

# LE NÉO-TRIBALISME ET LES DYNAMIQUES DISCURSIVES DE L'IMAGINAIRE

Reiner KELLER\*

Comment créer une sociologie qui rend compte du « fait humain total », c'est-à-dire des femmes et des hommes dans toute leur complexité concrète d'être à la fois *homo sapiens*, *homo sensualis*, *homo demens*, *homo ludens*, *animal symbolicum*, *homo estheticus* ? Tel est bel et bien l'enjeu de la sociologie du néo-tribalisme contemporain, développé par Michel Maffesoli depuis les années 1980. Il s'agit d'un diagnostic de la société postmoderne, caractérisé par le « déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse » (Maffesoli, 1988), c'est-à-dire par une socialité affective, une « mise en relation » à partir des processus d'expériences esthétiques, vécus et partagés en commun. Les phénomènes présentés dans les travaux du CEAQ pour argumenter un tel constat s'avèrent d'une forte évidence (cf. Keller, 2006). Mais il y a bien d'autres analyses sociologiques qui semblent contredire cette interprétation de la « condition postmoderne ». Ainsi, Anthony Giddens (1990) et Ulrich Beck (1986) parlent, pour cette même période, d'une société post-traditionaliste, entrée dans l'époque de la « modernité réflexive » ou « deuxième modernité » (Beck et Bonß, 2001). Ils en considèrent tout les deux « l'individualisation » comme une des dimensions centrales. Dans l'article qui suit, je vais élaborer une argumentation qui souligne les points de rencontre possible entre ces deux perspectives sociologiques. Je me servirai des notions de « l'imaginaire » et du « discours » comme outils heuristiques.

L'idée d'une « modernisation réflexive » qui serait le moteur du changement social contemporain ne veut pas dire – au moins dans la conception de Beck – que nous (nos sociétés) « avançons » vers le futur à travers une meilleure production des savoirs et des connaissances, ou une maîtrise plus affinée des processus

---

\* Université Koblenz-Landau, Campus Landau.

sociaux que ne l'avaient nos ancêtres. Il s'agit plutôt d'une « autoconfrontation » des sociétés modernes dans leur fonctionnement normal, établi, qui crée le dynamisme du changement. Partout naissent des effets pervers de la structuration institutionnelle et organisationnelle moderne de nos modes de vie, de consommation, de production, d'organisation territoriale du politique. Même si cela paraît comme « normalité » des sociétés modernes, la théorie de la modernisation réflexive constitue un important changement de degré. Ainsi, la production capitaliste de masse des biens et la production des connaissances scientifiques sèment partout la découverte des « risques » (écologiques et autres), c'est-à-dire des dangers *potentiels* qui font peur dans le hic et nunc et entament la confiance établie dans les institutions modernes elles-mêmes.

Sans pouvoir entrer dans le débat sur les concepts de modernité réflexive ou de « postmodernité », je vais me concentrer sur la dimension d'individualisation chère à la première. Dès que Beck a lancé cette hypothèse au début des années 1980, elle fut vivement contestée dans le contexte sociologique allemand. La notion d'individualisation ne veut pas dire « égoïsme », mais signale un processus institutionnel, un changement des modalités d'intégration sociale dans les sociétés modernes. L'idée de base peut être résumée ainsi : bien que la société moderne a, au moment de sa naissance, établi l'idée de l'autonomie individuelle comme base de son fonctionnement, elle a, dans sa propre réalisation, très vite établi des formes d'intégration sociale à la base des appartenances aux grandes catégories sociales (comme les classes sociales chères à Marx, les « Stände » de Max Weber, les deux sexes homme/femme et leurs rôles attribués) qui fonctionnaient, dans la pratique sociale, comme des arrangements traditionnels mais proprement « modernes » au cœur même de nos sociétés. Il était clairement indiqué, à travers un tel mode d'intégration, comment devait vivre un « ouvrier », un « homme », une « femme », un « intellectuel » et ainsi de suite. Selon Beck, cette formation sociale des comportements est en train de s'éroder – quoi qu'en disent les analystes des « structures sociales » suivant Bourdieu, qui insistent sur les déterminations sociales des individus. L'hypothèse de l'individualisation vise un *modus operandi* différent de la vie sociale : ce n'est plus la tradition (de classe, de sexe) qui nous dit comment agir (ni un habitus issu de cette tradition), mais nous nous retrouvons devant une obligation sociale qui nous demande de choisir nous-mêmes, de prendre des décisions partout et sur n'importe quel petit détail de notre vie et d'en affirmer la responsabilité. Ainsi, l'attachement aux groupements sociaux n'est plus l'effet des traditions établies mais des choix, goûts, intérêts et décisions individuels – même si cela peut aboutir à un « conformisme des résultats ».

L'idée de choix ou de décision individuelle n'est pas très élaborée dans cette approche. Mais il faut signaler dès maintenant qu'elle n'adapte pas du tout le modèle établi par la théorie économique du choix rationnel. Dans *La Société du risque*, Beck visait plutôt le paysage vif et coloré des associations de citoyens qui contestaient partout la destruction de l'environnement, les stratégies politiques établies, etc. Mais au fil des années 1990 s'est établie en RFA une sociologie des diverses scènes ou tribus de regroupement des jeunes, par exemple des mouvements

technos, hip hop, rap, gothiques, etc., qui s'attache à l'hypothèse de l'individualisation (cf. Hitzler et Pfadenhauer, 2001 ; Hitzler *et al.*, 2008). Cette sociologie des « scènes » et des « événements » est issue, pour une grande partie, de la sociologie compréhensive et interprétative qui s'est développée en RFA à la suite du livre de Peter L. Berger et Thomas Luckmann sur *La construction sociale de la réalité* sous le nom d'une « sociologie herméneutique de la connaissance » (« Hermeneutische Wissenssoziologie », cf. Hitzler, Reichertz et Schröer, 1999). Des chercheurs comme Ronald Hitzler explorent les phénomènes évoqués sous l'angle d'une tradition phénoménologique qui remonte à l'œuvre d'Alfred Schütz. Ils expliquent l'arrivée des nouvelles formes de la « Vergemeinschaftung post-traditionnelle » (Hitzler, 1998) des jeunes comme une suite des processus d'individualisations. Ainsi il s'agit, dans leur optique, des regroupements post-traditionalistes, dans lesquels les individus se retrouvent, auxquels ils adhèrent et qu'ils quittent par des choix individuels. Les analyses focalisent une socialité élective qui sera beaucoup moins contraignante que les associations traditionnelles qui ont accompagné la vie quotidienne, surtout dans le monde des villages. Une certaine empreinte cognitiviste ou rationaliste dans la tradition de la sociologie compréhensive allemande fait que de telles analyses négligent la « aisthesis », les dimensions affectives et imaginaires de ces processus (cf. Keller, 2008b).

Dans la sociologie du néo-tribalisme, c'est bien l'accentuation du « néo » qui permet de lier les deux approches. Elle signale une différence principale entre les anciennes « tribus traditionnelles » et leurs équivalents contemporains : aujourd'hui, les individus vont participer à court terme, vivre une succession de participations affectives en utilisant des masques divers, circuler entre les regroupements temporaires. Michel Maffesoli parle ainsi du « nomadisme » post-moderne qui correspond à la possibilité du néo-tribalisme. Bien sur, de tels nomades ne sont pas des individus maîtres de soi et de leurs choix d'attachement. Ils apparaissent plutôt comme étant à la dérive sur l'écume des jours, étant portés, attirés et repoussés par des impulsions, des ambiances qui sont « dans l'air ». Ils n'arrivent que très rarement à la position d'un surfeur sur la vague des tribus. N'empêche que ce sont eux qui doivent affirmer et performer leur recul ou attachement à une tribu concrète, à un moment donné. Il me semble qu'une telle conception du va-et-vient entre nomadisme et tribalisme est plus proche de l'idée d'un couple « individualisme/Vergemeinschaftung post-traditionnelle » qu'il ne paraît à première vue. Il faudra comparer les enquêtes menées sous le sigle des deux paradigmes pour concrétiser un tel constat.

On ne peut pas comprendre la dynamique contemporaine entre nomadisme/tribalisme ou individualisme/Vergemeinschaftung post-traditionnelle sans évoquer le rôle que joue « l'imaginaire social » comme réservoir d'énergie et de mobilisation ou pôle d'attraction. Sous ce terme, je n'évoque pas l'idée des « structures anthropologiques » chères à Gilbert Durand, mais tout l'univers des images, des sons, des héroïnes et héros, des mythes, des utopies, des rêves et cauchemars, etc., qui circulent dans l'espace public des médias. Pour rejoindre les diagnostics de Giddens et Beck, nous sommes entrés dans une société post-traditionaliste dans

laquelle la circulation publique des savoirs et des connaissances, des modèles de vie, etc., joue un rôle de première importance. Ainsi, le sociologue indien-américain Arjun Appadurai (1996) a souligné l'importance de l'imaginaire dans les mouvements contemporains de transnationalisation, des migrants et voyageurs à travers le monde. Pour en donner un exemple : dans un petit village indien, c'est peut-être la dernière vedette de Hollywood qui va fournir le modèle d'une vie à espérer et va mobiliser les énergies de tel ou tel individu pour s'ériger contre sa misère, quitter sa ville natale, partir à la recherche de son bonheur en suivant l'imaginaire des médias. Il me semble qu'on puisse élaborer un tel constat et se demander s'il n'est pas aussi valable pour la circulation sociale des « formes esthétiques de la vie ensemble » ainsi que pour les expériences contemporaines de la « subjectivité nomade », se lançant dans les bains néo-tribaux. L'imaginaire contemporain est donc concret, manifeste, réel dans la matérialité du « cercle de la culture » (Stuart Hall). On peut se référer à l'idée foucauldienne de la matérialité des discours pour en dresser les contours ; nous poursuivons un tel programme de recherche sous le concept de la « Wissenssoziologische Diskursanalyse » – l'analyse des discours du point de vue de la sociologie de la connaissance – qui rassemble des perspectives et outils pour analyser cette matérialité publique de l'imaginaire, c'est-à-dire la circulation des images mobilisatrices, surtout dans les mass media et le web (cf. Keller, 2005, 2008a). Cela permettra d'élargir l'idée du néo-tribalisme à des situations « métaphoriques » des regroupements, comme par exemple la participation médiatisée (à travers la télévision) à un spectacle de football, évoquée par Michel Maffesoli comme faisant partie de l'aura du néo-tribalisme contemporain. Mais l'idée d'une telle « aïsthesis à distance » n'est pas seulement valable pour les grands spectacles à connotation « positive ». Elle vaut aussi bien pour les drames ou catastrophes collectives (réelles ou imaginées) qui sont à l'origine de la dynamique des risques (Keller, 2003 ; Appadurai, 2006 ; Beck, 2007). Qu'est-ce que cela veut dire ?

Il est clair qu'il existe d'énormes différences entre les diverses catastrophes qui marquent l'histoire humaine, aussi bien dans leur impact concret que dans leurs origines et conséquences. Par exemple, dans le cas du naufrage du bateau *Titanic*, il s'agit d'abord, si on considère la matérialité des dommages et non pas sa dimension symbolique mondiale, d'un événement local qui concerne ceux qui étaient sur le bateau (et leurs proches), comme les accidents de train ou d'avion, comme les tremblements de terre récents ou les tsunamis divers, même si les chiffres des morts sont immenses. La catastrophe de la centrale nucléaire de Tchernobyl a été aussi bien locale que mondiale. La crise de la vache folle a causé plusieurs morts parmi les hommes et des milliers parmi les vaches, et elle a détruit tout un marché ; pour l'effet de serre, on ne sait pas encore trop, mais la peur collective pourrait monter. Malgré les différences en termes d'impact concret, toutes ces catastrophes (réelles et/ou imaginées) créent, à travers leurs représentations dans les médias, des « souffrances à distance » (Boltanski, 1993), des communautés de destin élargies jusqu'à l'échelle mondiale.

Dans les mass media, c'est-à-dire dans les discours publics, les événements catastrophiques/risques n'apparaissent pas comme simples « faits bruts ». Au contraire, tout de suite, au fil du déroulement d'un tel événement, on peut observer une mise en narration de la catastrophe – qui devient élément focal d'une ou de plusieurs histoires à raconter. La dynamique sociale et mobilisatrice des événements catastrophiques du type « risque » ne se situe ni seulement dans les dommages « réels » causés par leur apparition, ni dans les intérêts concrets ainsi touchés, soit du côté des organisations (par exemple des entreprises, des caisses-maladies, des assurances) soit du côté des individus. Elle se fonde plutôt sur leur double aspect : les catastrophes/risques surviennent comme des catastrophes naturelles qui frappent toute une collectivité, ainsi elles créent le sentiment de faire partie d'une communauté de destin, même pour un public qui est loin du contexte local et ne l'apprend qu'à travers une représentation médiatisée. Mais comme les catastrophes/risques sont l'effet pervers de décisions et de pratiques sociotechniques humaines, elles suscitent les émotions qui voient un scandale : qui est responsable de l'événement ? Qui doit compenser les dommages ? Qui a fait des fausses promesses de sécurité ? Ainsi, les catastrophes/risques deviennent le point de cristallisation d'un drame social et d'une réflexion de la collectivité sur elle-même, sur sa distribution interne des responsabilités, sur sa place dans le monde. Elle se ressent comme une communauté de destin à travers les grandes émotions de la catastrophe. C'est bien une manifestation de l'*aisthesis*, de l'expérience esthétique, du fait d'éprouver en commun (cf. Maffesoli, 1988). Cette expérience joue plus sur les sens et l'émotion que sur la rationalité.

L'événement catastrophique/risque présente alors les caractéristiques que l'anthropologie ou l'ethnologie attribuent à un drame collectif (cf. Turner, 1989 ; Poferl, 1997). Prenons un cas concret : au début des années 1980, le public allemand a appris, à travers les médias et pendant une période de trois ou quatre ans, à déchiffrer les signes et à observer « la mort des forêts ». En 1984, plus de 200 000 personnes sont allées à Munich pour manifester contre les causes du « Waldsterben » ; selon les termes d'un expert français, toute l'Allemagne était en « état de choc » (*Ouest France*, 12 novembre 1984). Un tel événement interrompt profondément la stabilité et la continuité d'un ordre matériel et symbolique ; pour interpréter et/ou comprendre son sens, il est nécessaire de créer une (ou plusieurs) histoires. Les individus, les collectivités approchent l'événement à travers des narrations qui organisent ce qui se passe dans un ensemble cohérent, dans une histoire à raconter. Dans une telle narration de la catastrophe/risque, il y a bien sûr des héros, des vilains, des victimes, des responsables, des sauveteurs, de la tragédie, de la tristesse, du malheur et du bonheur, des actions et des émotions, tout le spectre de la « vraie » vie et, il ne faut pas l'oublier, une leçon à en tirer. L'opposition, le conflit entre les intérêts et diverses morales impliquées dans la catastrophe/risque (par exemple entre victimes, sociétés d'exploitation des installations, assurances, experts et contre-experts) créent une dynamique de dramatisation, d'accusation réciproque qui utilise aussi bien l'attitude scientifique (les faits qui parlent) que l'attitude du conflit rhétorique (l'autre ne dit jamais la vérité, il banalise, il exagère) et la mise

en image mobilisatrice. Cette dynamique crée et recrée constamment une ambiance d'instabilité, d'insécurité, d'incertitude dans l'horizon du quotidien, qui mine la confiance dans les institutions et les organisations dont dépend la stabilité des sociétés modernes. Ainsi, dans un tel moment, la société du risque devient communauté du danger. La sérialité des catastrophes évoque une sérialité de la mise en communauté (*Vergemeinschaftung*), d'identités collectives qui sont éphémères dans leurs extensions spatio-temporelles, mais qui transgressent les relations et restrictions sociales traditionnelles (de famille, de classe, de nation).

Voilà donc l'esquisse d'une piste de recherche pour une analyse de la matérialité de l'imaginaire dans l'espace public. Cet imaginaire ne se réduit évidemment pas à l'imaginaire social des risques et catastrophes. Dans les phénomènes évoqués à titre indicatif, on peut bel et bien repérer, à travers une analyse de leur circulation dans l'imaginaire public, un tableau des formes sensibles de la socialité contemporaine. Une telle analyse des discours ne se réduit évidemment pas à l'analyse des textes et des thématiques considérés comme « sérieux » dans le monde des leaders politiques, économiques et intellectuels. Elle doit plutôt s'orienter vers l'image et le sensible ou l'affectif, du côté du plaisir, du drame, des catastrophes, des passions aussi bien que du côté de la compassion, du « souci mondialisé des autres » (Angelika Pofertl) qui traversent l'espace public. Mais évidemment une telle approche discursive ne peut qu'analyser ce côté public de l'imaginaire.

## Bibliographie

- Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis.
- Appadurai, A. (2006), *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durham.
- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp [La société du risque].
- Beck, Ulrich (2007), *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Beck, U. & Bonß, W. (Hrsg.) (2001), *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt/Main.
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas (1981), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt/Main [1966] [La construction sociale de la réalité].
- Boltanski, L. (1993), *La souffrance à distance*. Paris.
- Giddens, A. (1990), *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt/Main [Consequences of Modernity].
- Hitzler, Ronald (1998), « Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung », *Berliner Debatte Initial*. Jg. 9 (1), S. 81-89.
- Hitzler, Ronald et al. (Ed.) (2008), *Posttraditionale Vergemeinschaftung*. Wiesbaden (à paraître).
- Hitzler, R., Pfadenhauer, M. (Hrsg.) (2001), *Techno-soziologie. Erkundungen einer Jugendkultur*. Opladen.
- Hitzler, R., Reichertz, J., Schröer, N. (Hrsg.) (1999), *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*. Konstanz.

- Keller, R. (2003), « L'univers dynamique des risques : événements, catastrophes, drames public », *Annales des Ponts et Chaussées. Ingénieur Science Société*, n° 106, 2003, 7-22.
- Keller, Reiner (2005), *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. Wiesbaden [2<sup>e</sup> éd., 2008].
- Keller, R. (2007), « L'analyse du discours du point de vue de la sociologie de la connaissance », *Langage & Société*, n° 120, 2007.
- Keller, Reiner (2006), *Michel Maffesoli*. Konstanz.
- Keller, Reiner (2008a), *Michel Foucault*. Konstanz.
- Keller, Reiner (2008b), « Welcome to the Pleasuredome ? Konstanz und Flüchtigkeit gefühlter Vergemeinschaftungen », in Hitzler, R. u.a. (2008), *Posttraditionale Vergemeinschaftungen*. Wiesbaden: VS-Verlag (à paraître).
- Maffesoli, Michel (1988), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris.
- Maffesoli, Michel (1990), *Au creux des apparences*. Paris.
- Maffesoli, Michel (1997), *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris.
- Poferl, A. (1997), « Der strukturkonservative Risikodiskurs. Eine Analyse der Chernobyl 'Media Story' in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung », p. 106-154, in Brand, K.-W., Eder, K., Pofersl, A. (Eds.), *Ökologische Kommunikation in Deutschland*. Opladen.
- Turner, V. (1989), *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/Main.