haut qu'il s'agissait là de formes paradigmatiques, c'est bien parce qu'elles rappellent comment le lien social peut, parfois, s'élaborer d'une manière horizontale (affrèment) à partir d'un enracinement au lien où s'élabore cette fraternité (animisme).

Gilbert Durand, dans les «Structures anthropologiques de l'imaginaire» fait référence à la «*Burschenschaft*», confrérie d'étudiants ou au «*Mannerbund*» en Allemagne, à «*l'açabiyya*», la solidarité des tribus arabes dont parle Ibn Khaldûn, il suffit d'indiquer que la métaphore de *l'Église invisible* rappelle que la constitution des sociétés peut, aussi, se fonder sur la perte de soi dans l'autre. De soi dans le Soi. Le détachement par rapport au moi individuel confortant l'attachement à l'autre de la tribu.

L'indifférence par rapport aux formes institutionnelles étant, dès lors, une manière de s'ouvrir aux différences constitutives d'un pluralisme complexe. Dans une telle perspective, les liens réels sont noués à partir des liens possibles. Le matériel n'existe qu'en fonction de l'immatériel, autre manière de dire la force et la vigueur de l'imaginaire. C'est-à-dire qu'à l'opposé de l'idéologie de la maîtrise de soi et du monde, *logique de la domination* qui a caractérisé la modernité, on peut envisager que la vie sociale repose sur des instincts communs, sur les forces invisibles de la mémoire collective. En bref, sur un pré-individuel comme substrat de toute société.



En élaborant ses *Lois de l'imitation*, Gabriel Tarde s'appuyait sur la lecture des mystiques (Thomas a Kempis, Thérèse d'Avila) (Millet, 1970: 145). Or le propre de la mystique est bien de rappeler que l'on peut être solitaire tout en étant solidaire. Que le solitaire n'est pas isolé, mais en constante communion avec l'Autre (groupe, déité, nature). N'est-ce pas là la leçon essentielle de la *méthode* de la socialité, cette *mise en chemin* faisant considéré le destin comme mémoire collective.

Le mimétisme tribal contemporain est du même ordre. Il met l'accent sur la correspondance sociale et cosmique, sur l'accord entre l'environnement et les solidarités de base. Il (re)valorise les communions de tous ordres : fêtes, musique, sport, effervescences diverses. Et rappelle que la religiosité est indispensable dès qu'il est question de penser et de vivre la relation sociale.

On peut dire que la socialité postmoderne est la forme contemporaine de la «communion des Saints» d'antique mémoire. C'est-à-dire que par le biais des médias technologiques, ainsi internet, on est, mystérieusement, uni à l'autre par-delà l'espace et le temps.

C'est ce «*primum relationis*», mettant l'accent sur les *situations* vécues avec d'autres qui, au-delà de la vertu insipide propre à la morale transcendante, une et rationnelle, en appelle à une «virtu» quelque peu païenne, mixte de force immanente et de sentiment tragique de la vie. C'est une telle éthique «déontologique» qui peut permettre de comprendre les multiples et réelles révoltes contre l'hypocrite tiédeur de la morale propre au monde marchand. Insurrections dont il n'y a rien à craindre puisque aussi elles sont causes et effets de la transmutation de toutes les valeurs propres à la socialité postmoderne : immanence des formes anciennes, continuité de la vie vivante. C'est en ce sens, aussi, que l'imaginaire constitue une véritable «infrastructure spirituelle» assurant les fondements et la fondation de toute vie en société.

Bibliographie

- B. Beyer de Ryke (2004), *Maître Eckart*, Entre Lacs, Paris.
- E. Bloch (1964), *Thomas Munzer*, Paris.
- P. Chenaux (1999), *Entre Maurras et Maritain*, Cerf.
- N. Cohn (1964), *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Julliard.
- J. D'Hondt (1998), *Hegel*, Calmann-Lévy.
- G. Durand (1960), *Structure anthropologique de l'imaginaire*, Paris, PUF.



- G. Durand (1975), *Science de l'homme et tradition*, Sirac.
- G. Durand (1984), *La foi du cordonnier*, Denoël.
- A. Faivre (1969), *Eckarshausen et la théosophie chrétienne*, Klincksieck.
- F. Ferrarotti (1987), *Le Paradoxe du sacré*, Les Eperonniers, Bruxelles.
- F. Ferrarotti (1993), *Le retour du sacré, vers une foi sans dogme*, Ed Méridiens Klincksieck.
- R. Guarnieri, *Dictionnaire de spiritualité*, V.
- J-M. Guyau (1935), *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris.
- Hegel (1960), *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard
- M. Maffesoli (1982), *L'Ombre de Dionysos. Pour une sociologie de l'orgie*; tr. It. *L'ombra di Nioniso. Una sociologie delle passioni*, Grazanti.
- M. Maffesoli (1988), *Le temps des tribus*; tr. It. *Il tempo delle Tribù. Il declino dell'individualismo nelle società posmoderne*, Guerini, Milano, 2004.
- M. Maffesoli (2010), *La Violence totalitaire, Après la Modernité*, CNRS Édition.
- Millet (1970), *Gabriel tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris
- R. Nelli (1974), *L'Érotique des troubadours*.
- T. Paléologue (1999), *Sous l'œil du Grand Inquisiteur. C. Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Cerf.
- C. Schmitt (2003), *Ex captivitate salus*, Vrin,
- G. Simmel (1991), *Secret et Sociétés secrètes*, Circé.
- G. Simmel (1984), *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, PUF.
- R. Vaneigem (1986), *Le Mouvement du Libre Esprit*, Ramsay.