

Épistémologie du corps et postmodernité: de l'apocalypse de Baudrillard à l' *Einfühlung* de Maffesoli

The Epistemology of a Body and Postmodernity: From the Apocalypse of Baudrillard to Maffesoli's *Einfühlung*

Caroline BAYARD

Volume 24, Number 1, Spring 1992

Entre le corps et le soi: une sociologie de la « subjectivation »

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001029ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001029ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

BAYARD, C. (1992). Épistémologie du corps et postmodernité: de l'apocalypse de Baudrillard à l' *Einfühlung* de Maffesoli. *Sociologie et sociétés*, 24(1), 19–32.
<https://doi.org/10.7202/001029ar>

Article abstract

Baudrillard and Maffesoli have attempted through their writings to put into practice an epistemology of the body and of postmodernity which record the paradigmatic reversals that have characterized the decade of the 1980s. The former has an essentially apocalyptic and nihilistic vision, casting him at times principally in the role of the gravedigger of modernity. The latter has given us an analysis infinitely more optimistic, situationalistic, relativistic and minimalist. Baudrillard bases his analysis on a prophetic catastrophism, Maffesoli on empathy (*Einfühlung*), a hedonistic effusion which favors the contractual at the expense of the scissions of the millennium, and vitalism at the expense of disenchantment with the world, which for Baudrillard were the epitome of postmodernity. These are the two opposite visions that the reader will discover in this paper. There is, nevertheless, a final coda to the effect that these two thinkers, without knowing it, were determined by their own westemness, and that the "others" of postmodernity (in particular from Eastern Europe) have been eliminated from their occulted analysis.

Épistémologie du corps et postmodernité : de l'apocalypse de Baudrillard à l'*Einfühlung* de Maffesoli



CAROLINE BAYARD

La réalité d'Occident était un grouillement inextricable, à la merci de tous les escrocs, avec ses bouleversements de fond et la surenchère démentielle. On aborderait le monde par le plus compliqué : par soi-même. Si l'Occident se croyait épuisé, à la veille de son extinction (en fait c'était peut-être un sentiment spécifiquement européen...), c'était à cause même de sa concentration de ressources, de sa créativité exaspérée... tout en bouleversant la vie, il continuait à la vider. La confusion ne venait pas, comme à l'Est, de l'indistinction démagogique, mais d'une différenciation proliférante qu'on ne maîtrisait plus. Le gaspillage était partout ; à l'Ouest on gaspillait par excès de ressources.

Václav Jamek, 1989, p. 306.

Baudrillard takes on the appearance of a postmodern prophet but is really a funeral director of modernism, a parent he despises but is nevertheless symbiotically tied to.

Stanley Aronowitz, 1988, p. 54.

After all, the Big Bang is long behind us; all that is left is the static of background radiation and that's why we are living in the age of the death of the social [...]. The body is a power grid, tattooed with all the signs of cultural excess on its surface [...] broken into at will by the ideological interpellation of the subject [...] held together as a fictive and concrete unity by the illusion of misrecognition.

Arthur Kroker, David Cook, 1986, p. 26.

L'âme et le corps, l'esprit et la matière, l'imaginaire et l'économie, l'idéologie et la production [...] ne s'opposent plus d'une manière stricte [...]. Leur synergie produit cette société complexe qui mérite à son tour une analyse complexe. Ce qui caractérise l'esthétique du sentiment n'est nullement une expérience individualiste ou « intérieure », mais au contraire quelque chose qui est par essence ouverture aux autres, à l'Autre. Cette ouverture connote l'espace, le local, la proxémie où se joue la commune destinée.

Michel Maffesoli, 1988, pp. 27-28.

Le travail épistémologique réalisé autour des concepts de corps et de soi semble, depuis ces vingt dernières années, être marqué par une croissante et riche hétérogénéité. Par contraste avec le monde de la scolastique, placé à l'aune d'un discours fortement unitaire, avec celui du rationalisme classique et de la philosophie mécaniste de l'auteur du *Discours de la méthode* (1637) et même — n'en déplaise à Michel Foucault¹ (1976) — avec celui du discours médical du XIX^e siècle, les discours épistémologiques qui auront gravité autour du corps et du soi accentueront leurs différences et contrastes avec la postmodernité.

Il est évidemment tentant de rétorquer à cela que la postmodernité elle-même aura singulièrement réussi à écarter la possibilité même de consensus autour d'elle. Sans revenir trop longuement sur tous les travaux philosophiques et sociologiques (Lyotard, 1979a, 1979b ; Habermas, 1987 ; Deleuze, 1972), littéraires (Jameson, 1984a, 1984b ; Eagleton, 1984, 1990 ; Hutcheon, 1987, 1988 ; Lodge, 1977, 1981) et architecturaux (Jencks, 1977, 1980 ; Venturi, 1972 ; Trachtenberg, 1985) qui auront marqué l'émergence de la postmodernité, l'absence de consensus qu'on déduira de leurs analyses porterait à penser que les théoriciens ne tombent d'accord que pour désormais ne plus l'être.

N'ayant pas la prétention de poser les jalons d'une vaste épistémologie du corps dans la postmodernité, non plus que de pratiquer l'analyse symptomatique d'une « crisologie culturelle » au présent, j'aimerais centrer la présente — et modeste — étude sur des objectifs plus restreints dans le Temps et l'Espace. Il semblerait que les deux dernières décennies, en Europe de l'Ouest spécifiquement, aient permis de déceler l'émergence de processus sociaux et culturels qui ont posé le corps, le soi, la subjectivité et leurs représentations dans le champ d'une hétérogénéité épistémologique dont il serait aujourd'hui difficile — même en Amérique du Nord — de ne pas identifier les effets. Ce sera donc sur la critique ouest-européenne de la postmodernité que ce travail se concentrera.

À partir des années 1960 et au cours de la décennie qui suit, la pluralité théorique des écrits qui se succèdent de Foucault (1963, 1975, 1976) à Deleuze et Guattari (1972) qui prennent acte du catalyseur que représente 1968, jusqu'à la considérable émergence de théories féministes, Irigaray (1974, 1977, 1979), Kofman (1976, 1978), Cixous (1975, 1976, 1977, 1979), qui déconstruisent puissamment les pratiques philosophiques des pères (Freud et Lacan entre autres !), enrichit mais complexifie la réflexion épistémologique sur le corps et le soi. Je ne reviendrai pas sur ces deux décennies ni sur les écrits qui ont nourri ces problématiques, mais je centrerai ma présente enquête sur deux sociologues, Jean Baudrillard et Michel Maffesoli. De par soit leur âge (Baudrillard est né en 1929, Maffesoli en 1944), soit leurs biographies respectives, ils n'auront pas vécu la rupture de 1968 comme les pères précédemment cités (Deleuze, Foucault, Lyotard) en avaient, eux, fait l'expérience². Leurs positions intellectuelles n'ont pas non plus été la cible, l'enjeu ou la contrepartie d'autres positions, féministes en particulier, fort conséquentes dans les années 1970. Non que Baudrillard ne se soit ironiquement situé par rapport à de telles instances (voir *De la séduction*, 1979) ou que Maffesoli lui-même n'ait pas pris d'obliques distances par rapport aux pluralismes féministes (voir *Aux creux des apparences*, 1990), mais ni l'un ni l'autre n'aura été perçu comme un opposant valable ni travaillé comme « pôle à déconstruire », comme Irigaray l'avait fait avec Lacan ou Kofman avec Freud³. Si résistance il y eut, c'est dans la culture anglo-américaine qu'elle fut dénotée et strictement en dehors de l'Hexagone⁴.

1. Foucault note que : « Les discours spécifiques différents à la fois par leur forme et leur objet — n'ont pas cessé de proliférer : une fermentation discursive qui s'est accélérée depuis le XVIII^e siècle. » Michel FOUCAULT (1976), *Histoire de la sexualité*, vol. I, Gallimard, Paris, p. 26. À noter cependant que tout en consignant l'éréthysme des discours sur le sexe des trois derniers siècles, Foucault situe le renforcement de formes disparates, l'implantation de multiplicités, l'initiation aux hétérogénéités sexuelles précisément en fonction de « notre époque, initiatrice de tels discours » (*ibid.*, p. 51).

2. Sur « l'effet 1968 », ou la rupture consommée par ces événements, on pourra consulter Scott LASH (1984), « Genealogy and the Body : Foucault/Deleuze/Nietzsche », *Theory/Culture/Society*, vol. 2, n° 2, pp. 1-18. Voir aussi pour une analyse complète des vingt années qui succèdent à 1968 Thomas PAVEL, « The Present Debate : News from France », *Diacritics*, vol. 19, n° 1, Spring, 1985, pp. 17-32.

Si l'on travaille l'épistémologie du corps et du soi élaborée par ces deux auteurs au cours des années 1980, quels textes auront de la pertinence ? En ce qui concerne Baudrillard, probablement *L'Autre par lui-même* (1987), *L'Amérique* (1986), *Cool Memories* (1987), *La Gauche divine* (1985), quoique de brèves incursions vers *De la séduction* (1979), pourront être utiles. En ce qui concerne Maffesoli, je me servirai surtout du *Temps des tribus* (1988) et d'*Au creux des apparences* (1990). Si de radicales hétérologies séparent ces écrits quant au corps, quant à ses représentations et surtout quant aux notions de sujet, il est néanmoins possible de voir ces hétérologies s'inscrire dans l'espace et la temporalité postmodernes et de percevoir, chez l'un comme chez l'autre de ces sociologues, une autoperception de leur *occidentalité*, et surtout l'inscription de cette dernière à l'intérieur de paramètres postindustriels. L'Amérique en général, la Californie en particulier, le Japon et l'Europe de l'Ouest fonctionneront comme de fréquents points d'appui. « De Berlin à Vancouver »... avoue Baudrillard pour définir l'espace de ses pérégrinations dans *Cool Memories*, de l'Occident jusqu'au Japon, reconnaît Maffesoli dans *Au creux des apparences*. Ce sera donc la souple réinsertion de leur lecture particulière à l'intérieur de sociétés dites avancées, soumises aux aléas de la digitalité, riches en imaginaires, quoique globalement définies comme sociétés d'abondance, qui retiendront l'attention de ces auteurs... quelles que soient par ailleurs les contradictions et inégalités flagrantes qui coexistent parmi elles. Les pays de l'Est et du Tiers Monde demeureront donc ici les tiers exclus de la postmodernité telle qu'analysée par Baudrillard⁵ et Maffesoli⁶.

Il est un point d'appui, un refoulement (fondateur ?) sur lequel s'adosent régulièrement — quoique différemment — Baudrillard et Maffesoli... et c'est la Modernité. Baudrillard y ancre — ironiquement — ses origines... « né avec la première grande crise de la modernité, 1929, juste après le jeudi noir, j'espère vivre assez longtemps pour assister à son tournant catastrophique avec la fin du siècle, s'il y a une logique à la naissance et à la mort, ce que je crois⁷ ». Maffesoli, lui, situe ses « débuts », ou son ancrage intellectuel, dans le corpus théorique de cette même Modernité marxisante, ou marxienne, comme il l'appelle parfois, ce qui ne l'empêche pas de prendre de fortes distances par rapport à elle. Lorsqu'il avoue que de la *Logique de la domination* (1976) au *Temps des tribus* (1988) : « Je ne fais que développer quelques obsessions, qui sont les mêmes. On a des idées obsédantes, moi j'en ai quelques-unes, cette espèce de spontanéité, ce vitalisme, un côté très populiste. Je suis bien quand je suis dans mon village, avec les gens de ma parentèle⁸... » ; il reconnaît ici aussi cette oscillation, si déterminante dans son cas, entre l'exigence intellectuelle et rationnelle d'un côté, et la pulsion d'appartenance tribale (vitaliste,

3. Voir KOFMAN (1980) sur Freud dans *L'Énigme de la femme dans les textes de Freud*, Paris, Galilée. Voir Kofman (1982) sur Kant dans *Le Respect des femmes*, Paris, Galilée. En particulier « Le respect préliminaire ou la prime de la non-séduction », pp. 29-39. D'IRIGARAY (1974), sur Lacan, voir *Spéculum de l'autre femme*, Paris, Minuit.

4. Voir en particulier Diane RUBENSTEIN, « The Mirror of Reproduction : Baudrillard and Reagan America », *Political Theory*, vol. 17 (1989), pp. 582-606 ; Meghan MORRIS, « Banality in Cultural Studies », *Discourse*, (1988), vol. X, n° 2, Spring-Summer 1988, pp. 3-29, et de Jane GALLOP, in *Men in Feminism*, (éd.) Alice JARDINE et Paul SMITH, Londres, Methuen, pp. 111-115. Elspeth PROBYN, (1990), « Making Sense of the Local : Travels in the Postmodern », in *Feminism Postmodernism*, pp. 176-189. Pour une critique de Baudrillard qui ne procède pas de positions féministes mais qui pose de fortes distances par rapport à sa *polis*, voir Ulysses SANTAMARIA, 1980, « Critica de una critica », *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 22, n°s 1-2, pp. 127-148.

5. De Baudrillard, voir les réflexions sur le Tiers-Monde : « Le Tiers-Monde de sinistre mémoire est effacé. Il n'a servi qu'à la mauvaise conscience des riches, et tous les efforts pour le sauver ont été voués à l'échec. Fini. Vive le Quatrième Monde », *Amérique*, p. 222. Ce qui n'empêchera pas Baudrillard de poser l'Amérique comme la « seule société primitive actuelle », *Amérique*, p. 21. Perception curieusement confirmée par MAFFESOLI (1990) (*Au creux des apparences*, Paris, Plon, p. 157). Mais au-delà de l'aspect paradoxal d'une telle formule — Baudrillard ne se réfère pas, bien sûr, ici aux paramètres du Fonds monétaire international — il essaie de faire ressortir ici la complexité, la mixité d'une culture où le *paraître* l'emporte sur l'*être* et où le monde imaginal constitue une autre manière d'envisager l'espace-temps. Voir aussi *Amérique*, Paris, Grasset, pp. 197-201.

6. Quant à Maffesoli, hormis quelques considérations sur la baroquisation des pratiques corporelles au Brésil, il est difficile de déceler un intérêt quelconque dans cette direction, à moins de considérer certaines analyses du *Temps des tribus* comme un examen de cultures tiers-mondistes à l'intérieur de cultures avancées (New York, Los Angeles, San Francisco).

7. Jean BAUDRILLARD (1987), *Cool Memories*, Paris, Galilée, p. 180.

8. Michel MAFFESOLI (1988), « La transhumance selon Michel Maffesoli », *Conjonctures*, n°s 10-11, automne, p. 165.

hétérogène), de l'autre. Métaphoriquement parlant, on pourrait parler à son sujet de racines adorniennes, mais d'une subséquente efflorescence baroque ; *From Bauhaus to Bernini*. Alors que Baudrillard (né en 1929), qui, lui, a une génération de plus que Maffesoli, va du *Crash* à *l'Apocalypse*, selon ses propres termes. Mais une fois sommairement posés les paramètres de ces subjectivités, pourquoi les choisir, elles, pour exemplifier les représentations du corps et du soi dans la postmodernité ?

Essentiellement parce que ces deux auteurs ont été obsédés, littéralement, par de telles représentations. Probablement aussi parce qu'ils leur ont donné des contours radicalement contrastés. Finalement, quoique accessoirement, parce que chacun a posé à sa manière les termes d'une futurologie, et que de telles futurologies, tout en s'appuyant sur des marques de départ semblables, aboutissent à des points d'arrivée dissemblables.

Physiquement parlant, le champ métaphorique baudrillardien est puissamment évocateur, le corps y figure au premier plan, enchaîné dans des termes qui laissent peu de doute sur son avenir proche ou sur ses possibilités de survie humaine ou entomologique :

Nous entrons dans une période d'intense cadavéricité. Il faut choisir et se faire une nécrologie personnelle. Est-ce un avant-goût de fin de siècle ? (*Cool Memories*, p. 276.)

[...] cela crée l'emploi. Cette argumentation [...] est notre alibi, notre sacrement final, notre extrême-onction. (*Ibid.*)

Que sont les écrits de Barthes, Lacan, Foucault (et même Althusser) qu'une philosophie de la disparition ? Effacement de l'humain... la mort du sujet, l'aphanisis... Grand désistement, défection... défaillance calculée du désir. (*Ibid.*, p. 200.)

Mais cet effacement du sujet et du corps est immédiatement relayé par des représentations électroniques de ces mêmes sujets et corps, par des techniques audio-visuelles, des translucidités d'écran qui les projettent à l'infini. Ni l'un ni l'autre ne meurent pour se fondre dans un Panthéon héraldique, mais bien plutôt s'évanouissent, figures cinématiques, qui se fondent dans l'espace d'un écran répétant à l'infini et indéfiniment cette pseudo-fin. Lorsque Baudrillard nous rappelle que le vieillissement n'est pas le rapprochement d'une échéance biologique, mais la spirale de plus en plus logique qui nous éloigne de la disponibilité physique et intellectuelle de notre jeunesse, il nous démontre que l'apogée de la vie se perd dans l'espace, que nous sommes placés en orbite par rapport à une parole « métamorphose, métaphore, métastase » (*L'Autre par lui-même*, pp. 49-50). Et cette transformation de l'univers du domus, corporel, quotidien, tactile, à l'échelle du satellite orbital, de ce que Baudrillard appelle l'habitat terrestre hypostasié dans l'espace, explose le sujet en un terminal de multiples réseaux dont la télévision est devenue la préfiguration la plus directe (voir « L'extase de la communication » dans *L'Autre par lui-même*, pp. 15-25). Le *gemutlich* domestique, voire le quotidien victorien ou freudien de recoins, tentures et intimités multiples, est catapulté dans l'espace de la science-fiction. Et c'est précisément lorsque Baudrillard nous révèle l'obsole de la *fable de l'inconscient*, sa perte de résonance, que surgit l'absence de métaphorisation, de transcendance de ces corps postmodernes, de leur épuisement dans des enchaînements moléculaires et *circonvolutions neuroniques*⁹. Le corps ne relève plus ici d'un individu, mais d'un mutant potentiel, placé sur le terrain d'expérimentations informatisées d'où ont disparu le Jugement dernier comme la Résurrection (des corps). Mais dans ce passage du canon ecclésiastique médiéval à la péripiété cybernétique... les passions et la tourmente de ces corps sont aussi devenues de grandes absentes. Baudrillard semble le regretter. Il sourit de François Jacob, qui relève la localisation des centres du plaisir et du déplaisir dans le cerveau, en notant qu'une telle découverte aurait fait plaisir à Freud (« Métamorphose », dans *L'Autre par lui-même*, p. 47). Bouffonnerie scientifique, cette localisation de la molécule de l'angoisse ? Au-delà de l'évidente ironie, il est difficile de ne pas déceler un tangible regret, une

9. Jean BAUDRILLARD (1987), « Métamorphose, métaphore, métastase », *L'Autre par lui-même*, Paris, Galilée, p. 46.

poignante nostalgie de transcendance, de transgression. Finie la *Dialektische Aufhebung*¹⁰, avoue Baudrillard, désormais le sublime est passé dans le subliminal. La théologie baudrillardienne apparaît se placer sur le pivot, non plus du Jugement dernier, ou du péché originel, mais bien plutôt de la séduction originelle : « L'homme [*sic*] n'est ni coupable, ni innocent — il est séduit et il séduit. » (« Métamorphose », p. 63.) Baudrillard, en questionnant notre anthropologie morale, notre rapport au corps et au sujet — du christianisme de saint Thomas en passant par Rousseau et la psychanalyse — interroge aussi notre prolifération de systèmes de sens, notre intelligence artificielle, qui nous auraient fait passer de la cage de fer qui angoissait tant Weber¹¹, à un environnement aussi artificiel qu'inaccessible. Mais si les corps fonctionnent désormais dans des bulles, qu'en est-il des sujets ? Baudrillard, qui, de son propre aveu, ne fait jamais travail d'historien, mais, ajouterai-je, de futurologue, voit dans les graffiti de New York et de Rio de Janeiro d'indéchiffrables graphiques prolongeant l'incertitude d'exister et notre obsession à faire la preuve de cette impossible existence. Pour lui, ces graffiti sont simultanément la pulsion implicite de glisser : « j'existe », et celle d'avouer : « je n'ai pas de sens, pas de nom, je ne veux rien dire ». ¹² D'aucuns seront sans doute frustrés par l'absence de contextualisation épistémique, voire ethnographique chez Baudrillard. Certains ne se sont pas privés d'en relever l'absurdité géographique et culturelle¹³... un décompte qui est si facile à relever, qu'il tombe fréquemment dans l'évidence. Sauf qu'en ne se privant pas d'enregistrer ce score, on manque l'effet baudrillardien, qui précisément se moque de la haute fidélité aux savoirs, aux enchaînements, aux processus et vise au pur effet. La futurologie du reste n'est-elle pas par définition l'utopie des effets... et des affects ? Quant à « labourer le concept », « donner des références », « fournir une documentation », tout cela est l'équivalent mental et obsessionnel de l'hygiène en ce qui concerne Baudrillard (voir *Cool Memories*, p. 146).

Ce ne sont guère les ténus et imperceptibles déplacements de ces sujets et de leurs corps qui le transfixent, il avoue lui-même — et avec candeur — dans l'avant-propos de *L'Autre par lui-même* (p. 10) : « Je ne peux guère me poser la question de la vraisemblance sociologique, à laquelle, d'ailleurs, j'aurais infiniment de mal à répondre, mais simplement me mettre dans la position d'un voyageur imaginaire qui tomberait sur ces écrits comme sur un manuscrit oublié. » Ce qui arrête son attention, ce sont ce passé et ce futur qui forment — pour lui — un noeud de Moebius et suscitent une *mémoire sans passé*, accumulative et instantanée, où les mutations de ce presque demain conduisent à l'indifférence, au détachement, à la désinvolture, au cynisme. Ce qui ne l'empêche pas de s'avouer une affinité pour la philosophie stoïcienne¹⁴. Et il est instructif de suivre le trajet qui va *Du*

10. Sur la fin de la transcendance, de son souffle, de son mouvement dialectique, *die dialektische Aufhebung*, voir « Métamorphose, métaphore, métastase », *op. cit.*, p. 49, et aussi *Cool Memories* : « Il y a une nostalgie de la dialectique... chez Benjamin et Adorno ». « La dialectique la plus subtile finit toujours dans la nostalgie » (c'est moi qui souligne), p. 12.

11. Voir « Les rituels de la transparence », *L'Autre par lui-même*, pp. 27-40. Sur Weber et l'ontologique nostalgie de la modernité ainsi que la puissance nostalgique postmoderne, voir Bryan TURNER (1987), « A Note on Nostalgia », *Theory/Culture/Society*, vol. 4, pp. 147-156, et spécifiquement pp. 151-153.

12. « Les rituels de la transparence », *L'Autre par lui-même*, p. 28.

13. Voir Robert HUGUES (1989), « The Patron Saint of Neo-Pop », *The New York Review of Books*, June 1st, pp. 29-31 : « *Sumptuous poppycock in the French manner*, de haut en bas. *The likeliest explanation is that Baudrillard knows nothing of America history and so assumes that Americans are equally unaware of it and that he has read little or no American literature [...]* His book on American is a slim sottisier in which facts have a nominal role. [...] he appears to meet nobody and hear nothing ; the only voice in America is his own, a heated and self mythologizing flow of apostrophes and aphorisms. » Ces réflexions, pertinentes à mon sens, dans le contexte de la curieuse absence de culture historique et ethnographique de Baudrillard, ont été suscitées par la traduction d'*Amérique* par Chris Turner, *America*, Verso Press (1989). Si techniquement la lecture de Hughes est difficilement contestable, elle commet néanmoins le péché capital d'une lecture au premier degré. Ethnologue ou historien, Baudrillard jamais ne fut ni ne prétendit être.

14. Baudrillard est plus ambigu sur les stoïciens qu'il n'y paraît au premier abord. Voir : « Merveilleuse est l'indifférence du monde [...] des choses à notre égard. (Les stoïciens avaient déjà fort bien parlé de tout cela). » *L'Autre par lui-même*, p. 82. Mais voir : « L'objet est devenu le mode de disparition du sujet [...] la théorie ne saurait avoir pour fin d'être le reflet du réel [...] Si le monde n'est guère conciliable avec le concept de réel qu'on lui impose, la théorie n'est certainement pas là pour le réconcilier, [mais] au contraire pour séduire, pour arracher les choses à leur condition, pour les forcer à une surexistence incompatible avec celle du réel, » *Ibid.*, p. 84. (Ce qui paraît en contradiction avec les prémisses de base du stoïcisme... Voir *Les Pensées de Marc Aurèle*, trad. Alexis Pierron, Paris, Charpentier, 1891, livre 23, pp. 117-118, livre 31, p. 217.) Et : « Soyons Stoïciens : si le monde est fatal, soyons plus fatals que lui. Il faut vaincre le monde et le séduire par une indifférence au moins égale à la sienne. » *Ibid.*, p. 87. (Ce qui au contraire se fonde avec souplesse sur l'horizon stoïcien, livre IV, p. 105.)

système des objets (1968) à *L'Autre par lui-même* (1987), et à *Cool Memories* (1987), car on y voit le passage de la confiance en un système de signes cohérents, riches de complicités profondes entre objets et sujet... à l'énigmatique désir d'être objet. Les sujets dans *L'Autre par lui-même* ne sont qu'illusion de leur volonté ou de leurs représentations, seule demeure dans le champ du quotidien la passion de devenir objet, passion de l'indifférenciation inertielle, ironique, implosive et opposée aux anciennes passions du sujet qui, elles, étaient héroïques, éthiques, énergiques, explosives et différentielles :

Ce monde a beaucoup plus songé à l'interpréter et à le transformer qu'à le séduire, cherche peut-être lui à nous séduire, et cette séduction s'accompagne [...] d'intelligence, de ruse, de défi, de vengeance. Ce qui nous a caché cela jusqu'ici, c'est que le sujet a fait du monde la métaphore de ses passions. Du bestial, du minéral, de l'astral, de l'historique, du mental, il a tout colonisé. Mais l'objet n'est pas métaphore, il est passion tout court [...] le monde devient indifférent et plus il devient indifférent, plus il semble se rapprocher d'un événement surhumain, d'une fin exceptionnelle. (*L'Autre par lui-même*, pp. 79-81.)

Est-ce à dire que nous voguons tous sujets et corps dans la fin de ce siècle vers une Apocalypse différée ? Oui... et on pourrait ajouter à ceci une « autodestruction prophétique », une irréconciliation du sujet et de ses propres fins, puisque toutes les tentatives de réconciliation font illusion et sont vouées à l'échec. Il ne s'agit pas ici d'une tragédie écologique (quoi qu'en disent Robert Merrill, 1988 et Grosz, 1986), d'un catastrophisme prophétique s'appuyant sur une éthique transpolitique, sur la philosophie des Verts, voire une sensibilité polythéiste et franciscaniste. Ce serait plutôt la conviction que les guerres sont finies (les grandes, suppose-t-on... il n'est plus que d'escarmouches multiples de l'Asie au Golfe¹⁵), la quasi-certitude que ce qu'il appelle l'orgie est terminée, que nous sommes confrontés à un ordre social mou, à une situation mondiale molle (*L'Amérique*, p. 213), ou au *pensiero debole* posé par Vattimo (1987) qui y voyait l'émergence d'une pensée faible, post-métaphysique, post-rationaliste, post-positiviste. Lorsque Vattimo démonte les illusions de la modernité (de Descartes, de Marx ou de Broch), en vertu desquelles les différentes images de l'Histoire, leurs rythmes temporels distincts seraient sous-tendus par un temps unitaire et fort (celui du prolétariat par exemple, dans le cas de Marx et de Broch, comme porteur de l'essence même de l'homme), il nous déplace spécifiquement vers l'espace de la postmodernité¹⁶. Cette impuissance de la puissance, cette certitude d'absence de centre dessinent chez Baudrillard les contours d'un nihilisme à la fois radical et neutralisateur (*On Nihilism*, pp. 38-39). Puisque la transgression sexuelle et les libérations sont mortes depuis longtemps (voir déjà dans *De la séduction*, 1979, « L'écliptique du sexe », pp. 13-71, et bien plus tard dans *L'Amérique*, « L'Amérique sidérale », p. 93), le politique travaillé par les simulacres (de l'image toujours de l'image ! voir *La Gauche divine*, p. 103), qu'est-ce que cette épistémologie sur les corps et les sujets nous offre... hormis la problématisation de toute épistémologie (voir *Oublier Foucault*, 1977) et la désintégration des corps et sujets ?

Kellner répond à cette question de manière non équivoque.¹⁷ On peut être, ou ne pas être, en empathie avec les prémisses théoriques de Kellner et avec un certain moralisme néo-marxi-

15. Voir *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (1991), Paris, Galilée. Quant à *Cool Memories* (1987), *L'Autre par lui-même*, ils souffrent à la relecture... le cool désabusé de Baudrillard ne passant pas toujours très bien l'épreuve du temps. Quelques exemples : le passage sur les escarmouches et conflits localisés (*L'Autre par lui-même*, p. 81) relu à la lumière de l'après 16 janvier 1991, la dissidence à l'Est (*Cool Memories*, pp. 164-171), réexaminé après novembre 1989, ses méditations sur le terrorisme (*Cool Memories*, pp. 236-238), reprises dans la période qui succède à la Conférence de Madrid (1992) entre Israël et les pays arabes.

16. Que Vattimo en tire des conclusions éthiquement, politiquement et socialement largement différentes de celles de Baudrillard n'est plus à prouver, qu'en ceci il dessine ses affinités avec la pensée est-européenne (Václav Havel, Václav Belohradsky) et son travail sur le non-pouvoir, sur la pensée des faibles en réponse à l'écrasement de la Modernité et de la machine totalitaire est également évident. Voir VATTIMO, voir aussi G. SASSO (1984) et BELOHRADSKY (1987).

17. Il conclut que Baudrillard « *theorized himself into a cul-de-sac [...] thus robbing radical social theory of another oppositional strategy [and that] fascinated by void and inertia, Baudrillard privileges the scene of nihilism over the phantasy of meaning* ». Douglas KELLNER (1989), *Jean Baudrillard : From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Oxford, Polity Press, pp. 118-119.

sant qui transparait derrière nombre de ses jugements, du reste également explicites dans la revue britannique *Theory/Culture/Society*. Mais au-delà de la déception que provoque en lui le Baudrillard post-1979 (*De la séduction* date précisément de ce que Kellner décrit comme le tournant des années 1980), il est difficile de ne pas convenir avec lui qu'en effet Baudrillard engouffre sa vision des corps et des sujets dans une orbite métaphysique sans issue, et qu'à moins d'un revirement dramatique, ses textes plongeront encore plus en avant dans le bizarre, le trivial, le réactionnaire et le parapsychique ! Les conclusions d'Arthur Kroker (1985) et de J. Carroll (1985) sont nettement plus nuancées — et certainement moins moralisatrices — mais elles explorent avec lucidité un paradigme baudrillardien négligé par Kellner, celui de la nostalgie, la nostalgie étant comprise ici dans le sens générique que lui donne le théoricien français dans son analyse des sociétés avancées. Ces travaux s'appuient certes sur le paradigme de la nostalgie dans la théorie marxiste, mais ils prennent acte aussi des réflexions de Simmel et de Weber avant d'examiner leurs développements postmodernes. Bryan Turner (1987) ajoute une lecture intéressante à ces enquêtes¹⁸ lorsque, tout en reconnaissant la prédominance de ce paradigme dans les cultures occidentales et ses développements dans la modernité, il situe ce qu'il dénomme la crise nostalgique contemporaine par rapport aux analyses baudrillardiennes, perçues ici, fort pertinemment, comme « La critique intellectuelle de la culture de masse et des modes de vie populaires ». Quel jugement Turner porte-t-il sur Baudrillard ? Ce qui est perçu et enregistré, ici, c'est surtout la perte de toute authenticité, pour les sujets *et* pour les corps. Mais Turner, tout en identifiant les pulsions élitistes, les affinités ringardes liées à de telles perceptions, prend aussi fort subtilement acte de l'ambiguïté de tels développements dans la postmodernité¹⁹... de ses premiers soubresauts (Nietzsche) à ses récentes problématiques (Baudrillard). La critique de Turner, par rapport à ces ambiguïtés, est infiniment moins lourde que celles de Jameson (1984a et 1984b) ou d'Eagleton (1985, 1990), indubitablement moins panégyrique que celles de Jencks (1977, 1980) ou de Hassan (1980, 1986, 1987). L'ombre de Maffesoli, ou, si l'on préfère, son absence à demi voilée, plane sur ce texte (et du reste il n'y a pas lieu de s'en étonner), il n'a pas eu la même audience que Baudrillard ni en Amérique, ni outre-Manche. Et cependant l'analyse de Turner — qui s'adresse à la postmodernité en général — et à Baudrillard en deuxième instance — pointe curieusement le doigt vers un intellectuel nostalgique, désespérément attaché à la reconstruction imaginaire et symbolique d'un ordre social effrité. Est-ce là le privilège du croque-mort de la modernité (voir A. Ross, 1988) ?

Turner souligne — heureusement — ce que ni Baudrillard ni Maffesoli n'ont la lucidité de reconnaître — le rôle ambivalent du paradigme de la nostalgie dans la postmodernité, ses pulsions régressives et conservatrices autant que la radicale et nécessaire critique de la modernité. La lecture de Turner trouve un écho parmi d'autres analyses de la postmodernité (voir Andreas Huyssen, 1986, et David Harvey, 1989) dont les récentes interprétations de la subjectivité postmoderne, de ses tendances à déplacer corps, créativités et imaginaires manières particulières, spécifiques vont dans le même sens. Harvey parle d'un changement océanique, d'une nouvelle sensibilité, de corrélations polymorphes qui signalent la fin des totalités, des grands récits, des méta-systèmes herméneutiques. Maffesoli prend acte de telles descriptions et investit rapidement ces pulsions nostalgiques démarquées par Harvey. Mais la pulsion dénommée nostalgie, chez et par Maffesoli, dessine une épistémologie du corps — physique autant que social — profondément différente de celle de Baudrillard. Il serait probablement pertinent de faire ici référence aux travaux de Le Breton (1988, 1990) dont les recherches sur l'anthropologie du corps illuminent les échecs du corps de la modernité. En effet, ce corps morcelé est décrit par Le Breton comme prêt à voler en éclats, l'imaginaire de l'homme comme celui de la femme en voie de disparition, tous deux marqués par les techniques *in vitro*, tous deux représentés

18. « A Note on Nostalgia », *Theory/Culture/Society*, *op. cit.*, p. 217.

19. « A Note on Nostalgia » : « A number of contemporary theorists have suggested that both the quest for the real and the cynicism, of Jean Baudrillard are nostalgic reflections on the loss of authenticity under the tyranny of the sign », p. 153. « Marxism has been a radical form of nostalgia since [...] it regards capitalism as a fall from the primitive communism of the dawn of History [...] the nostalgic paradigm of fatalism in Marx, Weber and Simmel could be written in the Old Testament metaphors of the forbidden fruit », p. 154. « Within this debate the position of Nietzsche remains indeterminate », p. 154.

comme un ensemble de pièces détachées qui démontre la fracture de l'unité humaine, implicite dès le XVII^e siècle, mais accélérée au XX^e (Le Breton, 1990, p. 243). À cet égard, Le Breton alimente le pessimisme baudrillardien et démontrerait nettement l'optimisme de leur jeune collègue.

Évidemment, dès la fin des années 1980, ce corps sera posé et décrit tout autrement par Maffesoli, puisque tout en prenant spécifiquement acte des analyses de Baudrillard (voir Maffesoli, 1988, pp. 65 à 98 et 168) et de Le Breton (Maffesoli, 1990, p. 290) sur le corps, autant que de celles de Vattimo (1987), de Foucault (1984) et de Benjamin (1983) sur la modernité, il aboutira à une vision de la culture de cette fin de siècle qui ne pourra que surprendre ses prédécesseurs. À la fracture de l'unité humaine et au vide axiologique exhaustivement développés par Baudrillard (1985a, 1985b, 1986, 1987), Maffesoli substitue l'émergence et la multiplication de réseaux existentiels (1988, 1989), à la fin des grandes valeurs collectives de la modernité décrites par Le Breton et Baudrillard, il répond par un tribalisme qui repose à la fois sur l'esprit de religion (*religare*), le localisme et la proxémie, à l'Apocalyptisme et à la déterritorialisation ironiquement décryptés par son aîné, il subroge la commensualité, l'hédonisme et le vitalisme de cultures qui ont préféré au concept d'autonomie celui d'allonomie, à la solidarité politique — pure et dure — les complicités, les réseaux contractuels, le temporaire, le souple, le réversible. Une autre manière de prendre acte du *pensiero debole* de Vattimo ou de la pensée faible d'Edgar Morin²⁰ se dessine ici. Comme ce dernier, Maffesoli est évidemment conscient d'arriver dans un *après*, de poser des jalons par rapport à des champs critiques, sociologiques, ethnologiques et philosophiques profondément marqués par des prédécesseurs tels Adorno, Habermas et l'École de Francfort en général. Il prend donc acte de leurs lectures, repère leurs territoires mais, dès 1985 (voir *La Connaissance ordinaire*), situe ses propres analyses par rapport à des paramètres déjà sensiblement différents.

Un examen de ces trois champs, le corps, le soi et les épistémologies qui s'enchaînent sur ces enjeux, pourra permettre d'apprécier ces différences. En ce qui concerne le moi et le soi, il prend certainement acte de la désintégration de la culture bourgeoise (voir 1988, p. 42), de la faillite du mythe progressiste (1988, pp. 26-49), de la saturation de la modernité (1990, p. 92), mais il en tire des conclusions qui prennent acte de subtiles distances par rapport à Baudrillard quant au moi/individu. Ce n'est pas que l'individu ait disparu, qu'il soit devenu obsolète, mais plutôt que le *principium individuationis* soit de plus en plus contesté au sein du monde occidental. Au modèle activiste, façonné par la modernité, se seraient substitués la sensibilité de la tribu, le réenchancement du vécu en commun, dyonisiaque, de la postmodernité, ou la communauté émotionnelle, un *Kunstwollen* qui s'étaye sur la massification de la culture, bien sûr, mais prend aussi acte des minuscules pratiques sur lesquelles s'élèvent culture et civilisation (1990, pp. 44, 101). À Baudrillard qui décrivait l'identité comme un rêve inutile, ou une vengeance surréaliste (1987b, pp. 161-162), Maffesoli répond qu'effectivement l'individu fut la *doxa* d'une époque, que par rapport à la vision du sujet homogène, fondée sur de forts postulats identitaires (nation, classe, fonction), la postmodernité aura connu la pluralisation de la personne et du moi, l'androgynie, la labilité héraclitéenne, la fusion groupale. Ces processus démontreraient le passage d'une *logique de l'identité* à une *logique de l'identification* (1988, p. 43). Le ressurgissement évident du concept des droits de la personne au cours des années 1980 (en particulier à travers les mouvements de dissidence en Europe de l'Est) et le réveil des sociétés civiles confirmeraient sans doute cette analyse. Maffesoli n'examine cependant pas les fortes contradictions qui sous-tendent ces phénomènes ; les mécanismes d'identification liés — entre autres — au ressurgissement des nationalismes et fondamentalismes variés qui, eux, ni ne feraient montre de pluralisation des moi, ni ne révéleraient de « labilité héraclitéenne » appréciable. Son astucieuse récupération de la notion romantique de *national* (substrat populaire) par opposition au national (concept politique)²¹ apparaît assez peu convaincante dans le

20. Voir Gianni VATTIMO (1987), *La Fin de la modernité*, Paris, Seuil ; Edgar MORIN (1991), « Une pensée faible, pour un monde faible », *Lettre internationale*, printemps 1991, pp. 3-4 ; MAFFESOLI, *Au creux des apparences*, p. 224 et Jean BAUDRILLARD (1987), *Cool Memories*, p. 280.

contexte politique présent (la Yougoslavie et ses convulsions, par exemple, l'ex-Empire soviétique et ses déchirements ethniques), non plus que dans celui du national-socialisme qui aura déchaîné la tourmente des années 1930 et 1940. Pour simplifier les choses, on pourrait dire qu'une idée maîtresse sous-tend la lecture du moi et du corps chez Maffesoli et c'est le *ré-enchantement du monde* (au risque de parfois vouloir ré-enchanter ce qui a quelque difficulté à l'être). À l'irréremédiable — et obsessif — désenchantement dont Baudrillard se fait le chroniqueur alternativement cynique et stoïque, Maffesoli répond par la fin des dichotomies (corps/intellect, pensée/émotions, sensualité/raison), par l'analyse de synergies fusionnant et regroupant ces composantes binaires de multiples manières.

Dans l'esthétique du nous (quartiers, associations ponctuelles, micro-groupes, Club Méditerranée, proxémies contractuelles, mais puissantes, autour de sectes, de médecines douces, de végétariens ou de clubs cyclistes !), Maffesoli décèle une nouvelle voie du ludique, un autre hédonisme. Les manifestations de sociétés décidément somatophiles, aimant le corps, le mettant en valeur (passion pour le *body building*, l'aérobique, le jogging, etc.), en cristalliseraient ainsi autour de la *persona* et de son corps une ambiance collective (1990, pp. 47-49) et à l'*homo economicus*, puis *politicus* aurait donc succédé l'*homo æstheticus*. Empruntant des typologies à l'histoire de l'art (A. Riegl, W. Worringer et H. Wöfflin), Maffesoli fait état du passage d'un style optique (classique, mécanique) à un style tactile ou haptique (organique, proxémique, concret, accentuant le contact, la mise en relation des gens et des choses. Cette prégnance du sensible serait la marque de sociétés privilégiant le Baroque, le règne de l'apparence, l'accent sur le dyonisiaque et l'orgiasme. Maffesoli reconnaît qu'il s'agit là de tendances majoritaires ou minoritaires selon l'époque, mais néanmoins insiste sur ce qu'il dénomme « la contamination des pôles », les uns sur les autres, dans le présent (1990, p. 97). Quels en sont les effets sur les corps postmodernes ? Ce règne de l'apparence dont Baudrillard avait analysé les conséquences (politiques, psychiques) dans *Simulacres et simulation* (1981) et *La Gauche divine* (1985), comme ceux d'un hyperréalisme dépourvu de sens et de direction..., reçoit chez Maffesoli un rôle tout différent. Il devient l'agent d'une guérison, guérison du corps individuel par le corps collectif, concept dont Groddeck et Jung avaient déjà documenté les processus (voir Maffesoli, 1988, p. 52), mais dont les mouvements alternatifs nous offriraient aujourd'hui l'exemple. Les corps postmodernes de Maffesoli sont jouissifs, jubilants, joyeusement anarchiques (du reste, il ne cache pas son empathie pour les mouvements anarchistes du siècle passé) et la finesse de ses observations — qui contraste fortement avec la passion futuriste de Baudrillard, peu soucieux ou peu respectueux des particularités d'un corps social précis, de son histoire et de ses contradictions — porte sur des phénomènes sociaux attentivement décrits, urbains en général, souvent cosmopolites — mais dont les oppositions et les irréconciliables différences suscitent de sa part de perspicaces observations.

À preuve, son décodage de la « massification croissante de nos sociétés » et — simultanément, dans le bouillon de culture que cela induit — le surgissement d'appartenances à des groupes ou communautés donnés (Indien métropolitain (*sic*), parure rétro, etc.). Tout en prenant acte de ces jeux (en s'appuyant sur les textes de Philippe Pon, 1988), Maffesoli y reconnaît les effets d'une identité fusionnelle, d'une appartenance à une collectivité mais simultanément d'un processus d'apparition-disparition (1990, pp. 148-149). Il s'agirait ici de « corps en grappe », sensuels, immanentistes, nous rappelant que tout doit disparaître, qu'il faut donc jouir de tout et tout de suite, que dans le contexte d'un présentisme affirmé, les formes ne peuvent plus que s'exacerber et promouvoir des baroquisations du social dont nous ne mesurons pas encore les effets. Qu'est-ce qui triomphe ici ? Le corps et ses apparences, la peau, changeante, bariolée, exacerbée dans tous les excès (skinheads, punk, kiki, paninari), les vidéo-clips et leurs résurgences mythiques, les jeux de masques des vidéo-textes du Minitel, en bref ce que Maffesoli décrit comme l'auto-poïésis du corps social, frivole, théâtral, vitaliste, mais dont la cohérence naît précisément de l'organicité d'éléments disparates.

21. « Je pense [...] aux méditations prophétiques que Hölderlin faisait sur les bords paisibles du Nectar, il y liait le sentiment de ce qui est commun, le *national*, qui sert de ciment à la communauté, aux ombres des dieux antiques », *Le Temps des tribus*, p. 44.

Où ces réflexions aboutissent-elles en ce qui concerne l'épistémologie du corps et du moi ? À la différence de Baudrillard qui ultimement nous décrit un *Brave New World* irrésistiblement médiatisé, technologisé, aux modalités *unaires*, indifférentes, quoique sublimes (voir 1987b, p. 123 ; 1986, p. 193), Maffesoli, lui, enregistre une hétérogénéité épistémologique galopante, des sens pluriels. Il reconnaît l'électronisation ou la digitalisation croissante de nos modes de connaissances, mais prend aussi acte de survivances archaïques, de mélanges organiques, de ressurgissements disparates. La postmodernité est un patchwork, souvent barbare, ambigu et trouble — mais finalement prêt à nous régénérer comme les barbares face à des civilisations moribondes (1990, p. 16 ; 1988, p. 45). Si les conclusions de Maffesoli sont dangereusement hâtives, si, historiquement et éthiquement en tout cas, elles soulèvent un nombre appréciable de questions, l'ambivalence dont il enregistre les effets, et dont nombre de théoriciens de la postmodernité ont confirmé les développements (Jencks, Venturi en architecture, Huyssen, Hutcheon en littérature, Owens et Merrill en esthétique), coïncide chez lui avec une absence d'effet programmatoire. Absentes sont ici les simplifications *unaires*, voire les traversées monologiques auxquelles le Baudrillard de ces dernières années nous avait habitués et dont Douglas Kellner (1989) a étudié le déploiement théorique.

Certes, Maffesoli ne se prive pas de consigner « le mortifère d'une pensée dialectique saturée » aux futures oubliettes de l'ethnologie, avec l'épuisement de l'épistémologie moderniste (1990, p. 110), mais ces descriptions n'accompagnent ni la description d'un *combat* idéologique (là-dessus, voir Eagleton et Jameson), ni la démonstration d'un corpus théorique. En fait, Maffesoli revient irrésistiblement aux *petites choses*, au quotidien, aux menus détails de la phénoménologie des petites images. Capital, bien sûr, est le rôle du corps dans ce processus. Car « plus qu'un nouvel objet théorique », il apparaît ici comme l'agent « d'une mise en perspective transversale » (1990, p. 111). La corporéité sera donc l'ambiance générale dans laquelle corps individuels, sociaux et mystiques se situent les uns par rapport aux autres. Et ce sera l'horizon de communication qui servira de toile de fond à l'exacerbation de l'apparence.

On revient inéluctablement ici au paradigme de la nostalgie invoquée plus haut. Maffesoli se retrouve ici aussi en nombreuse compagnie. En particulier lorsqu'il invoque ce paradigme perdu à retrouver (voir Edgar Morin, 1974), ou notre irrépressible valorisation éthico-esthétique contemporaine (voir André Berque, 1986). Mais cette *Einführung*, cette empathie dont il nous rappelle la présence n'est pas l'expression d'une volonté de changer le monde, mais bien plutôt de l'*aménager* (1988, p. 72). Ses perspectives ne procèdent donc pas du romantisme allemand mis à l'heure de la postmodernité, mais plutôt d'un situationnisme attentif qui est trop conscient de la relativité et de l'éphémérité de toute vérité pour passer à une programmation serrée de nos projets sociaux.

Bien sûr, l'ironie baudrillardienne a déjà devancé l'optimisme maffesolien et dégonflé effectivement l'*Einführung* de ses *petites histoires*. Lorsqu'il nous parle de :

[l']idéologie d'une génération néo-sentimentale [...] qui redécouvre l'altruisme, la convivialité, la charité internationale et le trémolo individuel. Effusion, solidarité, émotivité cosmopolite, pathétique multimédia : toutes valeurs molles durement éprouvées par l'âge nietzschéen, marxiste-freudien (mais aussi rimbaldien, jarryque et situationniste). Nouvelle génération, celle des enfants gâtés de la crise, alors que la précédente était celle des enfants maudits de l'histoire (1987b, p. 278).

Il prend aussi acte des vastes distances culturelles et générationnelles qui les séparent. Ceci dit, le sarcasme accuse, aussi, un regret irrité, l'aigreur, ou l'anxiété de celui qui ne sait que battre les cartes en attendant — en jouant aussi avec de brillants aphorismes — l'Apocalypse. Après avoir décrit « toute notre culture à l'approche de la fin du siècle comme celle des mouches à l'entrée de l'hiver [...] leurs yeux oscillés chavirent, elles tombent d'elles-mêmes le long du rideau » (*Ibid.*, p. 275), il serait probablement décevant, ou à tout le moins frustrant, d'envisager des aménagements partiels, de menus pactes temporaires et autres humbles relativismes. Cela supposerait des efforts — modestes et circonscrits —, l'abandon du très dialectique catastrophisme ambiant, et aussi, à tout prendre, l'hégélianisme si cher à la modernité.

Modestement, quoique obliquement, Maffesoli répond à l'ironie baudrillardienne par la patience, la ruse, le minimalisme, le biais et l'apophatisme. Au lieu d'aborder de front un donné social fuyant, il utilise une tactique toute en nuances, situe ses données, les relativise, préfère les mini-concepts aux certitudes établies, même si cela « est le gage d'une attitude d'esprit qui entend rester au plus près de la marche cahotante qui est le propre de toute vie sociale » (*Le Temps des tribus*, p. 17). Le tout ou rien qui a prévalu dans la perspective critique issue des Lumières paraît survivre en Baudrillard sous la forme d'un inéluctable millénium explosif.

Maffesoli, qui, et c'est dommage, n'a ni l'humour ni la férocité de Baudrillard, fait figure d'ouvrier de la onzième heure, optimiste, conciliant, contractuellement engagé dans un labeur où il mesure prudemment ses forces, hédoniste avant que d'être travailleur, soucieux de son quotidien autant que des enjeux-compromis qui accompagnent ces pactes temporaires. Il ne s'agirait plus pour lui aujourd'hui de millénium, mais d'*Einfühlung*, c'est-à-dire d'empathie, de fusion et de ruse anthropologique (1990, pp. 261-270). Les corps à corps politiques et écologiques de cette fin de siècle nous diront fort bientôt laquelle de ces deux intuitions aura été le mieux à l'écoute des tornades de la planète. La prudence maffesolienne décèle des schémas analytiques et des conclusions sociologiques et anthropologiques solides autant que perspicaces.

Il convient néanmoins de reconnaître que Baudrillard et Maffesoli sont tous deux non seulement des scribes de la postmodernité et du *moi*, mais surtout des émanations de cultures et d'ethnologies spécifiques, quelles que soient leurs pseudo-cosmopolites ambitions. Dire que l'Europe de l'Est et le tiers monde ont *échappé* à leur *systémique* vision est une litote. Ils ne leur auront accordé que de minuscules, superficielles et inexactes *codas* — et pourtant ils en avaient aussi des images, pas si loin que cela, et presque parmi eux dans leurs mégapoles occidentales, en ce qui concerne le Tiers Monde, parmi l'intelligentsia est-européenne qui les côtoyait spatialement²². La relative humilité que de telles constatations devraient — au moins parmi nous critiques et observateurs de ces mœurs — nous inspirer est que dans la postmodernité, il ne saurait y avoir d'universels ni d'épistémologie *unaire*. Catastrophisme, apocalypse et baroquisation peuvent coexister, et de fait opèrent, en Occident, à l'intérieur d'un *modus vivendi* ironique. Le seul coda que je serai tentée d'ajouter à cette coexistence qui n'est pas une coïncidence, ce serait que l'apocalypse et la baroquisation telles que décrites par Baudrillard, et Maffesoli respectivement sont aussi, mais surtout, d'*abord* des représentations du moi et du corps dans l'*occidentalité*. La postmodernité de ces deux auteurs aurait pu, et sans doute dû, identifier, ou à tout le moins reconnaître, que ni la pré-modernité, ni la modernité ne sont achevées et que planétairement parlant, nous nous déplaçons dans des espaces-temps non seulement hétérogènes, mais encore fluides, diffractés, enchevêtrés, irréductibles les uns aux autres.

Caroline BAYARD
Department of French
McMaster University
1280 Main Street West
Hamilton (Ontario)
Canada L8S 4M2

RÉSUMÉ

Baudrillard et Maffesoli ont tenté de pratiquer de par leurs écrits une épistémologie du corps et de la postmodernité qui prenne acte des renversements paradigmatiques qui caractérisent la décennie des années 1980. Le premier en aura une vision essentiellement apocalyptique et nihiliste, qui lui donnera parfois et surtout le rôle de fossoyeur de la modernité, le deuxième nous en fournira une analyse infiniment plus optimiste, situationniste, relativiste, minimaliste. Baudrillard fonde son analyse sur un catastrophisme prophétique, Maffesoli sur une empathie (*Einfühlung*), une effusion hédoniste

22. L'on se demanderait presque si Baudrillard et Maffesoli soupçonnent l'expérience de *Lettre internationale* ou du *Messenger européen* dans leur arrière-cour parisienne. On serait en droit de s'interroger sur l'absence absolue de toute notion, chez eux, d'une fin de la modernité qui ne soit pas étroitement occidentale, d'une postmodernité qui dépasse un strict périmètre franco-américain. Visiblement, ni l'un ni l'autre n'a médité les écrits de Václav JAMEK (1989), ou de Václav BELOHRADSKY (1987, 1988), sur ces problématiques.

qui privilégie le contractuel aux dépens des scissions du millénium, le vitalisme aux dépens du désenchantement du monde qui, pour Baudrillard étaient les épitomes de la postmodernité. Ce sont donc deux visions opposées que le lecteur découvrira dans cet article, avec néanmoins, comme coda final, que ces deux penseurs ont été surdéterminés, à leur insu, par leur propre occidentalité et que les « autres » de la postmodernité (en particulier en Europe de l'Est) ont été complètement occultés de leurs analyses.

SUMMARY

Baudrillard and Maffesoli have attempted through their writings to put into practice an epistemology of the body and of postmodernity which record the paradigmatic reversals that have characterized the decade of the 1980s. The former has an essentially apocalyptic and nihilistic vision, casting him at times principally in the role of the gravedigger of modernity. The latter has given us an analysis infinitely more optimistic, situationalistic, relativistic and minimalist. Baudrillard bases his analysis on a prophetic catastrophism, Maffesoli on empathy (*Einfühlung*), a hedonistic effusion which favors the contractual at the expense of the scissions of the millennium, and vitalism at the expense of disenchantment with the world, which for Baudrillard were the epitome of postmodernity. These are the two opposite visions that the reader will discover in this paper. There is, nevertheless, a final coda to the effect that these two thinkers, without knowing it, were determined by their own westernness, and that the "others" of postmodernity (in particular from Eastern Europe) have been eliminated from their occulted analysis.

RESUMEN

Baudrillard y Maffesoli han intentado practicar en sus escritos una epistemología del cuerpo y del post-modernismo que toma nota de los derrumbes de paradigmas que caracterizan el decenio de los años 80. El primero, tendrá una visión esencialmente apocalíptica y nihilista, por lo que se le dará a veces y por sobre todo el rol de sepulturero del modernismo, el segundo nos entregará un análisis infinitamente más optimista, situacionista, relativista, minimalista. Baudrillard funda su análisis en un catastrofismo profético, Maffesoli en una empatía (*Einfühlung*), una efusión hedonista que privilegia lo contractual a expensas de la escisión del milenio, el vitalismo a expensas del desencanto del mundo que, para Baudrillard eran los epítomes del post-modernismo. Son por lo tanto dos visiones opuestas que el lector descubrirá en este artículo, con por lo menos, como coda final, que estos dos pensadores han sido condicionados, sin saberlo, por su propia occidentalidad y que los "otros" de la postmodernidad han sido (particularmente en Europa del Este) totalmente eliminados de su análisis.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, Theodor (1976), *Autour de la théorie esthétique*, Paris, Klincksieck.
 ADORNO, Theodor (1984), *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion.
 ARONOWITZ, Stanley (1988), « Postmodernism and Politics », in *Andrew Ross*, pp. 46-62.
 BAUDRILLARD, Jean (1979), *De la séduction*, Paris, Galilée.
 BAUDRILLARD, Jean (1984), *La Gauche divine*, Paris, Grasset.
 BAUDRILLARD, Jean (1984), « On Nihilism », *On the Beach*, Spring, pp. 38-39.
 BAUDRILLARD, Jean (1986), *L'Amérique*, Paris, Grasset.
 BAUDRILLARD, Jean (1987a), *L'Autre par lui-même*, Paris, Galilée.
 BAUDRILLARD, Jean (1987b), *Cool Memories*, Paris, Galilée.
 BELOHRADSKY, Václav (1988), « La modernité comme passion du neutre », *Le Messenger européen*, n° 2, pp. 54-83.
 BELOHRADSKY, Václav (1987), « La précession de la légalité ou l'Empire d'Autriche comme métaphore », *Le Messenger européen*, n° 1, pp. 249-278.
 BENJAMIN, Walter (1983), « L'œuvre d'art à l'ère de la reproductibilité technique », *Essais*, Paris, Denoël.
 BERQUE, André (1986), *Le Sauvage et l'Artifice*, Paris, Gallimard.
 CARROLL, J. (1985), *Guilt, The Grey Eminence Behind Character. History and Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
 CIXOUS, Hélène (1975), *Souffles*, Paris, Des Femmes.
 CIXOUS, Hélène (1976), *Là*, Paris, Des Femmes.
 CIXOUS, Hélène (1977), *Angst*, Paris, Des Femmes.
 CIXOUS, Hélène (1979), *Partie*, Paris, Des Femmes.
 DELEUZE, Gilles, Félix Guattari (1972), *L'Anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.
 EAGLETON, Terry (1985), « Capitalism, Modernism and Postmodernism », *New Left Review*, n° 152, pp. 60-73.
 EAGLETON, Terry (1990), *The Ideology of the Aesthetic*, Londres, Blackwell.
 FOUCAULT, Michel (1963), *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Paris, PUF.
 FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
 FOUCAULT, Michel (1976), *Histoire de la sexualité*, vol. 1, Gallimard.
 GROSZ, E.A. (éd.) (1986), *Future/Fall : Excursions into Post-Modernity*, Institute of Fine Arts, Sydney, Australie.
 HABERMAS, Jürgen (1988), *Le Discours philosophique de la Modernité*, Gallimard, trad. Christian Bouchin-Dhomme et Rainer Rochlitz.

- HABERMAS, Jürgen (1987), *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, trad. Jean-Marc Ferry, Fayard.
- HARVEY, David (1989), *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell.
- HASSAN, Ihab (1986), « Pluralism in a Postmodern Perspective », *Critical Inquiry*, vol. 2, n° 3, pp. 503-520.
- HASSAN, Ihab (1987), *The Postmodern Turn : Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus, Ohio State University Press.
- HASSAN, Ihab (1980), *The Right Promethean Fire : Imagination, Science & Cultural Change*, Urbana, University of Illinois Press.
- HUGUES, Robert (1989), « The Patron Saint of Neo Pop », *The New York Review of Books*, June 1st, pp. 29-31.
- HUYSEN, Andreas (1986), *After the Great Divide*, Indiana University Press.
- IRIGARAY, Luce (1974), *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1979), *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*, Paris, Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1982), *Le Corps à corps avec la mère*, Montréal, Pleine Lune.
- IRIGARAY, Luce (1984), *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1989), *Le Temps de la différence : pour une révolution pacifique*, Paris, LGF.
- JAMEK, Václav (1989), *Traité des courtes merveilles*, Paris, Grasset.
- JAMESON, Fredric (1984b), « Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism », *New Left Review*, n° 146, pp. 53-92.
- JAMESON, Fredric (1984a), « The Politics of Theory : Ideological Positions in the Postmodern Debate », *New German Critique*, n° 33, pp. 53-65.
- JENCKS, Charles (1980), *Post-Modern Classicism : The New Synthesis*, Londres, Academy.
- JENCKS, Charles (1977), *The Language of Post-Modern Architecture*, Londres, Academy.
- KELLNER, Douglas (1989), *Jean Baudrillard : From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Oxford, Polity Press.
- KOFMAN, Sarah (1976), *Autobiogriffures*, Paris, Christian Bourgois.
- KOFMAN, Sarah (1978), *Aberrations : le devenir-femme d'Auguste Comte*, Paris, Aubier, Flammarion.
- KOFMAN, Sarah (1980), *L'Enigme de la femme : la femme dans les textes de Freud*, Paris, Galilée.
- KOFMAN, Sarah (1982), *Le Respect des femmes*, Paris, Galilée.
- KOFMAN, Sarah (1986), *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Galilée.
- KROKER, Arthur, D. COOK (1986), *The Postmodern Scene*, New World Perspectives, Montréal.
- KROKER, Arthur, C. LEVIN, « Baudrillard's Challenge », *Canadian Journal of Political & Social Theory*, vol. 8, n°s 1-2, pp. 5-16.
- LASH, Scott (1984), « Genealogy and the Body : Foucault/Deleuze/Nietzsche », *Theory/Culture/Society*, vol. 2, n° 2, pp. 1-18.
- LE BRETON, David (1988), *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Paris, Méridiens-Klincksieck.
- LE BRETON, David (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.
- LODGE, David (1977), *The Modes of Modern Writing*, Londres, Edward Arnold.
- LODGE, David (1981), *Working with Structuralism*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- LYOTARD, Jean-François (1979a), *Au juste*, Paris, Christian Bourgois.
- LYOTARD, Jean-François (1979b), *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit.
- LYOTARD, Jean-François (1983), *Le Différend*, Paris, Minuit.
- LYOTARD, Jean-François (1985), *La Faculté de juger*, Paris, Minuit.
- LYOTARD, Jean-François (1986), *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée.
- MAFFESOLI, Michel (1976), *Logique de la domination*, Paris, PUF.
- MAFFESOLI, Michel (1985), *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, 2^e éd., Klincksieck.
- MAFFESOLI, Michel (1985), *La Connaissance ordinaire*, Paris, Méridien.
- MAFFESOLI, Michel (1988), *Le Temps des tribus*, Paris, Klincksieck.
- MAFFESOLI, Michel (1990), *Au creux des apparences*, Paris, Plon.
- MARC AURÈLE (1891), *Pensées de Marc Aurèle*, trad. par Alexis Pierron, Paris, Charpentier.
- MERRILL, Robert (éd.) (1988), *Ethics, Aesthetics : Post-Modern Positions*, Maisonneuve Press, Washington.
- MORIN, Edgar (1974), *Un paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil.
- MORIN, Edgar (1991), « Une pensée faible, pour un monde faible », *Lettre internationale*, printemps, pp. 3-4.
- MORIN, Edgar (1991), *Pour un nouveau commencement*, Paris, Seuil.
- MORRIS, Meghan (1988), « Banality in Cultural Studies », *Discourse*, vol. X, n° 2, Spring-Summer, pp. 3-29.
- MOSER, Walter, R. ROBIN (1989), « Réflexion critique sur l'hétérogène », *Études littéraires*, vol. 22, n° 2, automne, pp. 155-161.
- OWENS, Craig (1983), « The Discourse of Others : Feminism & Postmodernism », Hal Foster (éd.), *The Anti-Aesthetic*, Washington, Bay Press, pp. 57-82.
- PAVEL, Thomas (1989), « The Present Debate : News from France », *Diacritics*, vol. 19, n° 1, Spring, pp. 17-32.
- PON, Philippe (1988), *Mémoires et modernité*, Paris, Gallimard.
- RIEGL, Alois (1978), *Grammaire historique des arts plastiques : volonté artistique et vision du monde*, Paris, Klincksieck.
- ROSS, Andrew (1988), *Universal Abandon ? The Politics of Postmodernism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

- RUBINSTEIN, Diane (1989), « The Mirror of Reproduction : Baudrillard & Reagan America », *Political Theory*, vol. 17, pp. 582-606.
- SANTAMARIA, Ulysses (1980), « Critica de una critica », *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 22, pp. 127-148.
- SASSO, G. (1984), *Tramonto di un mito. L'idea di « progresso » fra Ottocento e Novecento*, Bologne.
- SIMMEL, G. (1988), *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivages.
- TRACHTENBERG, Stanley (éd.) (1985), *The Postmodern Moment : A Handbook of Contemporary Innovation in the Arts*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- TURNER, Bryan (1987), « A Note on Nostalgia », *Theory/Culture/Society*, vol. 4, pp. 147-156.
- VATTIMO, Gianni et P.P. ROVATTI (1983), *Il pensiero debole*, Milan, Feltrinelli.
- VATTIMO, Gianni (1987), *La Fin de la modernité*, Paris, Seuil.
- VENTURI, Robert (1972), *Learning from Las Vegas*, Cambridge, MIT Press.
- WOFFLIN, H. (1985), *Renaissance et baroque*, Paris, Montfort.
- WOFFLIN, H. (1986), *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, rééd., Paris, Montfort.
- WORRINGER, Wilhem (1978), *Abstraction et Einfühlung : contribution à la psychologie du style*, Paris, Klincksieck.