

Métaphysique du social. Essai sur l'utilité de la démarche théologique dans l'investigation sociologique

Malgorzata Kobierska

Doutora em Sociologia pela Université René Descartes - Paris V, Sorbonne. Pesquisadora do CEAQ (Centre d'études du actuel e du quotidien).

Resumo

Nesta reflexão a autora faz um olhar sobre os teólogos medievais que, por meio de um pensamento puramente especulativo provam a existência de Deus. O objetivo fixado é duplo: argumentar e provar um enunciado, "A sociedade é como um Deus" e, em seguida, refletir sobre suas consequências epistemológicas.

Palavras-chave: investigação sociológica, teologia, metafísica.

Résumé

Dans cette réflexion l'auteur vas procéder à l'instar des théologiens médiévaux qui à travers une démarche purement spéculative prouvent l'existence de Dieu. L'objectif fixé à ce raisonnement est double: argumenter et prouver un énoncé: « La société est comme un Dieu » et ensuite réfléchir sur ses conséquences épistémologiques.

Mots-clés: *investigation sociologique, théologie, métaphysique.*

Le monde a besoin de contemplation en face de faits irréductibles et opiniâtres

(A.N. Whitehead)

Dans cette réflexion je vais procéder à l'instar des théologiens médiévaux qui à travers une démarche purement spéculative prouvèrent l'existence de Dieu. L'objectif que je fixe à ce raisonnement est double: argumenter et prouver un énoncé: « La société est comme un Dieu » et ensuite réfléchir sur ses conséquences épistémologiques.

La démarche que je propose ici n'a rien d'une provocation intellectuelle. L'enjeu méthodologique qui se pose aujourd'hui devant toute réflexion humaniste et sociale confrontée au rejet populaire (sic !) des dogmes épistémologiques et ontologiques de la modernité se manifestant par l'effondrement brusque ou l'effritement latent de leurs constructions sociales consiste à trouver les procédés intellectuels qui sachent rendre compte de leur complexité. Bref, dans ce temps marqué par le retour de la contradiction, il faut trouver la compréhension qui lui convient.

En se référant à la pensée bergsonienne on peut dire que la réflexion dans les sciences sociales doit trouver les procédés qui sachent s'installer dans la réalité mobile, qui sont donc « fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses » (BERGSON, 1990, p.231).

25

L'évocation de la tradition médiévale est une référence à une épistémologie basée sur la « reconnaissance ontologique de la contradiction » qui se manifeste par le « suprême intérêt pris à la mort, au non être, à une existence posthume » (MUMFORD, 1974, p.32). L'objectif de la théologie consiste à connaître et à comprendre Dieu qui selon une belle expression simmélienne est « coïncidentia oppositorum, centre où se fondent les antinomies de la vie ; » (SIMMEL, 1964, p.19).

DÉFINITION DE LA MÉTAPHYSIQUE

Le point de départ de ma démarche est la reprise de la définition aristotélicienne de la métaphysique considérant celle-ci comme une discipline qui vient après la connaissance physique (sensible/expérimentale) et qui a pour objet « Être en tant qu'être ». Selon Aristote la métaphysique est une philosophie première, elle est donc une sorte de « **méta-science** ». C'est une science fondamentale de l'être, une réflexion globalisante et suprasensible. C'est elle qui grâce à l'imagination spéculative raisonnée rassemble les bribes de savoir obtenus au travers de l'investigation sensible. J. Moreau (1985, p.14) constate : « La métaphysique d'Aristote peut être considérée comme un effort pour surmonter le dualisme de l'intelligible et du sensible ».

La métaphysique est une discipline ayant pour ambition de trouver l'essence de l'être, c'est-à-dire ce qui est constitutif pour lui, donc invariable et permanent. Autrement dit, ses énoncés ont un caractère intemporel et impersonnel.

MÉTAPHYSIQUE ET THÉOLOGIE

La religion chrétienne assimile la métaphysique. Si la métaphysique est

la science fondamentale de l'Être, donc de la création divine, la théologie est la science de l'être divin en tant que premier est suprême. La métaphysique touche le sacré car le monde profane est la preuve tangible de l'existence divine. Elle est, par conséquent, le discernement par l'esprit humain de ce monde multiple, tangible, sensible, posé aux yeux de l'homme. Le point de départ de la démonstration théologique est la Révélation, c'est-à-dire le moment d'apparition de la déité. Et ceci parce que « Dieu n'écrit pas des livres. Ils se révèle dans les événements » (POULAIN, 1989, p. 490).

« **Apparaître** » veut dire « **se montrer aux yeux de l'homme** ». Autrement dit, la Révélation est une forme suprême de l'apparence, elle est donc « phénoménale ». Si la théologie est un discours sur la déité et ses actes, la métaphysique est une recherche du plan, du schéma de la création divine. Ces disciplines sont donc complémentaires en embrassant la totalité de la problématique ontologique : celle du Créateur et celle de sa Création.

Par conséquent, elles visent à définir les conditions générales d'existence, c'est-à-dire à savoir: « **Qu'est ce qui fait que la vie commence, perdure et cesse ?** » Dans cette perspective, on peut donc dire que la théologie est une réflexion sur la contradiction elle-même, alors que la métaphysique réfléchit sur ses modulations profanes. D'où ces deux disciplines ont la même méthode de la connaissance qui est la phénoménologie.

26

SOCIOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

Définir les conditions générales de l'existence est l'objectif principal des sciences dites « naturelles » et aussi des sciences humaines y compris de sociologie. D'où en paraphrasant l'expression de R. Nisbet, je dirais que la sociologie « est une forme de réflexion métaphysique ». Plus précisément, c'est une « métaphysique compréhensive » dont le rôle consiste à comprendre les significations et les conséquences des phénomènes sociaux. Elle vise à définir les conditions générales de l'existence sociale, donc à savoir : « **Qu'est ce qui fait que la vie sociale commence, perdure et cesse ?** ». Par conséquent, la sociologie est un discours réfléchi, discipliné, organisé sur le social qui lui-même est instantané, mouvant, structuré par le jeu de la contradiction.

D'une manière générale, on peut dire que la réflexion de Maffesoli est un exemple de type « métaphysique ». Si on fait une analyse transversale de son œuvre, on se rend compte que le sujet principal de son investigation est la poursuite des diverses modulations sociales de la contradiction. Le refus du dualisme constitue le pivot central de son système de compréhension. De cela résulte un autre présupposé métaphysique, celui du mystère social exprimé dans un postulat de la « docte ignorance » (MAFFESOLI, 1985). Métaphysique est aussi Durand. Son livre, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, est un exemple pure de la démarche phénoménologique. Ses conclusions sont « métaphysiques et transcendantales ». « Métaphysique » est enfin Simmel. Dans l'un de ses textes on peut lire :

Comme toute science exacte dirigée vers la compréhension immédiate des données, la science sociale est entourée de deux domaines philosophiques. Le premier comprend les conditions, les concepts fondamentaux, les hypothèses de la recherche singulière. Dans le second, la recherche singulière est portée à des accomplissements et des synthèses, elle est mise en relation avec des questions et des concepts qui n'ont pas leur place dans l'expérience immédiate ou le savoir objectif et immédiat. (1964, p. 39).

La démarche « métaphysique » est selon Simmel indispensable dans la réflexion sociale car « l'épuisement rapide de ce qui peut se constater et démontrer objectivement conduit à compléter cet inachèvement par le moyen de la spéculation » (ibidem). L'archétype jungien, l'idéal type weberien, la forme simmelienne et le résidu de Pareto marquent cette volonté de la recherche de principes éternels et immuables si caractéristique pour chaque démarche métaphysique.

SOCIOLOGIE ET ART

Cependant, les œuvres de la sociologie « métaphysique et compréhensive » n'ont rien à voir avec cette « métaphysique instantanée » qui est la littérature et/ou l'art en général. Il existe une différence fondamentale entre « La philosophie de l'argent », de Simmel et « La montagne magique », de Mann. Le roman de Mann est beaucoup plus agréable à lire que l'œuvre majeure de Simmel. Signalée par R. Nisbet « la ressemblance frappante des sujets et des inspirations qui paraissent tant dans les travaux des sociologues que des artistes » résulte à mon avis de ce que G. Durand appelle le « bassin sémantique » et que, pour ma part, j'interprète en tant que « fond imaginaire commun » propre à une époque donnée. Ceci est selon moi la conséquence du fait que la société résulte « d'action réciproque » donc aussi de communication réciproque. Les discours scientifique et artistique « baignent » dans le contexte social global, ils expriment aussi l'ambiance de leur époque. Enfin, soyons réalistes !, ses auteurs vivent dans une société donnée, dans un contexte historique défini et participent à la vie de leur société.

Par contre, la métaphysique « instantanée » (BACHELARD, 1992, p. 103-109): poésie, prose, récit populaire peut fournir les données sociales par excellence. Le fait qu'elle décrit les « situations probables, vécues par des gens imaginaires » n'a aucune importance sur le plan épistémologique. Ainsi donc pour comprendre bien l'ambiance qui régnait en Russie lors des purges staliennes, il vaut mieux lire *Le Maître et Marguerite*, Boulgakov que n'importe quel travail « scientifique » bourré de données statistiques et historiques.

La valeur de l'œuvre littéraire en tant que donnée sociale résulte du fait que celui-ci montre la société de l'individu en « action et interaction » en dévoilant l'ambiance du temps, les sentiments. La réussite de la démarche heideggerienne est cet égard instructive. R. Jolivet remarque pertinemment :

« L'intuition est riche et pleine de charme, mais le philosophe doit la traduire en mots et phrases, en discours cohérent. » (JOLIVET, 1958, p.55).

BIPOLARITÉ DE LA COGNITION HUMAINE

La métaphysique est selon Aristote la forme de la connaissance qui vient après la connaissance physique (sensible). Autrement dit, il perçoit le processus de la connaissance comme oscillation constante entre sensible et suprasensible. C'est bien entendu, la découverte du fonctionnement du cogito humain qui confronté aux contradictions naturelles et sociales fonctionne ainsi. Plus précisément, c'est la découverte de sa structure archétypale (KOBIEŃSKA, 1994, p.61-64).

Le rôle de la connaissance métaphysique, celle qui dépasse le sensible est multiple. Elle consiste, premièrement à établir une image relativement cohérente de la réalité détectée lors de l'expérience sensible. Deuxièmement, elle la projette sur l'ensemble de l'expérience acquise par l'homme pendant sa lutte pour la vie. Troisièmement, après le traitement réflexif de ces données venant de la connaissance sensible, elle formule en fonction des profonds besoins vitaux de l'homme, les questions et les directions pour la suite de l'investigation empirique. Enfin, confrontée à l'expérience ultime et pourtant quotidienne et banale : la mort elle la dépasse par les moyens de la transcendance. Et ceci parce qu'on n'arrive jamais ni la comprendre ni l'expliquer, ni non plus à l'éliminer. Visible, cruelle, mystérieuse elle frappe à chaque instant et partout. Elle peut venir de l'univers naturel, elle peut résulter de la concurrence entre les hommes, le temps qui passe l'annonce. Elle se cache dans le corps et l'esprit. La maladie c'est la mort réveillée ... D'où la métaphysique n'aboutit jamais au repos et en jouit jamais de la sécurité ...

Dans cette perspective, on peut donc dire que le rôle principal de la démarche métaphysique consiste à déchiffrer la véritable signification des phénomènes toujours multiples, fragmentaires, hétérogènes, mouvants. Il s'agit de savoir s'ils sont pour l'homme menaçants, neutres, bénéfiques. Et ceci se passe à travers diverses opérations mentales : raisonnement logique, intuition, spéculation. D'une manière générale, le traitement métaphysique des données sensibles est une véritable « pagaille » où se mêlent toutes les formes de pensée.

Si on observe exactement les représentations – écrit Simmel – qui traversent continuellement notre conscience, leur vacillement, leurs mouvements en zigzags, le tourbillonnement d'images et d'idées sans lien réel entre elles, leurs combinaisons injustifiables, du point de vue de la logique, pour ainsi dire expérimentale – tout cela est extrêmement loin d'une norme rationnelle. (SIMMEL, Secret et sociétés secrètes, p.13)

C'est donc l'un des mécanismes fondamentaux de l'instinct d'autoconservation qui comme le système immunitaire conditionne la possibilité de vie. On peut agir d'une manière efficace et avec le moins de risque possible si on est en bonne santé psychique et physique. La santé psychique c'est

justement « l'équilibre dynamique » entre ces deux formes de la connaissance. De cela on peut déduire que chaque perturbation de ce mouvement « réciproque et oscillatoire » doit provoquer chez l'homme le dysfonctionnement, c'est-à-dire les troubles de la conscience se manifestant par la perte de la cohésion de ses actes physiques et psychiques. Ceci met en péril sa vie. La cessation de ce mouvement signifie pratiquement la mort, l'entropie, le néant. D'où chaque rupture, même momentanée, est potentiellement mortifère. Par conséquent, chaque épistémologie visant à séparer ces modes de la connaissance contient la destruction en germe, alors que l'ordre ontologique construit selon sa vision est forcément coercitif.

EPISTÉMÈ MODERNE ET SENS COMMUN.

D'une manière générale, tout ce qui est archétypale, primaire fait partie de l'instinct d'autoconservation. C'est donc, comme dit V. Pareto (1968), le résidu, c'est-à-dire la structure psychique et comportementale qui reste et résiste. Le refus constant d'exécuter tel ou tel acte, la persistance obstinée dans telle ou telle attitude (habitude) peuvent signifier que la structure archétypale est atteinte. De même pour le phénomène de la résistance sociale : les mouvements chaotiques et nerveux du corps social, la révolte ouverte, le refus tacite, l'évitement, l'ironie, voilà l'éventail des comportements sociaux à travers lesquels la société dit NON à l'imposition sociale. Ici on peut être d'accord avec Maffesoli que la création intellectuelle mise en application sociale « n'est pertinente que lorsqu'elle s'enracine dans la création populaire. » (MAFFESOLI). Autrement dit, c'est dans la vie quotidienne, dans les actes les plus banals que le bien fondé d'une conception intellectuelle peut être confirmé. Le non spontané d'un homme ordinaire est toujours un signe de décalage entre la vie et sa généralisation intellectuelle. La séparation si caractéristique pour l'épistémologie moderne ne s'enracine dans la vie courante.

M. Weber remarque : « Ce que nous appelons au sens propre la platitude de la vie quotidienne consiste précisément en ce que l'homme qui s'y trouve plongé n'est pas conscient et surtout ne veut pas prendre conscience pour des raisons psychologiques et pragmatiques, de cet enchevêtrement des valeurs foncièrement hostiles les unes aux autres. Au contraire, il refuse tout simplement de choisir entre 'Dieu' et Diable' » (WEBER, 1990, p.390). Ce refus populaire de procédé séparateur prouve tout simplement que « la contradiction est constitutive de l'être qu'elle est de ce fait indépassable » (MAFFESOLI).

Ceci est à l'origine d'une autre séparation, celle entre « le corps pensant du corps social » et le corps social lui-même. Pour l'intellectuel moderne le sens commun n'est qu'une l'expression d'une pensée immature. Il a beaucoup de mal à accepter la vie « telle qu'elle est ». La folie du professeur du chinois dans le roman d'Elias Canetti *Auto-da-fé*, est une métaphore paroxystique de la situation de l'intellectuel moderne enfermé dans le monde stérile de ses productions intellectuelles et de ce fait totalement perplexe et impuissant devant

l'intrusion de cette vie rustre, sensuelle, directe ... (CANETTI, 1991).

Sur le plan d'analyse sociologique tous les grands systèmes d'interprétation sont méfiants à l'égard de la pensée populaire, toujours non-séparatrice. Ainsi donc, un sociologue polonais, le disciple de Durkheim, Stefan Czarnowski, dans son analyse des comportements religieux du peuple polonais ne cache pas son sentiment de désarroi envers cette irrationalité. Dans l'un de ses textes on peut lire :

La sensualité de la religiosité polonaise apparaît très clairement dans la vénération rendue aux portraits des figures saintes qui, pour le peuple, représentent bien plus que des portraits. Ce sont des symboles dans le sens le plus strict, c'est-à-dire les objets qui ont partie liée avec la nature de la figure et qui résument ce personnage. Cette union de saint et de son image – conclut Czarnowski – poussée jusqu'à l'identification révèle sans doute une mentalité religieuse inapte à la différenciation entre la chose sainte et son expression, entre action rituelle et l'émotion qu'elle exprime ou qui l'accompagne, entre le symbole ou la reproduction du contenu fondamental et son signifié. (CZARNOWSKI, 1988, p.16).

Ce qui est important à souligner dans le cadre de cette analyse c'est l'expression de Czarnowski « une mentalité inapte à la différenciation ». Être inapte à la différenciation veut dire « ne pas savoir séparer ». Ceci est perçu comme un défaut du cogito humain, la pensée irrationnelle, rétrograde, archaïque. Dans cette optique, le peuple est considéré comme un enfant immature qui doit être guidé, surveillé, assisté, jamais laissé à lui-même. Dans le contexte polonais ceci s'exprime par la conviction que l'intelligentsia est « un guide spirituel de la nation ». C'est, bien entendu, la version polonaise de Bildung si caractéristique pour l'idéologie des Lumières. L'intelligentsia, ce groupe social comprenant les gens « aptes à la différenciation », trouve dans cette capacité intellectuelle la justification de sa position dominante, donc de sa prise de pouvoir. Plus précisément, elle s'identifie à la « Raison Sociale », c'est-à-dire à cette force qui organise et ordonne la vie sociale.

L'homme intellectuel – remarque Simmel – possède un certain pouvoir vis-à-vis de celui qui vit davantage dans les affects et les pulsions. En effet, même si la personnalité du second est, dans sa totalité, plus précieuse, même si ses énergies en dernière instance emportent sur celle du premier, il est plus unilatéral, plus engagé, il a davantage de préjugés, il ne possède pas le regard souverain et les possibilités d'utiliser sans entrave tous les moyens de la praxis dont dispose l'homme purement rationnel. (SIMMEL, 1987, p.556).

PEUPLE : QUI EST-IL ?

Il existe deux façons « d'approcher » le peuple dans la tradition polonaise : romantique et rationaliste. La première, proche de Lebensphilosophie veut voir dans le peuple cette force sociale qui « a su préserver les vérités les plus profondes de la vie ». C'est donc du peuple qu'on peut apprendre à vivre. La

deuxième, rationaliste, voit le peuple comme un enfant immature, sauvage.

B. Trentowski, le philosophe du XIX^{ème} siècle, le partisan de la vision rationaliste remarque : « Le peuple en tant que peuple, en tant qu'ensemble sans qualité, en tant que nation in potentia, donc en tant que nation sauvage demeure constamment infantile. Le père démon et la mère nature veillent sur lui et le mènent en laisse de nécessité en réveillant en lui un formidable instinct animal ».¹

Trentowski considère qu'on ne peut apprendre de lui « philosopher », donc séparer. La magie, la kabbale, la gnose, voilà ce qu'on peut apprendre de lui !

Dans cette situation, il est légitime de poser la question : « **Qu'est ce que le peuple ?** » Le point de départ de cette réflexion est l'analyse du mythe biblique concernant le début de l'espèce humaine après le déluge :

Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham, Japhet. C'est à partir d'eux que se fit le peuplement de toute terre. Noé, le cultivateur, commença de planter la vigne. Ayant bu du vin, il fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente. Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères en dehors. Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leur épaule. Leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père. Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce qui lui fit son fils le plus jeune. Et il dit : « Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves. Et il dit aussi : Béni soit Jahvé, le Dieu de Sem et que Canaan soit son esclave. Que Dieu met Japhet au large et Canaan soit son esclave. (LA GENESE, 1992, p.40).

Noé ne maudit pas Cham lui-même, mais son fils Canaan. Et cela probablement parce qu'il fut béni juste après le déluge.

L'analyse approfondie de récit biblique me semble tout à fait digne d'intérêt. Cham, ce fils maudit de Noé a commis un péché d'impudicité. A la différence de ses deux frères, il a permis que la sensualité le domine. Se laisser aller, donc ne pas maîtriser son corps et ses sentiments constitue un péché qui entraîne l'anathème. Cependant, cette malédiction, « indirecte » concernant le fils de « malfaiteur » permet que la tribu issue de Cham « béni par Dieu » garde sa dimension sacrée. Ses descendants sont aussi les enfants de Dieu. Mais ce manque inné de maîtrise de ses sentiments et de ses actes, bien qu'ils soient les créatures divines, les condamnent à jamais à une condition inférieure d'esclaves. Ainsi donc, l'humanité est composée de trois couches : celle issue de Sem, la plus privilégiée, par ses actes et ses vertus la plus proche de l'idéal divin, celle issue de Japhet « mise au large par Dieu » et celle issue de Cham, maudite, à peine acceptée ...

Paradoxalement, la tribu maudite est la plus nombreuse. La fécondité est donc liée à la sensualité soumise au règne de passion... Celle-ci – on le sait ! – non maîtrisée peut facilement entraîner le chaos, donc le néant qui est l'enfer. L'extrémité de ce danger explique la prudence avec laquelle la passion

doit être gérée. D'où vient la malédiction de Noé. Ce père soucieux, vigilant, conscient du danger fut obligé de mettre son fils sous contrôle. La passion, bien qu'elle soit le facteur de la vie, peut engendrer la mort ... Le peuple en tant que bassin où « s'accumule » la passion humaine est aussi ambigu et redoutable. D'une part, grâce à sa fécondité, il est porteur de la vie. D'autre part, par ses jeux peu prudents avec la passion, il peut engendrer une catastrophe. D'ailleurs, mis en colère, il est comme un ouragan ... D'où vient cette nécessité de le surveiller, façonner, bref mettre en forme ...

Ce récit biblique trouva son application sociale. Il faisait partie de la doctrine politique et sociale de la République Nobiliaire Polonaise² selon laquelle le paysan polonais fut le descendant de Cham. Quant à la noblesse, elle fut la descendante d'un peuple Sarmate qui naguère « a réduit en esclavage la population indigène ». Cette différenciation d'origine : « **Bien qu'on habite le même territoire on n'est pas de la même tribu** » et résultant d'elle l'abandon de la solidarité tribale car « **on n'est pas du même sang** » a permis d'introduire une idée de la distinction sociale. Ainsi, la noblesse libérée de cette obligation de la solidarité tribale pouvait-elle pratiquer le paternalisme à l'égard des « culterreux ». Seule la noblesse constitue la nation polonaise.

32

Que cette distinction marque profondément la conscience polonaise il suffit de jeter un coup d'œil dans le dictionnaire. Le mot « cham » est toujours présent dans le langage courant polonais. Aujourd'hui il n'a pas cette connotation sociale liée aux paysans – bien que celle-ci ne soit pas oublié ! – mais il est utilisé pour décrire quelqu'un qui soit « grossier », « rustre », « inculte » ...

SENSIBILITÉ MÉTAPHYSIQUE

Le pensée métaphysique est une pensée contemplative, donc basée sur l'observation attentive. « Contemplari » connote en latin d'abord « **considérer attentivement** » et ensuite « **s'absorber dans l'observation de ...** » C'est une forme de pensée consciente de la contradiction, donc rejetant l'idée que l'homme est capable de changer radicalement le monde et sa propre condition. Tout en reconnaissant que la « raison apporte des précisions », elle considère cependant « qu'on raisonne si on reconnaît les limites du processus rationnel ». C'est une attitude intellectuelle qui ne sacralise pas la pensée directe. Elle se contente de comprendre l'ordre des choses, de l'accompagner. Par conséquent, la pensée métaphysique procède par la « contemplation des faits bruts considérés comme irréductibles et opiniâtres » (WHITEHEAD, 1930, p.21).

C'est grâce à la capacité de son cogito que l'homme effectue un effort d'autoréflexion. Il s'agit ici d'une pensée organique, pensée du « dedans » qui se résume ainsi : « **Je suis dedans. Cela me concerne aussi** ». C'est enfin une sensibilité marquée par la conscience aiguë de la finitude. Perplexe devant la mort et solidaire avec les hommes elle les aide à vivre, à comprendre leur condition sans les pousser vers le nihilisme. D'où a la raison J.P. Sartre considérant que la métaphysique « n'est pas une discussion stérile sur les notions abstraites qui échappent à l'expérience.

C'est un effort vivant pour embrasser du dedans la condition humaine en totalité » (SARTRE, 1948, p.251).

ETRE SOCIAL

Cette capacité d'autoréflexion constitue le tragique et la grandeur de l'homme. Le tragique parce qu'il sait qu'il va mourir, la grandeur car doté de l'esprit métaphysique il la dépasse par le moyen de la transcendance. De cette conscience de finitude naît décrit par R. Otto (1929, p.30-39) le sentiment de l'effroi mystique (*tremendum*) avec lui l'idée de Dieu(x) et la religion entendue comme les pratiques communautaires envers le sacré. De tout cela émerge la SOCIÉTÉ, donc l'organisation sociale qui dépasse le stade de grégarisme.

Plus précisément, il s'agit de groupement dont les membres conscients de la communauté de destin collaborent et vivent ensemble. Dans cette perspective, il est légitime de dire qu'il s'agit d'émergence de l'ETRE SOCIAL, donc d'une unité à la fois corporelle et spirituelle. D'une manière générale, l'Être Social naît au moment où l'homme « pose le problème ontologique, c'est-à-dire s'interroge sur la totalité de l'être et sur soi-même en tant que totalité » (MARCEL, 1967, p.56). Ce qui est important à souligner dans le cadre de cette analyse c'est la **simultanéité** entre l'émergence de l'Être Social et la religion. La Révélation, donc le moment où Dieu apparaît à l'homme et est aperçu par lui, est également l'avènement de l'Être Social.³

33

L'entendement de l'organisation sociale en tant que « corps social » est par conséquent partial et réductionniste. Il prend en considération seulement la dimension sensuelle, instinctive, organique, érotique de l'Être Social. Il s'agit donc d'une phase grégaire de l'être ensemble, dont la force agrégative est basée sur la pulsion érotique /le désir. C'est une expression primaire de l'instinct d'autoconservation. Le désir, certes, assure la continuité de l'espèce mais pas forcément la perdurance du groupe. La spécificité du lien social basé uniquement sur la pulsion érotique consiste dans le fait que celui-ci est passager, vagabond. L'ordre dionysiaque est extatique mais ne résiste pas au temps et à long terme conduit au relâchement des liens sociaux. D'où vient si caractéristique pour chaque culture la restriction (codification-ritualisation) du désir. Celui-ci est toujours suspect, contrôlé, méprisé, effrayant et attrayant ...

L'Être Social naît avec Dieu. Celui-ci « aime ses créatures et leur ordonne de s'aimer entre elles ». L'amour entendu d'abord comme amour de Dieu pour l'homme (Agapè)⁴, ensuite l'amour de l'homme pour Dieu et enfin amour pour le prochain est considéré par la théologie chrétienne comme « loi fondamentale de la réalité » (PESCH, Dictionnaire de théologie). Il est, par conséquent, estimé en tant que véritable facteur d'agrégation sociale. G. Simmel remarque à cet égard : « En effet, l'amour est le sentiment qui, en dehors des sentiments religieux, se lie plus étroitement et plus inconditionnellement à son objet. L'acuité avec laquelle il jaillit du sujet répond l'acuité laquelle il se porte

sur l'objet. » (SIMMEL, 1988, p. 124). Si le sentiment religieux résulte de la conscience de la mort devant laquelle l'homme reste « misérable et insignifiant », l'amour c'est l'affirmation de l'être en tant qu'étant. C'est un sentiment qui « transcende la vie pure et simple » (Ibidem). C'est donc une conscience aiguë de soi, de l'autre, de Dieu comme ultime mystère ontologique.

L'essence du sentiment amoureux consiste à « vouloir être quoi qu'il en soit », donc accepter les aléas, les difficultés, la souffrance. Simmel remarque pertinemment que le « sentiment ne cède pas facilement à toute espèce de contrainte. » (SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p.556). Tomas, le héros du roman de Kundera, est à la fois un libertin qui entretient de multiples « amitiés érotiques » et un amoureux romantique fidèle psychiquement à une seule femme. Cependant, c'est seulement sa relation amoureuse qui résiste aux épreuves du temps. Il reste avec la femme qu'il aime parce qu'il « le faut », parce que c'est une décision « gravement pesée ». Selon lui l'essence du sentiment amoureux consiste à éprouver le sentiment de compassion (co-sentiment).

Avoir la compassion – écrit Kundera – c'est pouvoir vivre avec l'autre son malheur, mais aussi sentir avec lui n'importe quel autre sentiment : la joie, l'angoisse, le bonheur, la douleur. Cette compassion là désigne donc la plus haute capacité d'imagination affective, l'art de la télépathie des émotions. Dans la hiérarchie des sentiments, c'est le sentiment suprême. (KUNDERA, 1984, p. 30-31).

En d'autres termes, le véritable « ciment » du social est le sentiment partagé ... « Faire l'amour sans amour » est considérée comme un péché et un acte « vain » parce qu'il ne crée pas un lien durable. De même pour le mariage de raison estimé comme liaison « manquée, morte ». Etre dominé uniquement par la pulsion érotique fut toujours considéré comme un mobile bas. La relation « désir-amour » est l'une des articulations de ce couple « bipolaire et impossible » qui structure la vie sociale. C'est un avatar de la relation : continuité-discontinuité.

Tous les sentiments « nobles »: amour, fidélité, loyauté, honneur, servent à assurer la perdurance du lien social. Sur le plan de la réflexion sociologique ceci s'exprime, par exemple, par l'amour de la Patrie. C'est pour elle qu'on est prêt à se battre. La mort sacrificielle pour la communauté est un cas suprême de ce sentiment. Le Panthéon des héros nationaux (communautaires) est justement composé des gens qui « ont été prêts à mourir pour nous ». Maffesoli remarque à cet égard : « Le partage du sentiment est le vrai ciment sociétal. Il peut conduire au soulèvement politique, à la révolte ponctuelle, à la lutte pour le pain, à la grève par solidarité, il peut également s'exprimer dans la fête ou dans la banalité courante. Dans tous les cas il constitue un éthos qui fait que, contre vents et marées, au travers des carnages et des génocides, le peuple se maintient en tant que tel, et survit aux péripéties politiques » (MAFFESOLI, 1989, p. 274).

CHARISME DU POUVOIR

Le pouvoir ne peut jamais être purement rationnel. C'est un mélange du charisme et du ministère. Il résulte donc de jeux subtil entre spirituel, rationnel, sensible. Selon M. Weber « Le charisme est la qualité exceptionnelle d'une personne à qui l'on attribue des aptitudes et forces surnaturelles ou au moins hors du commun, ou bien que l'on considère comme envoyée par Dieu ou encore comme exemple et guide » (1971, p.249).

La théologie chrétienne parle de charisme en tant que «don spirituel» extraordinaire octroyé transitoirement par l'Esprit Saint à des groupes ou à des individus en vue du bien général de l'Eglise (de la communauté). Dans l'histoire du christianisme le charisme a été accordé par Dieu au moment de la création de la communauté chrétienne (communauté de Corinthe), donc dans la situation où celle-ci n'était pas encore «enracinée, stable, faite».

Autrement dit, le charisme apparaît au moment de la constitution du groupe. C'est donc «à la période de gestation, quand le groupe se parfait, s'éprouve, s'expérimente avant de prendre son envol pour plus large expansion».(MAFFESOLI, *Le temps des tribus*, p. 37). V.W. Turner appelle cette étape de la structuration sociale « *communitas spontanée* ». « La *communitas* spontanée a quelque chose de magique – écrit-il. Subjectivement, il y a en elle le sentiment d'une puissance sans fin. Elle ne peut jamais s'exprimer de façon adéquate dans une forme structurale, mais elle peut surgir de manière imprévisible, à n'importe quel moment, entre des êtres humains qui sont institutionnellement comptés ou définis comme membres de n'importe quel groupement social ou d'aucun » (TURNER, *op.cit.*, p. 134).

Le ministère (de latin : *ministerium*-métier)⁵ apparaît dans la situation où le groupe n'est plus menacé (pas autant !) dans son existence. Le pouvoir totalement rationnel (la bureaucratie au sens weberien) n'est pas possible car, comme souligne Simmel (1981), l'existence du groupe est toujours fragile. Elle résulte, selon Turner, du jeu contradictoire entre structure et contre-structure.

Le cycle de développement social et individuel sont ponctués par des instants plus ou moins prolongés de liminarité rituellement contrôlée et stimulée. L'activité structurale devient rapidement aride et mécanique si ceux qui y sont impliqués ne sont périodiquement immergés dans les abysses régénératrices de la *communitas*. (TURNER, *op. cit.*, p. 134-136)

Le chef est celui qui grâce à ses « dons » exceptionnels gère la passion sociale, mobilise le groupe et s'expose pour lui aux dangers. Pour assurer la cohésion du groupe il combine la raison, l'imagination, la sensualité, le sentiment, l'intuition.

L'Etre Social est enfin une unité qui possède sa propre mémoire. Celle-ci contient toute expérience communautaire. A l'instar de la mémoire indivi-

duelle, la mémoire collective oscille entre « conscient collectif et inconscient collectif ». Plus précisément, il s'agit d'une partie d'expérience « mis au jour » et d'une autre « cachée, passée sous silence. » Curieusement, tout ce qui est « mis au jour » renforce la cohésion du groupe, alors que la partie « cachée » la menace. Il y a aussi les traumatismes et complexes (hontes) collectifs. Il y a enfin les sympathies et les aversions que les collectivités éprouvent l'une à l'égard de l'autre. Et ceci même si on prône la neutralité axiologique.

La société commence à partir de la famille. Le chef de la famille est le prototype du chef social. La malédiction du Noé vient justement du fait que Cham transgresse l'exigence de l'amour et de l'estime pour le chef (père). Il manifeste ainsi son incapacité de la transcendance spirituelle et par cela à participer à la création de l'Être Social. Seule vertu est sa fécondité grâce à laquelle l'Être Social « prend du corps ». Ainsi donc, dans l'Ancienne Rome, le prolétaire (de proles : lignée, donc celui qui « prolonge ») est le citoyen de la sixième et dernière classe. Il est comme tel exempt d'impôts et n'est considéré comme utile que par les enfants qu'il engendre, qui tombant en esclavage ou enrôlé dans l'armée devient directement producteur ou serviteur de la société.⁶

La société « barbare » est considérée comme organisation sociale sans « âme », dont les membres se conduisent comme des « animaux » en se livrant aux actes « violents et sauvages » sans aucune restriction. L'image habituelle de la « décadence sociale » est celle du désir libéré, de perversités « orgiaques » auxquelles se livre l'élite sociale, donc ce groupe qui élabore la dimension transcendente de l'Être Social. Ainsi donc en Russie avant la Révolution d'Octobre et la chute de l'Empire règne une ambiance de fin du monde et de libertinage. La maison impériale est bouleversée par l'affaire de Raspoutine, l'état major se livre à des orgies se terminant à la roulette russe et l'intelligentsia se sent totalement impuissante. Selon Lénine une ambiance pareille est un exemple d'une pure « situation révolutionnaire » se caractérisant par l'impuissance de la classe dirigeante et l'impatience du peuple que ne « veut plus vivre comme jadis ».

Dans cette perspective, la méfiance des intellectuels modernes par rapport au populaire, sensuel, érotique n'est qu'une des modulations de cette peur archétypale exprimée dans la Genèse. On retrouve aujourd'hui son pendant dans le spectre du populisme (folie populaire) qui selon certains « hante » le monde post-moderne. En effet, il s'agit ici d'un problème extrêmement complexe que mérite une réflexion approfondie. C'est à mon avis le problème central de la sociologie.

POUVOIR-PUISSANCE

Le point de départ pour cette réflexion est la référence littéraire. Walter, l'un des personnages du roman d'Aldous Huxley « Contrepoint », se considère comme quelqu'un qui veut « aimer personnellement les opprimés et personnellement haïr les riches oppresseurs. » Un soir, dans le métro, il lit l'article sur la nationalisation des mines.

« L'article éveilla en lui un enthousiasme vivifiant pour ce qu'il attaquait, une haine délicate pour les capitalistes et réactionnaires. A la station Candem Town un petit vieux ratatiné avec un mouchoir rouge en guise de foulard autour du cou s'assit à côté de lui. La puanteur de la pipe du vieux était tellement suffocante que Walter regarda vers le bout de la voiture pour tâcher de découvrir une autre place libre. Il s'en trouvait une, mais à la réflexion il décida de ne pas bouger. Fuir l'odeur pestilentielle – ce serait agir de façon trop visiblement offensante. Le petit vieux se pencha en avant et cracha, soigneusement et verticalement entre ses pieds. Du talon il écrasa son crachat sur le parquet. Walter détourna son regard. Il alluma une cigarette pour se désinfecter. Il avait été élevé dans l'habitude des bains et des fenêtres ouvertes. La première fois, tout enfant, qu'on l'avait mené à l'église, le renfermé, l'odeur d'humanité l'avait écoeuré ; on avait dû le faire sortir en hâte. Sa mère ne l'avait plus jamais conduit à l'église. (HUXLEY, 1930)

La situation décrite par Huxley est intéressante pour deux raisons : elle met en relief le rôle de la connaissance sensuelle du social et les ambiguïtés sous-jacentes qui existent entre l'élite et le peuple.

37

La première phase du processus cognitif est une connaissance sensible (physique, expérimentale). C'est seulement après que vient la connaissance suprasensible (« métaphysique »). C'est une constante aussi valable pour la connaissance du social. On le connaît d'abord avec nos sens. Dans tous les récits de voyage, donc dans des « comptes-rendus » des contacts avec des sociétés vivant ailleurs et autrement » on fait d'abord la référence de type sensuel.

L'Être social possède deux dimensions : corporelle et spirituelle. La connaissance sensuelle du social est justement la saisie de sa corporalité. Davantage ou même la domination du corps est située du côté populaire. Il suffit de mettre le pied dans n'importe quel quartier populaire de cette planète pour ce rendre compte de cela. On a l'impression de se trouver à l'intérieur d'un corps, d'un véritable « phylum ». Par contre, dans les quartiers « chics » tels que le 16^{ème} arrondissement de Paris ou le quartier résidentiel de Varsovie ou de Manhattan – cette « corporalité » est difficile à saisir. On a l'impression que le corps (la réalité organique de notre existence) est caché, refoulé, nié. On se retrouve dans un univers stérile, bien aéré. On retrouve aussi la même ambiance, cette non-existence du corps, dans les monastères, donc dans ces lieux de la méditation contemplative. Par ailleurs, il existe dans chaque culture des gens qui se privent du plaisir sensuel et mènent une vie érémitique.

L'Être Social résulte de jeux subtils et contradictoires entre corporel et spirituel. On retrouve ici la dialectique maffesolienne : puissance-pouvoir (MAFFESOLI, 1976, p. 19-69) . La puissance est donc le peuple, ce fameux « phylum », alors que le pouvoir est de côté de la structure, c'est donc l'élite. Selon les idées « élitistes » de G. Mosca et de V. Pareto l'élite sociale est ce

groupe qui organise l'ensemble de la vie sociale, lui donne sa forme, modèle et dirige. Selon eux « toute collectivité, tout groupe relativement autonome tend à prendre une forme pyramidale. La strate du sommet, particulièrement riche en représentations symboliques et capacités organisatrices, forme l'élite. Dans une société globale les élites tendent à se rapprocher pour former un groupe de statu unique : l'élite. Il s'ensuit qu'une élite marche toujours à sa propre destruction » (VALADE, 1990, p.286).

D'où vient cette considération de Maffesoli inspirée de la réflexion de Pareto : « La puissance pourrait s'inscrire dans les « résidus », alors que le pouvoir prendrait place dans les « dérivations ». Leur entrecroisement constitue la trame sociale » (MAFFESOLI, op.cit., p.23).

En d'autres termes, la relation entre l'élite sociale et le peuple est une modulation ontologique (sociale) de cette unité : discontinuité-continuité soumise à la dialectique simmélienne décrite dans son essai concernant la « tragédie » de la culture. Selon lui la perdurance de la vie sociale est assurée par la discontinuité de ses formes spirituelles et organisationnelles (SIMMEL, 1988, p. 177-178). La connotation métaphysique de la forme est l'âme. C'est elle qui anime, qui fait que la vie (être) soit possible. Par conséquent, perdre la forme veut dire tomber dans le néant. Le néant est informe. D'où vient cette peur archétypale du populaire, érotique, corporel.

D. Le Breton considère que le corps est « **coincidentia oppositorum** » de la socialité. Il est présent-absent. « Le support matériel, l'opérateur de toutes les pratiques sociales et tous les échanges, il existe dans notre conscience que dans les seuls moments où ils cesse de remplir ses fonctions habituelles, lorsque se rompt le silence des organes » (LE BRETON, 1984, 275). Dans la vie quotidienne nous sommes guidés par tout un réseau de ritualité qui gomme l'évidence du corps. Le Breton le qualifie en tant que « rituel d'évitement ».

Le peuple est « coincidentia oppositorum » de toute la vie sociale. D'où vient cette difficulté « relationnelle » entre lui et l'élite. La puissance sociale, comme constate Maffesoli, a d'une part, « tendances à repousser les formes sociales usées, inadéquates » (MAFFESOLI, *La violence totalitaire*, p. 45) et d'autre part, « elle cherche la conformité » (Ibidem, p.28) L'infermité est pour elle insoutenable. S'il est vrai que le peuple « sait » que « dans le long terme, le Prince, quel que soit sa forme, est toujours tributaire de son verdict » (MAFFESOLI, *La puissance ...*, p. 277), il « sait » aussi qu'il ne subsistera pas sans forme (dimension spirituelle/symbolique).

Pour toutes ces raisons, on peut donc dire que la relation entre élite sociale-peuple (pouvoir-puissance) est une modulation ontologique ultime cette bipolarité dont résulte l'Être Social. C'est justement pour cela qu'elle le problème central de la réflexion sociologique. Autrement dit, l'Être Social est le résultat « d'épousailles » du spirituel et corporel. C'est une relation fortement conflic-

tuelle car soumise au rythme de l'attraction-répulsion ». D'où vient ce sentiment de Walter dans lequel, avec un peu de honte, on se retrouve tous ...

LES NOCES

Au début du XXème siècle, Stanislaw Wyspianski, un dramaturge polonais, a écrit une pièce : « La noce » (WISPIANSKI). Il s'agit de tentatives d'épousailles des intellectuels et du peuple polonais, de la Pologne imaginaire des poètes et la Pologne bien réelle du peuple des campagnes. Wyspianski, peintre, écrivain avait épousé une paysanne. Il pensait que « l'art décadent » avait besoin de se ressourcer au contact du peuple des campagnes.

Dans sa pièce il présente le festin de noce d'un journaliste cracovien qui se marie avec une paysanne. C'est un panorama de la société polonaise de l'époque, mais surtout un diagnostic lucide de cette relation tensionnelle entre spirituel et corporel. La festivité se déroule dans un contexte historique particulier. Cela fait déjà un siècle que la Pologne n'est pas libre. Obtiendra-t-elle un jour son indépendance ? Il manque de foi ...

Le festin démarre dans une atmosphère extatique. Le journaliste épouse la fille du peuple car la campagne « le fait renaître, l'enivre, le ravit » (CHLEBOWSKI, 1933, p.477).

39

*J'ai vécu jusqu'ici
A l'étroit la moisissure des murs gris
Et soudain ici tout est jeune
Et je vois le peuple beau, pittoresque
Si robuste et si sain (Ibidem).*

Le paysan dans ses yeux « **a quelque chose de la puissance** ». Ce qu'il fait, il le fait religieusement, avec sagesse. Et quand il prie à l'église, quelle ferveur ! C'est une puissance, que le paysan ! (Ibidem). L'intellectuel lui-même se voit « faible, irrésolu, se dorlotant dans ses rêves, imaginatif et sceptique, inclinant le front devant l'énergie, la gravité morale de l'esprit religieux de paysan. » (ibidem).

Cette fusion entre le peuple et l'élite n'est cependant qu'apparente. Après minuit on assiste aux visites des différents fantômes qui 'hantent » la mémoire collective. Il arrive donc le spectre d'un aristocrate qui « avait trahi la Patrie ». Il arrive le spectre d'un certain paysan qui fut le principal fauteur du massacre de la noblesse. Il arrive enfin Wernyhora, un poète lyrique doué de faculté de voyant.⁷ Il arrive sur un cheval blanc avec une lyre à la main. Il commande au maître de cérémonie d'expédier sans délai des torches aux quatre vents et de convoquer le peuple à l'aube devant l'église. Les hommes réunis, agenouillés entendront un galop sur la grande route de Cracovie. A cette galopade viendra se joindre sur le front de la troupe Wernyhora avec l'archange. En même temps que l'ordre, le Maître reçoit le cor d'or ; à sa voix guerrière « **l'Esprit s'éveillera et obéira au destin.** » (CHLEBOWSKI, 1933, p. 471).

Cet appel de Wernyhora consiste à réunir le spirituel et le corporel, et ainsi à faire vivre l'Être Social nommé La Pologne. Les paysans mis au courant de la convocation se hâtent vers le Maître pour obtenir de lui un éclaircissement, mais ils le trouvent plongé dans le sommeil. Le Maître et tous les intellectuels manquent de foi dans l'annonce faite par Wernyhora. Ils s'endorment et ne sont pas présents à l'aube pour réunir le peuple.

La situation décrite par Wyspianski a une connotation universelle. En effet, il s'agit de jeu tensionnel entre le pouvoir et la puissance, entre le spirituel et le corporel, entre ce qui est continu et discontinu, entre le peuple toujours en quête de la forme l'élite spirituelle pas toujours capable de la fournir.

La tragédie du social consiste dans cela qu'arrive le moment où l'Être Social perd la capacité de transcendance. L'organisation sociale qui perd cette dimension spirituelle est prête à disparaître, s'effondrer ... La conquête n'est efficace que lorsqu'elle conquiert l'âme. D'où vient l'acharnement dans les batailles pour les symboles et l'insaisissable.

L'histoire humaine est une nécropole de formes sociales mortes ... Et le peuple ? Il subsiste, résiste et perdure ...

40

DIVIN SOCIAL

L'avènement de l'époque moderne, donc d'un nouveau cycle dans le fonctionnement des sociétés judéo-chrétiennes est marqué par deux événements emblématiques : la découverte du Nouveau Monde et la Révolution Copernicienne. En effet, c'est le début d'un vaste et profond processus de transformation sociale s'opérant sur l'échelle planétaire. Maffesoli compare un changement aussi fondamentale dans le fonctionnement des organismes sociaux à la « transfiguration christique », donc au « changement miraculeux dans l'apparence du Christ transfiguré ».

Ce caractère miraculeux de la transformation sociale peut s'expliquer par le fait que celle-ci tout en étant le produit « d'actions réciproques » s'échappe à la volonté et même à la conscience individuelle. Elle s'opère « en dehors de l'individu ». Lui est « porté par les événements ». C'est un processus profond, complexe, multidimensionnel qui s'opère simultanément sur tous les domaines de la vie : mode de production, épistémè, imaginaire social, sensibilité collective, lien social. De plus, ce changement s'opère par suite d'interaction constante de ces facteurs. Son caractère complexe a pour conséquence qu'il est possible à saisir au travers de ses multiples apparences. Celles-ci dissoutes dans la banalité quotidienne font partie des gestes et des actes que l'homme exécute machinalement en changeant aussi machinalement son comportement. C'est d'ailleurs cela qu'il faut chercher « au creux des apparences » (MAFFESOLI, 1990).

Par conséquent, c'est seulement « post festum » que l'homme prend conscience de ce changement. Sa saisie immédiate a lieu si celle-ci se déroule d'une façon paroxystique, donc souvent sanguinaire et violente en provoquant ainsi le

bouleversant ou même la destruction de la vie quotidienne. D'où vient l'utilité de l'analyse sociologique de cas « paroxystiques » ? Ceux-ci avec leurs exagérations et excès permettent de saisir plus facilement la dynamique du processus.

Cependant, aussi bien dans le cas de transformation anodine, éparpillée dans le quotidien que dans sa version paroxystique, concentrée – l'homme reste toujours perplexe. La dynamique et les finalités de changement restent pour lui insondables comme les Jugements de la Providence. Et ceci, bien qu'il fasse sa partie en le cocréant à travers les multiples « actions réciproques » auxquelles il participe consciemment poussé par l'intérêt, le sentiment, le nécessité biologique ou la contrainte sociale.

Voilà l'ultime mystère social, voilà sa figure divine !

EVIDENCE SOCIOLOGIQUE

Si on est obligée de faire une analyse de cette complexité constamment interactive et mouvante qui est l'Être Sociale chaque approche mono-causale est vaine. Dans l'effort de sa compréhension la démarche « holiste », interdisciplinaire s'impose. D'où vient l'efficacité de la démarche « métaphysique » et théologique.

41

La démarche phénoménologique, donc l'analyse des choses qui se donnent à voir, est selon moi la méthodologie du point de départ. Sur le plan d'analyse sociologique, je considère qu'on a tout intérêt à être attentif à tous ces phénomènes qui sont omniprésents, quotidiens, répétitifs, statistiquement significatifs, donc soumis à la loi des grands nombres. J'appelle cela une Evidence Sociologique.

Il me semble que l'analyse des phénomènes sociaux doit être faite à partir de ces évidences sociologiques. Il ne s'agit pas de formuler ici une « postulat méthodologique », mais surtout de considération de bon sens. Cette démarche vise à trouver un fil qui permettra de dénouer le nœud ...

Referências bibliográficas

BACHELARD, G. *Instant poétique et instant métaphysique*. In : *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1992. p. 103-109.

BERGSON, H. *Introduction à la métaphysique*. In : *La pensée et le mouvement*. Paris: PUF, 1990.

CANETTI, E. *Auto-da-fé*. Paris: Gallimard, 1991.

CHLEBOWSKI, B. *Le théâtre de Wyspianski, expression de la tragédie de l'âme nationale*. In : *La littérature polonaise au XXème siècle*. Paris : Librairie Ancienne Honoré Champion, 1933.

CZARNOWSKI, S. *La culture religieuse des paysans polonais*. In : *Archives des sciences sociale des Religions*, Paris, 1988, n° 65/1, p. 16-17. (traduction : P. Michel).

- HUXLEY, A.. *Contrepoint*. Paris : Payot, 1930.
- JOLIVET, R. *L'homme métaphysique*. Paris : Editions Librairie Arthème, 1958.
- JUNG, C.G. *Psychologie et alchimie*. Internet, site de C.G. Jung, http://www.cgjung.net/oeuvre/la_vie_symbolique.htm .
- KOBIERSKA, M. *Epistémè moderne*, in: *Actes du colloque du CRI - Centre de Recherche sur l'Imaginaire*, Montpellier, décembre 1994 : p. 61-66.
- KOBIERSKA, M. *Fiction du politique*, Sociétés, Paris, Dunod, 1995, n. 49, pp.261-266.
- KOBIERSKA, M. *Rituel stalinien en Pologne. Essai de compréhension sociologique, chapitre IV, l'Homme et son imaginaire, Deuxième partie : La Pologne des Sarmates ou la société de la terre*, p. 146-163, Paris V, 1995.
- KUNDERA, M. *L'insoutenable légèreté de l'être*. Paris : Gallimard, 1984.
- LA GENESE, De Déluge à Abraham. in : *la Bible de Jérusalem*. Paris : Editions du CERF, 1992.
- LE BRETON, D. *L'effacement ritualisé du corps* . Cahiers Internationaux de Sociologie, juillet-décembre 1984, pp. 275-276.
- MAFFESOLI, M. *La connaissance ordinaire*. Précis de sociologie compréhensive. Paris: Éditions Libraires des Méridiens, 1985.
- MAFFESOLI, M. *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris : Plon, 1990.
- MAFFESOLI, M. *La puissance sociale et le polythéisme*. In : *Introduction à la philosophie de la religion*. Paris : Editions CERF, 1989. p. 274-275.
- MAFFESOLI, M. *Le temps des tribus*. L'ê déclin de l'individualisme dans les socialités de masse, Paris, Éditions Méridiens Klincksieck, 1988.
- MAFFESOLI, M. *Pouvoir-puissance*. In : *Violence totalitaire*. Paris : PUF, 1976, p. 19-69.
- MAKOWSKI, Stanislaw. *La figure de Wernyhora dans la tradition politique et littéraire polonaise*. In : *Les confins de l'Ancienne Pologne, Ukraine, Lituanie, Biélorussie*. Lille : Presse Universitaire de Lille, 1988. p. 131-144.
- MARCEL, G . *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris-Louvain : Editions Nauwelaerts, 1967.
- MOREAU, J. *L'être et l'essence chez Aristote*. In : *Métaphysique et théologie, Etudes aristotéliennes*. Paris : Librairie philosophique de J. Vrin, 1985.
- MUMFORD, L. *Le mythe de la machine*. Paris : Editions Fayard, 1974.
- NEUER, P. *Charisme et ministère dans le Nouveau Testament*. In : *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris. Éditions Librairie Letouzey et Ane, 1946, p. 62-63.

- OTTO, R. *Sacré*. Paris : Payot, 1929.
- PARETO, V. *Le traité général de la sociologie*. Genève : Droz, 1968.
- PESCH, V.H. *Amour*. In : Dictionnaire de théologie catholique, p. 7.
- POULAIN, J. *Théologie*. In : *Encyclopedia Universalis*. Paris, 1989, tome 22, s. 490.
- PROLETARIAT et prolétarisation. In : *Encyclopaedia Universalis*. Paris: 1980, tome 19, p. 50.
- SARTRE, J.P. *Situations II*. Paris Gallimard: 1948.
- SIMMEL, (G.), *Fragment sur l'amour* (posthume). In *Philosophie de l'amour*. Paris-Marseille : Editions Rivages, 1988.
- SIMMEL, G. *Le concept et la tragédie de la culture*. In : *La tragédie de la culture et autres essais*. Paris : Editions Rivage, 1988.
- SIMMEL, G. Comment les formes sociales se maintiennent. In : *Epistemologie et sociologie*. Paris : PUF, 1981.
- SIMMEL, G. *Philosophie de l'argent*. Paris : PUF, 1987.
- SIMMEL, G. *Problèmes de la sociologie des religions*, in *Archives de sociologie des religions*. Paris, 1964, n°1.
- SIMMEL, G. *Secret et sociétés secrètes*. Paris, Éditions Circé, 1991
- TISCHNER, J. *Nuta o slobodzie. Wieś polska między wspomnieniem i nadzieja*, in Tygodnik Powszechny, N°91/94. (*La chanson sur la liberté. Campagne polonaise entre le souvenir et l'liberté*.) Traduction du polonais: KOBIERSKA, M. (Cf: *Filozofia i mysl społeczna w latach 1836-1864*), PWN, Warszawa, 1964 . (*Philosophie et pensée sociale pendant la période 1831-1864*).
- VALADE, B. *Pareto et la naissance d'une autre sociologie*. Paris : PUF, 1990.
- WEBER, M. *Economie et société*. Paris : Plon, 1971 .
- WEBER, M. *Le sens de la neutralité axiologique*. In : *Essai de la théorie de la science*. Paris : Plon, 1990.
- WHITEHEAD, A.N. *Le science et le monde moderne*. Paris : Payot, 1930.
- WYSPIANSKI, S. *La noce*. Paris : Christian Bourgeois. (trad. D. Feldman et J. Jouet).

Notas

¹ Citation reprise de l'article de Tischner (J.), *Nuta o slobodzie. Wieś polska między wspomnieniem i nadzieja*, in Tygodnik Powszechny, N°91/94. (*La chanson sur la liberté. Campagne polonaise entre le souvenir et l'liberté*) Traduction du polonais: M. Kobierska (Cf: *Filozofia i mysl społecz-*

zna w latach 1831-1864, PWN, Warszawa, 1964. (*Philosophie et pensée sociale pendant la période 1831-1864*).

² Système politique et économique qui existait en Pologne de la fin de XVIème siècle jusqu'à la fin de XVIIIème. L'analyse de la dimension mythique et symbolique de cette formation on peut trouver dans mon étude : Kobiarska (M.), *Fiction du politique*, Sociétés, Paris, Dunod, 1995, Nr 49, pp.261-266. Cf. également ma thèse de doctorat : Kobiarska (M.), *Rituel stalinien en Pologne. Essai de compréhension sociologique, chapitre IV, l'Homme et son imaginaire, Deuxième partie : La Pologne des Sarmates ou la société de la terre*, p. 146-163, Paris V 1995.

³ C.G. Jung considère même que « l'âme possède naturellement une fonction religieuse (...) et que la tâche principale de toute éducation de l'adulte est de faire passer l'archétype de l'image divine, ou ses émanations et ses effets, dans la conscience » Source : Jung (C.G.), *Psychologie et alchimie*, internet, site de C.G. Jung, http://www.cgjung.net/oeuvre/la_vie_symbolique.htm

44

⁴ « Agapè » signifiait pour les Grecs l'amour divin (spirituel et inconditionnel.), Eros (l'amour physique), *Storgê* (l'amour familial) et *Philia* (l'amour absolu). Les philosophes grecs du temps de Platon l'utilisaient dans un sens supposé universel, c'est-à-dire opposé à un amour personnel; cela peut signifier l'amour de la vérité, ou de l'humanité. Le terme était utilisé par les premiers chrétiens pour décrire l'amour spécial de leur Dieu, et l'amour de ce Dieu envers les hommes. Source : Wikipedia,, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Agap%C3%A8>

⁵ Cf : Neuer (P.), *Charisme et ministère dans le Nouveau Testament*, in *Dictionnaire de théologie*, p. 62-63.

⁶ *Prolétariat et prolétarisation*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1980, tome 19, p. 50.

⁷ La légende de Wernyhora vient de folklore ukrainien. Wernyhora est un prophète paysan d'Ukraine fidèle à la Pologne. Dans l'imaginaire collectif il personnifie le patriotisme polonais et l'attitude politique antirusse. Dans ses prophéties il proclame la régénération de la Pologne. Il symbolise aussi une entente entre la noblesse et les paysans. C'est au cour de la campagne napoléonienne contre la Russie qu'apparaissent pour la première fois ses prophéties. Désormais, la figure de Wernyhora est présente dans la mémoire collective. Elle vit tant dans le récit populaire que dans l'œuvre littéraire. Cf. : à cet égard une étude passionnante montrant les utilisations de ce mythe dans la tradition politique et littéraire au cours du XIXème et XXème siècle : Makowski (Stanislaw), *La figure de Wernyhora dans la tradition politique et littéraire polonaise*, in *Les confins de l'Ancienne Pologne, Ukraine, Lituanie, Biélorussie*, Lille, Presse Universitaire de Lille, 1988, p. 131-144.