



DAGMAR SMREKOVÁ

Le vice et sa signification sociale

Vices and Their Social Meaning

ABSTRACT: The word *vice* contains something unsettling as well as provoking in itself. We use to mark by it the negative qualities of character, which spur its holder to the resignation of doing the good or not to fulfill that what is morally appropriate. They encourage him/her to enter the area of something dark, perhaps even destructive. On the other side they usually serve as signals for the holder of his/her failure or exaggerating – of losing his/her temper in something what is crucial for a morally good character. Vices do concern us personally. Currently they become stronger, indispensably and without restraint they wedge into the public sphere, which has been until recently almost completely bound by civilized customs and demanded certain legitimacy. This fact leads to the problem with seemingly answered question of what is the good and how it can be justified. What if the suspicions stated by La Rochefoucauld or Nietzsche, regarding the good as a self-unsufficient ideal, interlaced also with other than virtue motives is legitimate? This uncertainty urges us to cast doubt upon earnestness of the approach based on criminalizing the vices.

French sociologist M. Maffesoli urges to find the way how to deal with vices adequately, i. e. to learn to manage them, to attribute them social effectiveness. In our article we follow this idea in order to rethink the concept of ethics or redefine its content on the background of present elastic boarder lines between the possible and the allowed.

KEY WORDS: vice • virtue • elasticity of the order limits • Maffesoli • immorality and order

Les vices entrent dans la composition des vertus
comme les poisons entrent dans la composition des
remèdes. La prudence les assemble et les tempère, et
elle s'en sert utilement contre les maux de la vie.

F. DE LA ROCHEFOUCAULD

Le mot «vice» a en soi quelque chose à la fois d'inquiétant et de provocant. Il est utilisé sur le plan moral pour désigner des traits de caractère négatifs qui poussent leur titulaire soit à renoncer à agir conformément au bien, soit à ne pas respecter les limites de ce qui est moralement convenable – le menant ainsi sur un terrain obscur, voire destructeur. Ces traits indiquent également qu'il a échoué quelque part, qu'il a succombé à quelque chose, ou au contraire qu'il a exagéré, qu'il n'a pas réussi à se maîtriser dans un aspect

substantiel de ce qui correspond moralement au bien. Et ils le font indépendamment des motifs qui sont à l'origine des comportements (impulsivité, intempérance des désirs ou incapacité à distinguer le bien dans une situation donnée).

Les vices nous touchent fondamentalement en tant qu'individus et membres de la société. Ils tendent aujourd'hui à se renforcer toujours davantage, devenant de plus en plus visibles et s'exprimant avec insistance et sans honte jusque dans l'espace public, pourtant il y a peu encore complètement corseté par des mœurs civilisées. Vue de l'extérieur, cette hétérogénéité de valeurs peut désorienter et sembler contreproductive à l'égard tant de la cohésion sociale que des valeurs et des normes vérifiées par le temps et l'épreuve de l'universalisation. Pour importun qu'il soit, le fait que jour après jour des caprices de la sensualité revendiquent la reconnaissance de leur légitimité pose néanmoins des questions qui semblaient avoir été résolues: qu'est-ce que le bien, et à quelles sources s'alimente-t-il? Peut-on supposer que le bien ne soit pas un idéal autoporteur, mais soit entremêlé de motifs autres que vertueux? Cette incertitude va jusqu'à remettre en question le sérieux de l'approche fondée sur la criminalisation des vices. Il est en effet possible qu'à continuer de stigmatiser ces derniers et à les considérer comme un phénomène secondaire et mineur de notre existence facile à étouffer, écarter ou exclure du jeu, on passe à côté d'une chose fondamentale pour notre vie, susceptible de se retourner contre nous à la fin de ce jeu d'ignorance.

Savoir assumer les vices de manière adéquate, c'est-à-dire apprendre à les gérer et reconnaître leur efficacité sociale – voilà ce que nous propose le sociologue français M. Maffesoli¹. Nous envisagerons ici cette idée en la confrontant à l'invitation actuelle à repenser la notion d'éthique et à redéfinir son contenu. Il convient en effet de chercher une réponse éthique appropriée aux turbulences que connaissent aujourd'hui sur le plan des mœurs la culture et la civilisation, et de reformuler à cette lumière la question classique de l'éthique: Comment vivre? ou Pourquoi vivre une certaine forme de vie et pas une autre? Une des possibilités qui s'offrent à nous est de le faire en concevant une sorte de pendant à l'éthique de la vertu qui donnerait une expression socialement acceptable et viable aux formes de vie qui comporte des immoralités occasionnelles. S'agit-il d'une tâche irréalisable sur le plan éthique?

¹ M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris 1985.

L'idée de coexistence des vices et des vertus

Le vice est une notion à double sens. Dans une conscience morale courante, il s'oppose à la vertu, incarnant le revers des efforts de perfection morale, une défaillance de la disposition de la volonté à reconnaître, agir et protéger la valeur du bien. L'idée de se dévouer au vice est par ailleurs souvent liée à une promesse de plaisir, à une attente de jouissance, de sentiment agréable. Il semblerait donc que le vice s'éloigne complètement de la vertu (pour laquelle la modération ou la tempérance des désirs requises sont parfois confondues avec l'austérité, l'auto-privation de plaisirs). Ce n'est pourtant pas le cas, bien au contraire. D'une certaine manière on peut même affirmer, paradoxalement, que la vertu est assez souvent associée au vice. Dans sa conception classique, la vertu signifiait la disposition à faire non seulement ce qu'on sait être bien, mais aussi ce qu'on aime faire, ce qui nous fait plaisir.

Une sensation analogue peut toutefois être suscitée, par exemple, par la vanité, les dépenses immodérées, la gaité exubérante non tempérée ou la coquetterie, du moins si l'on ne s'y adonne pas entièrement mais simplement un instant, et ce même si on est en permanence exposé à la tentation de succomber à nouveau. Ainsi, ces deux dispositions de caractère (vice et vertu) évoquent bien ce qu'on exprime par le terme de plaisir en français, et de *pleasure* en anglais.

A l'opposé de la vision éthique aristotélique, le moraliste français du XVII^e siècle F. de La Rochefoucauld mit au jour dans ses réflexions morales une corrélation étrange entre les vices et les vertus. Exprimant son scepticisme à l'égard de l'hypothèse apparemment indiscutable de la valeur intrinsèque exceptionnelle de toutes les vertus, il assura au contraire qu'égoïsme et utilitarisme s'entremêlent aux vertus et aux vices de toute forme, y compris dans un sentiment aussi noble que l'amour². La vertu s'en trouvait dépourvue à ses yeux de toute valeur non intéressée, impartiale. La Rochefoucauld soutenait aussi que le chemin vers les vertus n'était pas direct et que l'on ne pouvait atteindre leur sommet précisément qu'à la condition de ne pas oublier nos vices. Il mit également en doute la possibilité d'éviter ces mêmes vices, estimant que même une expérience répétée ne pouvait nous en protéger. Selon lui, les expulser au-delà de la frontière des mœurs, ou les exclure de notre vie comme une chose répudiable au seul motif qu'il s'agit de défauts de caractère minant les vertus, peut porter préjudice à la vertu elle-même, parce que «les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent

² F. De la Rochefoucauld, *Maximy a úvahy morální*, Praha 1997, p. 75, 78.

dans la mer»³. La Rochefoucauld révéla non seulement l'écueil des fausses vertus qui attirent leurs possesseurs à se délecter dans l'auto-admiration, mais démontra aussi que des motifs autres que vertueux pouvaient se cacher derrière les mœurs civilisées: «Il y a des gens dégoûtants avec du mérite, et d'autres qui plaisent avec des défauts»⁴.

Quelques temps après, B. Mandeville, originaire des Pays-Bas, sembla adopter une attitude similaire dans sa *Fable des abeilles* (1729), et tout aussi intransigeante sur l'origine des mœurs vertueuses. La conclusion de cet écrit, qui recommande de transformer les vices privés en vertus publiques, pourrait sous-entendre une apologie de l'immoralité, et ce d'autant plus qu'elle suscita alors l'attention des partisans du néolibéralisme économique dont les théories affirmaient que «l'égoïsme est rentable». Pourtant Mandeville, tout comme La Rochefoucauld, avait eu pour premier but de démasquer avant tout les vices cachés derrière l'imitation ou la caricature qui accompagnaient la promotion des vertus (toutes choses influencées par les impératifs contemporains de l'éducation et de la politesse). Il soutenait que «les vertus morales sont la progéniture que la flatterie et l'orgueil ont engendrée à eux deux»⁵, autrement dit que l'homme parfait a beau cacher ses défauts derrière le masque des vertus, cela ne fait pas pour autant disparaître leur caractère vicieux.

Nietzsche, entre autres lecteur attentif de La Rochefoucauld, opéra un double renversement de l'optique traditionnellement utilisée pour juger du bien et du mal. D'une part il a insisté sur la possibilité de reconnaître une importance vitale même aux valeurs contraires à la perception traditionnelle. D'autre part il a rappelé que le bien peut aussi prendre sa source dans des motifs autres que vertueux, que «ce qui constitue la valeur de ces choses bonnes et vénérées tînt précisément au fait qu'elles s'apparentent, se mêlent et se confondent insidieusement avec des choses mauvaises et en apparence opposées [...]».⁶ Aussi sa critique des préjugés moraux séparant les qualités éthiques de leurs contraires est-elle importante. Dans la vie, ces préjugés n'attribuent aux vices d'autre signification que négative, ne considérant l'idée de conditionnalité mutuelle des vertus et des vices que comme un moyen raffiné d'inculquer l'immoralité, face auquel la bonne conscience doit se tenir sur ses gardes. Selon Nietzsche, une telle attitude est nuisible, aveuglante et dénaturante, étant donné que dans sa réflexion il y a du sens à travailler sur

³ *Ibidem*, p. 52.

⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁵ P. Cité selon P. Carrive, *Mandeville Bernard*, [in:] M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris 2001, p. 977.

⁶ F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Praha 1996, p. 10.

l'hypothèse – sans aucun doute torturante pour de «belles âmes» – qu'on peut voir des incitations à la vie même dans des affections négatives⁷.

La Rochefoucauld, Mandeville ainsi que Nietzsche nous incitent à donner un contenu plus réel à la moralité. Ils nous invitent à nous rendre compte que ce qui nous permet d'atteindre des hauteurs de vertu c'est précisément ce balancement au-dessus d'un gouffre de vices, voire le franchissement de son rebord de temps à autres, et ce même si nos barrières morales personnelles – par exemple la honte éprouvée de la conscience d'être observé par autrui – nous protègent d'une chute jusqu'au fond.

Qu'en découle t-il pour l'éthique? Ne devrions-nous pas réfléchir à une nouvelle forme susceptible d'intégrer ces motifs antagonistes? Ne faut-il pas repenser également l'approche même des vices, pour que ces derniers ne soient plus pour nous une chose coupable, obscure ou criminelle qu'il faut indispensablement et inconditionnellement éviter?

L'élasticité des limites de l'ordre

Il est évident qu'à première vue une telle tâche entre en contradiction avec l'éthique, aussi bien au sens que lui donne la tradition antique qu'à celui que les éthiques contemporaines de la vertu essaient de revivifier. L'objectif de l'éthique classique consistait en effet à amener l'homme, par la voie de la vertu, à vivre une vie heureuse, satisfaite et comblée. L'éthos grec n'était pas fondé sur des ordres, mais sur des recommandations et des modèles de comportement. L'accès au bonheur, but ultime de la vie, dépendait de la capacité d'un individu à modérer et maîtriser le côté cupide de son caractère. L'homme était alors appelé à être vertueux et à trouver la bonne mesure à l'égard de sa situation personnelle, par le moyen de l'habitude, de l'éducation et du modèle des hommes vertueux qu'il convenait d'imiter non pas de manière mécanique mais de façon réfléchie. Dans cet esprit, l'idéal de la sagesse grecque reposait sur la conscience des limites.

Ce qui est aujourd'hui remis en question, aussi bien dans la théorie que dans la pratique, ce n'est pas tant le but ultime de la vie défini par l'éthique traditionnelle – à savoir être heureux – que précisément cette idée de la modération des passions, du refus de l'absence de limites et de la démesure. Notre époque est en effet caractérisée de façon frappante par un certain flou des frontières entre le possible et le permis, par l'existence d'une forme d'élasticité ou par la nature vague des critères définissant un mode de vie apportant un bonheur acceptable sur le plan social comme sur le plan

⁷ *Ibidem*, p. 28.

des valeurs. M. Conche affirme à ce sujet: «Il n'y a pas de grand bonheur sans quelque débordement de la limite, sans quelque ivresse»⁸. La sensualité et la passion ne sont-elles pas du côté de la vie et la sagesse du côté de sa dévitalisation? Ce que l'on veut modérer, n'est-ce pas en réalité la vie elle-même? Derrière ce type de questions, on devine un effort pour rendre aux vices ou aux formes de vie dans lesquelles ces derniers se manifestent une certaine légitimité en se référant à la tradition – un effort pour chercher en elle un type de sagesse plus adéquat.

En contrepoint de l'éthos tel qu'il était pensé par exemple par Aristote ou les stoïciens, qui se caractérisait par un lien exclusif entre recherche du bonheur et vie vertueuse, les théories actuelles remettent à la mode un autre modèle traditionnel de comportement: le personnage mythologique de Dionysos (Bacchus – délirant, Bromius – tonitruant). Ce dieu du vin et des orgies y représente alors un symbole de vitalité, d'énergie positive et d'allégresse exubérante. Dionysos y constitue un élément étranger au monde officiel et équilibrant son pouvoir, agissant contre les formes institutionnelles de la violence, résistant à l'ordre rigide, se révoltant contre la morale impérative. Pour certains théoriciens c'est précisément ce modèle qui est susceptible d'expliquer la vitalité sociale extraordinaire stimulant la polyphonie et la pluralité de valeurs, et introduisant par là même le désordre.

Ceci soulève de nouvelles questions. Jusqu'où l'élasticité des limites, mentionnée ci-dessus, peut-elle s'étendre face aux mœurs débridées? Dans quelle mesure peut-on tolérer et banaliser l'affaiblissement des limites, afin de faire de la nouvelle forme dionysiaque de sagesse qui est en train de prévaloir une véritable sagesse, afin qu'elle confirme sa raison d'être, sans verser dans quelque chose de cruel et d'irréversible, afin que le côté vicieux renforçant et colorant la sensibilité réhabilitée ne mette pas en cause sa place légitime dans l'éthos de la communauté?

La réponse ne peut être trouvée sans faire référence à l'ordre établi. C'est justement celui-ci qui représente le cadre de référence auquel renvoient ces dépassements de la morale. Ce n'est qu'en lui – même si souvent contre lui et dépassant ses frontières – que les caprices de la sensibilité et de la résistance acquièrent leur sens. Et paradoxalement, Dionysos est conçu comme un symbole de contrebalancement d'une stabilité exagérée, comme celui qui sait dûment décompresser des tendances au libertinage et au débordement. La raison et les mœurs civilisées sont venues se superposer à des motivations initialement vicieuses dont il serait cependant naïf de croire selon certains théoriciens qu'elles auraient entièrement disparues. Supposons à présent que

⁸ M. Conche, *Orientation philosophique*, Paris 1974, p. 150.

les partisans de cette thèse disposent des moyens de donner aux vices une place suffisamment légitime dans l'espace de l'ordre pour les rendre socialement acceptables.

L'immoralité se présentant comme éthique

M. Maffesoli propose dans son ouvrage *L'Ombre de Dionysos* sous-titré *Contribution à une sociologie de l'orgie* (1982) une réponse à la question de savoir comment mettre en œuvre une certaine forme de transgression, comment, tout en restant dans des cadres socialement acceptables, franchir les frontières (reconnaissant ainsi une sorte de digue permettant de conserver sur soi-même un recul conscient face à l'ordre officiel imposé).

M. Maffesoli juge utile de distinguer les significations de la morale et de l'éthique, ce qui pourrait laisser penser qu'il inscrit sa réflexion dans le fil d'un type de discours développé dans les dernières décennies par P. Ricœur, J. Habermas, A. Honneth et d'autres encore. Les efforts théoriques faits par ces auteurs pour déterminer la division des tâches entre morale et éthique s'inspirent de deux grandes traditions de l'histoire de la philosophie morale. La première est aristotélique, et considère que la vie morale est ancrée dans le désir fondamental de vivre une vie bonne, réussie ou comblée, les exigences éthiques (mœurs, coutumes) étant liées d'une manière ou d'une autre aux aspirations du sujet moral, et n'étant donc pas séparées du but qu'elles doivent servir. S'oppose à elle la tradition kantienne qui construit la vie morale autour de l'idée d'obligation. Selon elle, certains actes sont moralement contraignants, c'est-à-dire qu'il faut les accomplir indépendamment de leur impact sur nos désirs de vie et sur les objectifs que ceux-ci comportent. M. Maffesoli s'éloigne en réalité substantiellement de cette manière d'exposer la question de la relation entre morale et éthique, esquissant une approche éthique non conventionnelle dont la question clé pourrait être ainsi formulée: quel est le sens du débridement des mœurs? L'auteur vise ainsi à rendre à l'immoralité une certaine légitimité en dévoilant son efficacité sociale.

La distinction entre morale et éthique revêt chez lui la forme d'une opposition entre ce qui doit être (le devoir-être) et la volonté de vivre collective (le vouloir-vivre). La morale et l'éthique envisagées dans cette perspective se contredisent dans de nombreux aspects, leur opposition étant métaphoriquement exprimée par deux personnages mythiques – Prométhée travailleur et Dionysos impétueux.

Marchant apparemment dans les pas de la logique nietzschéenne (qui dévoilait sans pitié derrière les idéaux vertueux les motifs suscitant la suspicion), M. Maffesoli proclame que la peine, le dur labeur et les privations sym-

bolisés par Prométhée «ne sont plus des impératifs catégoriques»⁹, perdant ainsi leur crédibilité. A ses yeux, la morale est précisément disqualifiée parce qu'elle fonctionne sur la base de privilèges accordés à certaines valeurs, à l'exclusion d'autres difficilement compatibles avec les mœurs pacifiées parce que tenant à une partie incontrôlable de la nature humaine.

Ce faisant, M. Maffesoli essaie de convaincre le lecteur que la compréhension des évolutions actuelles de la civilisation passe par la reconnaissance de la place légitime des valeurs dionysiaques dont on ne parlait qu'à mi-voix il y a encore peu, et qui depuis ont perdu leur statut de prérogatives des classes privilégiées (artistes, bohèmes), pénétrant même l'ensemble du corps social. En un mot, la résistance aux délices et aux plaisirs n'est plus à la mode aujourd'hui et l'auto-privation de la joie du présent, incarnée dans le *carpe diem* classique, est devenue suspecte. Il ne s'agit plus de l'affaire de génies solitaires et entêtés mais celle des masses cherchant à se mettre en valeur au milieu d'ensemble plus vaste.

L'éthique joue ici un rôle opposé à celui de la morale – représentant un certain asile pour les attitudes et les formes de comportement résistant habituellement à une gestion rigide. L'éthique est en effet souvent immorale selon M. Maffesoli; renvoyant à l'équilibre et à la relativisation des différentes valeurs constituant un ensemble donné (groupe, communauté, nation, etc.): «L'éthique est avant tout l'expression du vouloir-vivre global et irrépessible, elle traduit la responsabilité qu'a cet ensemble à sa continuité»¹⁰. Elle a pour sens la traduction dans le vouloir-vivre d'une exigence éthique irrévocable de la collectivité, défendant sa continuité malgré les charges morales imposées par les institutions sociales.

Une éthique ainsi conçue ne peut entrer dans les cadres de l'ordre établi. Au contraire, elle repose sur la transgression de ses frontières, et engendre ainsi une transmutation du territoire où dominaient jusque là des mœurs corsetées, civilisées. Contrairement à la morale fondée sur l'exacerbation des opposés, l'éthique soutient leur coexistence. En tant que telle, elle est cependant plus errance que lumière, orientant selon des panneaux ou des indications consciemment choisis (symbolisés par exemple pour une vie éthique vue de la perspective aristotélique par des notions de bon jugement, de bonne mesure, de bon conseil ou par la notion taylorienne d'évaluation forte).

On peut deviner à partir des réflexions précédentes que l'éthique est mise ici sur des rails complètement différents de ceux sur lesquels circulent

⁹ M. Maffesoli, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21 – 22.

les visions éthiques d'une vie bonne, se réalisant par des actions «estimées bonnes» (notion utilisée par P. Ricœur pour spécifier l'éthique). L'hypothèse est d'ailleurs immédiatement confirmée quand M. Maffesoli introduit de manière un peu provocatrice une notion particulière censée englober le type d'expérience incarnant le vouloir-vivre collectif: l'im moralisme éthique¹¹.

Ce terme a deux interprétations possibles. La première peut évoquer un lien de parenté entre l'agressivité non contenue ainsi que la violence non maîtrisée qui en constituent le fond ténébreux. L'immoralisme signifie habituellement une attitude consistant à refuser toute norme et valeur morale, et en tant que tel il représente une sérieuse menace pour l'ordre établi. Il existe toutefois une autre forme d'expression de cette pulsion à l'errance et au tâtonnement inséparables du vouloir-vivre et propres à la nature humaine, que les mœurs civilisées n'ont pu affaiblir. Et M. Maffesoli essaie de démontrer que cette forme peut être socialement productive.

L'immoralisme éthique symbolise d'après lui la multiplicité de ces attitudes qualifiées du point de vue de la morale d'aberrantes ou d'immorales, mais qui condensent selon lui «une solide et souterraine conscience qu'à le corps collectif de lui-même»¹², incarnant la responsabilité éprouvée vis-à-vis de son existence. Pour M. Maffesoli, l'aberration morale a une place tout aussi légitime que la morale, et ceci peut-être dans l'intérêt de la préservation de la morale elle-même. L'auteur voit même précisément dans l'aberration morale une manière pour la masse, confrontée aux impositions morales, d'entretenir de façon rusée et acharnée ce qui est indispensable à sa continuité.

Au contraire de l'opinion prédominante qui fait du moralisme le fondement du dynamisme social, M. Maffesoli défend une position à un certain point provocatrice qui affirme que l'immoralisme éthique contribue à la consolidation des liens symboliques dans chaque société, permettant une structuration et une régénération de la communauté. Si d'une part il admet que l'on ne peut nier les intentions très louables du moralisme, d'autre part il lui reproche de mener finalement à une asepsie de la vie en société et à une uniformisation mortifère par l'accumulation de certaines valeurs et l'exclusion d'autres ne correspondant pas aux intentions morales.

M. Maffesoli fait ici allusion au phénomène de la domestication des mœurs, évoquant les analyses de M. Foucault (*Histoire de la folie à l'âge classique* de 1961) ou de N. Elias (*La civilisation des mœurs* de 1939) sur

¹¹ *Ibidem*, p. 22 – 23.

¹² *Ibidem*, p. 28.

ce sujet. Tout en doutant de la possibilité d'une telle domestication, M. Maffesoli estime que ces divers mécanismes ont un peu fait oublier que l'effervescence est nécessaire à toute structuration sociale quelle qu'elle soit. Les signes de débridement des mœurs étaient considérés comme le seul fait de groupes sociaux marginaux ou de jeunes encore non intégrés. L'auteur remet cependant en question l'affaiblissement de l'importance de ce phénomène pour les liens sociaux, affirmant que l'existence d'une part incontrôlable de la nature humaine était confirmée par l'effort disciplinant lui-même qui avait toujours été dirigé contre elle. L'auteur tente ici d'aller au-delà du cadre des rapports institutionnalisés, pour atteindre les éléments cachés de la nature humaine, aspirant à révéler les phénomènes archaïques à l'œuvre dans les formes sociales actuelles que sont par exemple les festivités, les orgies, les carnivals, etc., espérant les saisir au niveau de la composante destructive, mais aussi constructive du sociétal. M. Maffesoli y voit une force qui structure substantiellement le sociétal, une partie du «monde réel» qui est notre création et au travers duquel nous nous comprenons nous-mêmes. Il soutient également que le débridement et le déchaînement renvoient en réalité à la «part d'ombre» qui toujours inquiète et taraude la société et chacun de ses membres. Selon M. Maffesoli, l'orgiasme fut toujours au fond une manière de tenir compte de ce débridement et de l'intégrer dans ce tout complexe qu'est le corps collectif et le corps individuel.

Dans ses pratiques, exacerbées comme journalières, l'orgiasme nous rappelle la signification de ce qui échappe à la rationalisation, à la domestication, à l'étouffement, rendant un charme au monde: l'importance du jeu de la passion et de la présence du sensuel, de l'orientation vers le divertissement, l'érotisme, la vie remplie de joie, de plaisir, de délices, de jouissance, fondement de toute éthique populaire. Le sociologue français le considère comme un des moyens de résister à l'adversité naturelle du destin et à l'imposition sociale collective via la ritualisation de certaines formes de vie. Le retour de Dionysos n'est pas vu chez lui comme une sorte de réaction, mais plutôt comme une forme au service du corps sociétal.

L'immoralité et son rapport à l'ordre

En quoi consiste alors l'efficacité sociale de la forme de vie dionysiaque renouvelée ou de cet immoralisme éthique qui la traduit? Comment est-il possible que l'exaltation orgiastique des sens se réalisant dans des actes de jouissance qui se superposent, se perdent dans le présent et s'épuisent eux-mêmes, soit une force capable de prêter à la société l'élan nécessaire à

la mobilisation de ses ressources «organiques» internes en vue de sa propre régénération?

Comme le soutient M. Maffesoli, l'éthique (l'éthos du peuple, ses traditions, coutumes, mœurs) est souvent immorale. Il ne s'agit pas là d'une immoralité qui aurait un accent militant, qui voudrait perturber l'ordre. Son seul rôle consiste à révéler la fragilité, la faiblesse, la vulnérabilité d'une gestion rigide, desserrer ses cadres étroits, bouleverser son impact «aseptique», mortifère sur les liens sociaux. Ainsi doit-elle protéger des impositions morales les éléments vitaux et essentiels qui fédèrent les gens «naturellement» et grâce auxquels la communauté subsiste dans sa cohésion, dans sa «solidarité organique».

L'immoralisme éthique devrait servir de protection contre l'introduction d'un schéma immobile dans la vie en société, schéma qui paralyserait les forces vitales et dynamiques du corps social. D'une part, sa légitimité tient à la révolte contre une stérilisation exagérée de la vie en société et à la protestation contre le rejet de l'existence dans le plaisir vue comme une chose inappropriée. D'autre part, on ne peut ignorer son intention de trouver aux mœurs débridées une place légitime dans l'espace de l'ordre via la redéfinition des frontières de celui-ci¹³.

L'immoralité promue au rang d'éthique est censée obliger l'ordre à se dynamiser, à ouvrir ses frontières rigoureusement surveillées à ce qui survivait jusqu'à présent de façon désordonnée et incontrôlée hors de celles-ci. Aussi paradoxale que puisse paraître l'exigence de coexistence de la défense de la morale et du libertinage, elle a sa propre logique. Son sens ne consiste pas à éliminer le désordre. Il s'agit de faire en sorte que l'ordre ne soit pas pris au piège des interdictions, des prescriptions et des consignes, c'est-à-dire que les forces antagonistes ne deviennent pas inertes en son sein, sans que l'ordre soit non plus obligé d'affronter un retour des mœurs débridées dans leurs formes les plus perverses et les plus incontrôlables. Tout au contraire, l'ordre doit absorber de nouvelles impulsions en acceptant l'effervescence dans le domaine des mœurs, en admettant l'aberration morale et en permettant à celle-ci de se traduire dans une forme ritualisée et sublimée, c'est-à-dire encadrée.

Contre les importants théoriciens qui reconnaissent aux bonnes mœurs un impact positif sur le dynamisme de la société, M. Maffesoli affirme que toute éthique populaire reste fondée sur l'imminence du sensuel

¹³ R. Karul, auteur de l'article sur Hadès comme une métaphore du monde sensuel suggère également que le désordre ne soit pas nécessairement considéré comme un extrême qui devrait être rejeté. R. Karul, *Ako nazerat' na to, čo je vnímateľné? Hádes ako metafora zmyslového sveta u Plotina*, «Filozofia» 2009, č. 9, p. 895.

et la sensibilité à l'immoral, rappelant ce que V. Pareto disait de la fréquente obscénité des traditions, légendes et chants populaires¹⁴.

Dans ce contexte, il juge contreproductif de dissimuler ou d'écarter lesdits phénomènes, estimant que l'unique mode de vie correct et l'unique moyen de faire face à cette ombre dionysiaque accompagnant la nature humaine est de leur assurer la meilleure intégration possible dans la société. Apprendre à les réguler, maîtriser et canaliser (par exemple par un rite), est selon lui la meilleure façon de se protéger contre le retour de l'étouffé dans ses formes perverses et incontrôlables.

La nouvelle notion d'éthique

Un exemple instructif de la manière dont on peut donner à des transgressions de la morale toujours plus fortes et fréquentes une forme acceptable et viable est donné par diverses célébrations et festivités cycliques, comme les vendanges accompagnées de festins, les fêtes de la bière, les bals, les carnivals, diverses soirées et orgies. S'y relâchent les passions et les vices habituellement inhibés et freinés comme l'intempérance, la démesure, la tendance à dépenser, la gauloiserie, les caprices, la débauche, etc. Selon M. Maffesoli, ces éléments d'une socialité souterraine constituent un facteur de socialisation important exprimant le désir «d'être ensemble»¹⁵.

En reformulant la question de l'orgie sur le terrain de la sociologie, à savoir s'il n'est pas temps que Prométhée travailleur cède la place à Dionysos impétueux, on préjuge cependant d'une certaine manière de la réponse. Il est sûr que l'époque actuelle est propice à la coexistence et à l'entrecroisement de valeurs différentes, donnant comme jamais libre cours à la jouissance et au débridement des mœurs. Elle donne de plus à des experts et à des maîtres modernes en hédonisme l'occasion d'enseigner la manière d'être vicieux, de manier efficacement ces formes de sensualité exaltée, d'y vivre de façon répétitive une «petite mort» à l'instar des mystères orgiastiques dionysiaques

¹⁴ M. Maffesoli, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵ On peut inclure parmi ces expériences des vices les traditionnelles célébrations publiques du Nouvel An organisées tous les ans à Bratislava comme dans d'autres villes slovaques, avec force concerts, show lumineux-acoustique-pyrotechnique et feu d'artifice grandiose. Autre exemple: les divertissements débridés qui passent en direct sur les chaînes de télévision dans le cadre de *reality shows* de plus en plus nombreux. En dépit du fait que bien des gens les considèrent comme l'expression d'une décadence (éthique comme esthétique), si l'on suit M. Maffesoli il ne s'agirait que d'un moindre mal et d'un phénomène courant de notre vie. L'agitation médiatique entourant les vedettes de la musique populaire, du sport, du divertissement télévisé [...], tout cela constitue selon lui un sujet de conversations, qui colore la grisaille de la vie quotidienne et l'anime un peu.

dont le sens – comme J. Pauer l’a démontré – consistait à réussir à «sentir profondément sa propre substance en libérant les désirs interdits de l’homme obsédé par les passions»¹⁶.

A côté de ce symbole de l’époque, et aussi dominant que celui-ci puisse paraître, on ne peut omettre sa subordination continue au mythe prométhéen qui met l’accent sur le dur labeur et la capacité de rendement (et ce bien que cette dimension de la réalité soit bien moins médiatisée). C’est dans un dialogue productif de ces deux mondes hétérogènes (le monde de Dionysos impétueux et celui de Prométhée travailleur), où chacun arrondirait les angles de son exaltation, qu’il est possible de trouver une alternative à l’expansion de l’un au détriment de l’autre ou à leur dissimulation mutuelle.


Prise en ce sens, on peut tenir pour viable l’éthique défendue par M. Maffesoli –impliquant un moment de destruction, c’est-à-dire la capacité d’intégrer une partie de son contraire. Accepter la possibilité d’être immoral de temps en temps c’est accepter la possibilité de voir apparaître une coïncidence des opposés, la découverte de la synergie existant entre le bien et le mal, deux caractéristiques opposées présentes dans l’homme.

N’oublions pas néanmoins que l’éthique – vue comme l’expression de l’intégration de valeurs conflictuelles – ne contient pas cet élément critique contre l’ordre établi comme morale avec sa série de normes au caractère contraignant pour chacun. Ainsi l’éthique ne cherche-t-elle pas à savoir si le monde qui nous entoure est équitable ou s’il ne devrait pas être humainement plus digne. Du point de vue du relativisme éthique, il est impossible d’élaborer une vision unique de ce à quoi les choses devraient ressembler, et pour cette raison l’éthique ainsi conçue ne cherche pas à changer le monde en lui imposant un *devoir-être*, admettant même parfois ce qui ne doit pas être, mais à quoi on ne peut résister.

D’autre part, le relativisme éthique n’est pas nécessairement subversif à l’égard de l’ordre établi, ne voulant pas le détruire (même si des craintes de ce type apparaissent fréquemment). La défense de la légitimité de valeurs différentes, portée par le relativisme éthique, n’annonce pas nécessairement le déclin de la vertu, ce relativisme ne prétendant pas disqualifier la morale et célébrer l’invasion de l’arbitraire vulgaire dans notre présent. Priver l’homme de la responsabilité de son caractère moral en glorifiant la débauche, et ouvrir les vannes à un «laissez-faire» moral illimité signifierait en effet attribuer n’importe quel sens à n’importe quelle valeur, c’est-à-dire perdre de vue l’importance de toute chose. L’éthique défendant l’immora-

¹⁶ J. Pauer, *Mediálna premena človeka alebo absencia vznešeného v časoch televízie*, «Filozofia» 2006, č. 6, p. 503.

lité occasionnelle a d'autres ambitions. On peut la comprendre comme un signal destiné à nous affranchir de la pression de conventions sociales qui nous forcent à nous adapter dans certains domaines sans réelle efficacité, tous ne pouvant être subordonnés à une idée normative régulatrice. Une pression similaire est contreproductive là où les valeurs ne sont pas classées hiérarchiquement, mais revêtent plutôt la forme d'un catalogue de fiches, toutes placées sur le même plan et permettant de répondre à cette question de nature éthique: quelles valeurs devraient être respectées par chacun afin que sa vie ait un sens?

Ce contexte incite à redéfinir la notion d'éthique pour lui permettre d'intégrer les stimulations des différents éthos au lieu de privilégier un type d'expérience éthique, celles-ci pouvant être considérées comme des aspects distincts d'un seul potentiel: vivre une vie comblée. 

TRADUIT PAR NELA MOLNÁROVÁ

DAGMAR SMREKOVÁ – dr, pracuje w Instytucie Filozofii Słowackiej Akademii Nauk. Zajmuje się historią filozofii, filozofią społeczną i etyką. Opublikowała: *Zbohom Sartrovi? (A Farewell to Sartre?, Bratislava 1996)*; *Ekonomía ako filozofický problém (Economy as a Philosophical Problem, Bratislava 1998)*; *Podnikateľská a environmentálna etika (Business and Environmental Ethics, Bratislava 1999, wspólnie z Z. Palovičová)*; *Dobro a cnosť. Etická tradícia a súčasnosť (The Good and the Virtue. Ethical Tradition and Our Time, Bratislava 2003, wspólnie z Z. Palovičová)*; *Dvojznačnosť etických pojmov (The Ambiguity of Ethical Concepts, Bratislava 2009, wspólnie z Z. Palovičová)*.

DAGMAR SMREKOVÁ – Ph.D., senior researcher at the Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences, Bratislava, Slovakia. She is especially concerned with the history of philosophy, social philosophy and ethics. Books published in Slovak: *Zbohom Sartrovi? (A Farewell to Sartre?, Bratislava 1996)*; *Ekonomía ako filozofický problém (Economy as a Philosophical Problem, Bratislava 1998)*; *Podnikateľská a environmentálna etika (Business and Environmental Ethics, Bratislava 1999, together with Z. Palovičová)*; *Dobro a cnosť. Etická tradícia a súčasnosť (The Good and the Virtue. Ethical Tradition and Our Time, Bratislava 2003, together with Z. Palovičová)*; *Dvojznačnosť etických pojmov (The Ambiguity of Ethical Concepts; Bratislava 2009, together with Z. Palovičová)*.