



La flânerie : un moment de la fêlure et du mélange

Ji Eun Shin

DANS **SOCIÉTÉS 2008/2 n° 100** , PAGES 91 À 107

ÉDITIONS **DE BOECK SUPÉRIEUR**

ISSN 0765-3697

ISBN 9782804157739

DOI 10.3917/soc.100.0091

Date de mise en ligne : 06/01/2009

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-societes-2008-2-page-91?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LA FLÂNERIE : UN MOMENT DE LA FÊLURE ET DU MÉLANGE

Ji-Eun SHIN *

Résumé : Ce travail de recherche portant sur la problématique sociologique de l'identité, de l'errance, de l'hospitalité, examine les traits de l'anonymat et d'une insolite communicabilité, associée à la « fêlure » du sujet. Celle-ci est le moment de la démolition de soi ordinaire où le familier ou le rassurant se transforment en lointain, inquiétant, étrange. La fêlure de soi nous permet de nous approcher de l'étranger, de devenir un étranger. Étymologiquement, l'existence (*ex-sistence*), rappelle une sortie de soi, une fuite, un éclatement. Ainsi, le terme de fêlure peut se substituer à ceux de mouvement, coupure, départ, lointain, fuite, éclatement. Nous suggérons que la fêlure de soi mène également à la rencontre des autres, et enfin de soi-même. Conclusion : exister c'est sortir de soi, c'est s'ouvrir à l'autre.

Mots clés : flânerie, fêlure, mélange, hospitalité, identité, identification.

Abstract : This work proposes a discourse on the modern flâneur around the sociological problem of identity, wandering, hospitality. We establish the features of anonymity and a strange communicability, associated with the “crack” of the subject. This is the moment of the demolition of ordinary oneself where the familiarity or the reassuring are transformed into distant, disturbing, strange. The crack of one allows us to approach abroad to foreigner, to become a foreigner. Etymologically the existence (*ex-sistence*) reminds of one's exit, of flight, of explosion. So the term of crack can substitute itself for those of movement, cut, departure, distant, flight, explosion. We suggest that the crack of one also leads to meet the others, and finally Himself. Conclusion : to exist is to go out of oneself, to open oneself to the other one.

Keywords : flânerie, crack, mixture, hospitality, identity, identification.

* Chercheur au Ceaq et à l'Université nationale de Busan (Corée du Sud) ;
stalkerje@gmail.com.

L'ambiguïté, l'incertitude, l'indécidabilité de frontière entre le moi et son dehors brouillent la référence identitaire en justifiant un doute (constructif) sur la *réalité*. Ce qui permettrait d'imaginer que l'individuel pourra être dépassé. On a peur d'ordinaire de perdre sa substance car le franchissement des limites de soi risque de nous mener à la folie, comme l'exprimait Baudelaire dans *Les Fleurs du Mal* : « Mon cœur multiplié jouit de tous vos vices ! »¹. Or la dépossession ne signifie en rien un appauvrissement, une néantisation de l'être, mais une possibilité d'enrichissement. L'*homo sapiens* qui jette sa substance soi-disant intégrale rationnelle pourrait se transformer en un *homo communicans* et en un *homo sentimentalis*².

Or le rejet du « quant à soi » et l'ouverture sur les autres doivent être distingués. En prenant la distinction de Lévinas, on peut dire que le premier est un besoin d'évasion et le deuxième l'élan vital. Pour préciser notre propos, nous pourrions considérer que l'évasion est un processus de sortie de soi-même, de fêlure du je, celui de briser « l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même »³. Et que l'élan vital est un processus de se mélanger avec les autres. La solitude est une base sur laquelle on rejoint un autre, un Autre. On pourrait dire que l'évasion qui nous fait sortir de soi nous mène à l'élan vital d'être ensemble. La flânerie solitaire est un moment où on subit d'abord une expérience de fêlure de soi et puis celle du mélange à autrui. Christian Bobin écrit, dans son *Éloge du rien* qui pourrait être traduit pour notre part en éloge de la flânerie : « On est changé par ce qu'on traverse... L'art de marcher est un art contemplatif. D'abord on regarde ce qu'on passe, ensuite on le devient. On n'est plus qu'une traversée lumineuse du paysage par lui-même⁴. » Pendant la flânerie, pendant un moment court de l'absurde, on est en état de désarmement de son individu clos et ferme. C'est-à-dire on est prêt, en général, à rencontrer les autres, à porter des masques, à devenir ce qui est cohérent à chaque paysage, à chaque moment de rencontre.

La fêlure

La fêlure comme le moment de la démolition de soi ordinaire

L'expérience de duplicité, d'éclatement est très bien décrite par Fitzgerald dans son essai *La fêlure*. *La fêlure* est écrite sous la contrainte éditoriale : « C'est bon, répondit Scott. Je vais écrire tout ce que je peux écrire sur le fait que je ne peux pas

1. C. Baudelaire, « Les petites vieilles », *Les Fleurs du Mal*, édition de C. Pichois, Paris, Gallimard, Folio essais, 1972, p. 126.

2. M. Kundera utilise ce mot « *homo sentimentalis* » comme un titre de chapitre dans son roman *L'immortalité*, traduit du tchèque par E. Bloch, Paris, Gallimard, NRF, 1990.

3. E. Lévinas, *De l'évasion*, Paris, Librairie générale française, Livre de poche, Biblio essais, 1998 (Fata Morgana, 1982) p. 98.

4. C. Bobin, *Éloge du rien*, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1990, p. 20-21.

écrire⁵. » En faisant référence à Fitzgerald, Deleuze utilise la notion de « je fêlé »⁶. Normalement, nous avons un « besoin d'une existence universelle ou infinie admettant la réalisation des compossibles [qui] suppose au fond du moi la paix réalisée, c'est-à-dire l'acceptation de l'être »⁷. Or il arrive qu'à certains moments, par exemple, lorsque la pensée rencontre un obstacle au moment de « l'absurde »⁸ (Camus), nous éprouvons un besoin de nous évader qui « met en question précisément cette prétendue paix avec soi, puisqu'elle aspire à briser l'enchaînement du moi à soi »⁹. C'est l'être même, le soi-même, que l'on fuit et pas sa limitation. « Dans l'évasion le moi se fuit non pas en tant qu'opposé à l'infini de ce qu'il n'est pas ou de ce qu'il ne deviendra pas, mais au fait même qu'il est ou qu'il devient¹⁰. »

Mais pour s'évader effectivement, être seul est la condition *sine qua non*. Ainsi on pourrait comprendre le besoin de Kafka de s'isoler de tous jusqu'à en perdre conscience¹¹. Fitzgerald écrit également : « J'avais désormais envie d'être absolument seul, et je m'arrangeai en conséquence pour m'isoler jusqu'à un certain point des soucis ordinaires¹². » La fêlure est le moment de la démolition de soi ordinaire où le familier ou le rassurant se transforment en lointain, inquiétant, c'est-à-dire en étrange. Désormais tous les actes de la vie, par exemple se brosser les dents le matin et avoir des amis à dîner le soir, demandent un effort et toutes les choses familières comme le bruit de la radio sont devenues insupportables. La fêlure de soi nous permet de nous approcher de l'étranger, de devenir un étranger. Ainsi, le terme de fêlure se substituerait à ceux de mouvement, coupure, départ, lointain, fuite, éclatement. L'existence, en son étymologie, appelle à une sortie de soi, à une fuite, à un éclatement¹³.

Or ce que Camus décrit, dans son essai *Le mythe de Sisyphe*, comme le moment de l'absurde, est très semblable à l'expérience de fêlure : « Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramways, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le "pourquoi" s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement. "Commence", ceci est important. La lassitude est à la fin des actes d'une vie machinale, mais elle inaugure en même temps le mouvement

5. Préface de « La fêlure », *La fêlure, et autres nouvelles*, traduit de l'anglais par D. Aury et S. Mayoux, Paris, Gallimard, Folio, 1981, p. 474. Dans cette préface, Arnold Gingrich, rédacteur en chef d'*Esquire*, a raconté comment Scott Fitzgerald écrit *La Fêlure*.

6. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1969, p. 184.

7. E. Lévinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 98-99.

8. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1985.

9. E. Lévinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 99.

10. *Ibid.*

11. F. Kafka, *Journal*, Paris, Librairie générale française, Livre de poche, Biblio, 1989 (Bernard Grasset, 1954), p. 286, 530

12. S. Fitzgerald, « La fêlure », *La fêlure, et autres nouvelles*, *op. cit.*, p. 479.

13. M. Maffesoli, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Librairie générale française, Le livre de poche, Biblio essai, 1997, p. 81.

de la conscience. Elle l'éveille et elle provoque la suite ¹⁴. » Quand on est fêlé, on commence à penser à l'autre. Cette question du « pourquoi » s'élève souvent lors de la flânerie. À la fin d'une journée mécanique, compacte, sans faille, ce « pourquoi » peut nous éveiller. La flânerie serait ainsi considérée comme une manière de « stopper le monde », de stopper la vie mécanique et l'espace, ne serait-ce que pour un bref moment. Le sorcier indien Don Juan explique à Carlos Castaneda une méthode pour « voir » : « Stopper le monde ». Cela exprime « certains états de conscience au cours desquels la réalité de la vie quotidienne est modifiée, [et] cela parce que le flot des interprétations, d'ordinaire continu, est interrompu par un ensemble de circonstances étrangères à ce flot » ¹⁵. Voilà donc où nous mène le flâneur. Voilà ce qu'il nous enseigne sur l'unité de l'homme ou sur la vérité du moi. Rien d'autre que l'ordre qui naît des fluctuations. Ce sont « les circonstances qui contraignent à l'unité » ¹⁶. Un moment est tissé d'allées et venues, d'inévitables variations de la lumière. En citant Virginia Woolf qui disait qu'« on est ridicule, un petit accident, une chose risible, à part, nettement définie, éternuant, jugée et comparée. C'est ainsi que l'affirmation de soi s'insinue dans le moment », Isaac Joseph constate que « l'affirmation de soi est donc un fait de circonstances, un effet induit, une insinuation à la surface d'un moment, l'apparition d'un drame sur la pellicule d'un récit de vie, un visage » ¹⁷.

L'homo fractalis

Maffesoli souligne, dans son étude sur les sensibilités postmodernes, la fêlure, la faiblesse, l'inachèvement. Il écrit que « c'est bien cet inachèvement qui, d'une manière désinvolte, se vit dans les rassemblements précaires, de tous ordres, ponctuant la vie sociale. Faiblesse perceptible dans la figure emblématique de Dionysos. Cet "enfant éternel", ce perpétuel adolescent qui ne se résout pas à devenir un être achevé, mais se complaît dans un constant devenir » ¹⁸. » Nous pouvons nous référer, à propos de notre travail, à Baudrillard et à sa notion d'« Homo fractalis » : « La possibilité de devenir quelqu'un d'autre, d'exister incognito quelque part ailleurs, de voir sans être vu, de préserver une dimension secrète, même et surtout vis-à-vis de ses proches » ¹⁹.

14. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, op. cit., p. 29.

15. C. Castaneda, *Le voyage à Ixtlan. Les leçons de don Juan*, traduit de l'anglais par M. Kahn, Paris, Gallimard, Folio essais, 2004, p. 16. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, p. 173.

16. I. Joseph, *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984, p. 44.

17. *Ibid.*, p. 44-45.

18. M. Maffesoli, *Le rythme de la vie, Variations sur l'imaginaire postmoderne*, Paris, La Table ronde, 2004, p. 162.

19. J. Baudrillard, *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*, Paris, Galilée, L'Espace critique, 2004, p. 50.

Si nous acceptons cette perspective de l'homme fractal, du monde fractal, nous pourrions dire que l'expérience de la fêlure de soi ne se distingue pas de celles qu'en font les autres. C'est plutôt tout l'effort que l'on fait pour passer devant, pour ignorer la fêlure qui nous transforme en un individu qui se croit différent des autres, alors qu'il ne l'est pas. Comme l'affirme Fitzgerald, « toute vie est bien entendu un processus de démolition »²⁰. Toute vie est un processus de fêlure qui n'est rien d'anémique. De plus, nous pouvons aller jusqu'à dire que l'expérience de la fêlure fonctionne comme un essai d'échapper au « fantasme de l'un » (Maffesoli) propre à la tradition occidentale. La raison dogmatique impose l'unité, la totalité, cependant les sentiments, les affects nous ramènent à l'inconfort de la multiplicité. À sa richesse, à sa réalité aussi. « C'est une telle multiplicité, à l'intérieur de soi, qui est à l'œuvre dans les théâtralités quotidiennes. C'est elle qui permet de comprendre les duplicités vécues contre tous les pouvoirs, les ruses de tous les jours contre les injonctions pédagogiques, les faux-fuyants par rapport aux certitudes idéologiques, l'abstention lors des grandes messes démocratiques, les rejets de tout moralisme contraignant²¹. »

Fernando Pessoa, auteur portugais, sera considéré comme l'inventeur génial de l'« *Homo fractalis* ». Il s'est inventé plus d'une soixantaine de personnalités fictives, ses « hétéronymes » (le mot est de lui), chargés d'exprimer les facettes les plus diverses d'un auteur multiple. Chaque personnage a son histoire, son style d'écriture. « Le jeu hétéronymique traduit une quête du Moi, non sans constituer le corrélat objectif d'un débordement identitaire que Pessoa essaie d'appivoiser. Il en fait pour cela des objets esthétiques stratégiquement fragmentés par son écriture. Cette fragmentation vise à représenter les structures aléatoires et instinctives d'une identité fluide, insaisissable, mais non moins ancrée dans une rêverie intense, distribuant les signes afin de promouvoir une diversité dont le poète assume la finalité ontologique et esthétique²². » Pessoa écrit un jour, sous l'hétéronyme d'Alvador de Campos : « Nous avons tous deux vies : la vraie, celle que nous rêvons dans l'enfance, que nous continuons de rêver, adultes, sur fond de brouillard ; la fausse, celle que nous partageons avec les autres, la vie pratique, la vie utile, celle où l'on finit dans un cercueil²³. » Ce qui nous concerne dans ce texte, ce n'est pas tant la distinction faite entre la vraie vie et la fausse, mais la vie de l'homme fractal que Pessoa exprime.

La glose pessoenne scrute cet « hors de sa personne » de l'auteur et délaisse l'hétéronymie littéraire pour supputer les déchirements d'une personnalité éclatée. Les noms des auteurs fictifs ne sont pas simplement destinés à « dissimuler l'identité

20. F. S. Fitzgerald, « La fêlure », *La fêlure*, op. cit., p. 475.

21. M. Maffesoli, *La part du Diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002, p. 145.

22. Pessoa. *Unité, diversité, obliquité*, Colloque de Cerisy, textes réunis par P. Dethurens et M. A. Seixo, Paris, Christian Bourgois éditeur, p. 33.

23. R. Bréchon, « Le masque et l'aveu : l'œuvre anglaise », *Magazine littéraire*, n° 291, septembre 1991, p. 39.

de leur créateur », mais à « établir l'existence d'autres identités, ou individualités, nécessaires »²⁴. L'identité plurielle et fêlée pessoenne est une expression d'« in-tranquillité »²⁵ de soi – il a utilisé ce mot d'intranquillité comme titre d'un de ses livres les plus importants. Et ce mot d'intranquillité n'est rien d'autre que celui de fêlure. Dans le préface de ce livre in-tranquille, Rober Bréchon écrit que l'expérience hétéronymique n'est pas différente de celle d'Henri Michaux qui dit qu'il écrit « pour se parcourir ». En effet, cette phrase fait écho à celle de Pessoa : « Je ne change pas, je voyage. » Ces territoires inexplorés sont l'enjeu de la conquête d'un « espace du dedans »²⁶. Le voyage intérieur, la flânerie solitaire nous mènent à l'intranquillité de nous-mêmes.

La fêlure de soi comme vouloir une liberté

Maffesoli insiste beaucoup sur la pluralité de la personne, la duplicité de l'existence, l'identité plurielle. Dans son livre *Du nomadisme*, il écrit que « la duplicité est une forme de liberté, une manière d'introduire le “bougé” dans ce qui est stable, ou l'inquiétude dans ce qui est par trop assuré de lui-même »²⁷. En faisant référence à Schütz, il présente Don Quichotte comme le type même d'une identité en mouvement ou comme la forme du nomade²⁸. Affirmer une inquiétude, une intranquillité signifierait donc vouloir une liberté. Et la fêlure de soi mène également à la rencontre des autres, et enfin de soi-même²⁹. Exister, c'est sortir de soi, c'est s'ouvrir à l'autre. Exister, c'est donc la fêlure et le mélange.

En effet, ce qu'on appelle l'identité personnelle, est « issu non seulement des échanges pratiques entre l'homme et la nature et des échanges sociaux entre les hommes, mais aussi d'incessants échanges anthropo-cosmographiques, imaginaires encore, avec les choses ou êtres de la nature que l'homme sent sympathiquement participer à sa propre vie. Au cours de cette navette incessante entre le “je” qui est un autre et les autres qui sont dans le “je”, entre la conscience subjective du monde et la conscience objective du moi, entre l'extérieur et l'intérieur, le moi immédiatement objectif (double) s'intériorise en âme ; le macrocosme immédiatement subjectif s'objective pour constituer le monde objectif soumis à des lois³⁰. »

24. A. Badiou, « Une tâche philosophie : être contemporain de Pessoa », *Pessoa, Unité, diversité, obliquité*, Colloque de Cerisy, op. cit., p. 158-159.

25. Cf. F. Pessoa, *Le livre de l'intranquillité*, édition intégrale, traduit du portugais par F. Laye, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1999.

26. R. Bréchon, préface à F. Pessoa, *Le livre de l'intranquillité*, op. cit., p. 8.

27. M. Maffesoli, *Du nomadisme*, op. cit., p. 87.

28. *Id.*, p. 109-110. Cf. A. Schütz, « Don Quichotte et le problème de la réalité », *Collected Papers*.

29. C. Bobin écrit à sa façon que « la rupture avec soi est le plus court chemin pour aller à soi » (C. Bobin, *La part manquante*, Paris, Gallimard, Folio, p. 97).

30. E. Morin, *Le cinéma ou l'homme imaginaire. Essais d'anthropologie sociologique*, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1956, p. 211-212.

Jorge Luis Borges, lui aussi, remet en question l'identité personnelle, ou plutôt il veut n'être personne. Ce refus d'avoir une identité immobile n'est pas seulement pour lui une attitude existentielle pleine d'ironie, mais « le thème central de son œuvre narrative, le noyau dont semblent s'autoengendrer tous les grands motifs qui la caractérisent : le temps circulaire (par exemple dans le récit *L'Aleph*), le caractère indéfectible de la mémoire (*Funès ou de la mémoire*), le labyrinthe (*L'Immortel*), le miroir (*La Secte du Phénix*), le monde comme livre (*La Bibliothèque de Babel*), l'impossible délimitation du bien et du mal (*Trois versions de Judas*), le thème du traître, du héros, et toutes les autres métaphores du réel qu'il a inventées pour illustrer sa représentation du monde ou, pour parler comme "son" Schopenhauer, le monde comme volonté et comme représentation³¹. »

Avec Bioy Casares, Borges a écrit des romans policiers sous les pseudonymes communs et alternatifs de Bustos Domecq et de Suarez Lynch, créant un curieux personnage de détective argentin. Don Isidro Parodi. Bustos est l'arrière-grand-père de Borges, et Domecq un arrière-grand-père d'origine française de Bioy Casares. Suarez est l'arrière-grand-père de Borges, le colonel Suarez, et Lynch est de la famille de José Hernandez, l'auteur de *Martin Fierro*. Dans un entretien, Borges répond à une question sur l'utilisation d'un pseudonyme : « On se sent plus libre lorsqu'on emploie un pseudonyme. De même, on trouve une autre liberté en écrivant à la première personne, car cette personne n'est pas l'auteur, mais le narrateur. [...] ce n'est pas lui [Bioy Casares] qui écrit, ce n'est pas moi [Borges] qui écris : c'est Bustos Domecq. Il a son style, il fait parfois des plaisanteries que nous n'aimons pas, il emploie une langue qui n'est pas la nôtre, mais en tout cas il existe. Mais il n'existe que lorsque nous collaborons, car s'il écrit seul, ou si j'écris seul, il n'y aura peut-être qu'une ligne ou deux qui rappelleront d'une façon lointain et timide Bustos Domecq³². »

Le recueil *El Hacedor (Le Créateur)* (1960) des écritures de Borges, fait varier à l'infini le mythe du double : vouloir être multiple et personne, c'est le propre de la condition humaine. Les tentatives de Borges sont un « éternel jeu avec le temps où le moi se perd ; le je de l'énonciation se muant en un il = la non-personne (l'écrivain Borges). L'individualité rejoint l'archétype de l'humain : le moi romantique est réduit au silence : la dissolution du moi, qui se perd dans un ensemble plus vaste, est la réalité du XX^e siècle³³. »

Borges et Pessoa, aux visages multiples (lui-même et ses dédoublements ou les possibilités les plus variées de penser et de sentir – de penser en sentant et de sentir en pensant), ont abordé dans le dialogue entre les masques vivants (leurs

31. A. Tabucchi, « Mais peut-être n'existait-il pas ? », *Magazine littéraire*, Paris, n° 375 (Jorge Luis Borges), mai 1999, p. 44

32. « L'auteur et son double », extraits d'un entretien inédit qui fut réalisé à Buenos Aires en 1969 pour la télévision française propos recueillis par A. Camp, « L'auteur et son double », *Magazine littéraire*, n° 259, novembre 1988, p. 30.

33. N. Fernandez-Bravo, « Double », P. Brunel (sous la direction de), *Dictionnaire des mythes littéraires*, nouvelle édition augmentée, Monaco, Éd. du Rocher, 1988, p. 526

hétéronymes, leurs autres soi) « la grande question du dépassement de la mort par l'art, du dialogue entre les différents moi »³⁴.

Le masque (Nietzsche), la fêlure (Fitzgerald), le pseudonyme (Borges), l'hétéronyme (Pessoa), l'apparence et la duplicité (Maffesoli), le simulacre (Baudrillard), la complexité (Morin), la mise en scène (Goffman), sont des notions très importantes pour comprendre la vie sociale des hommes. Ces notions nous permettent de poser une hypothèse : *la vie sociale est une comédie*. Selon Tacussel, cette hypothèse « délivre l'observateur de l'angoisse d'une scission ontologique entre l'être et le paraître. Peut-on devenir ce que l'on est si l'on n'essaie pas d'abord d'être quelqu'un d'autre ? L'authenticité réside dans le rôle, dans la conscience de représenter d'une façon vraisemblable ce à quoi on aspire dans les multiples facettes de l'existence »³⁵.

Or le dédoublement de fêlure de soi mène jusqu'à une rencontre avec soi. Par cette ruse quotidienne, les individus, apparemment intégrés à l'ordre social gardent leur quant-à-soi et leur liberté, ce qui leur permet de survivre aux diverses impositions de l'ordre établi. Cela nous rappelle une remarque de J. Baudrillard : « la masse ne répond pas »³⁶. Maffesoli y ajoute qu'« elle ne répond pas tout en donnant l'impression de participer, d'être présente, de travailler, de voter, etc. Une telle ruse [...] est pourrait-on dire une structure anthropologique qui assure à travers des histoires humaines un sérieux bouclier contre les agressions des pouvoirs extérieurs. Il s'agit d'un scepticisme sans illusion, que les peuples méditerranéens connaissent bien, et qui permet de faire le ventre mou face aux coups, un peu cette "mollesse lascive" dont parle don Fabrice, protagoniste de la fiction romanesque de Tommaso di Lampedusa, et figure bien typée de cette duplicité dont nous parlons »³⁷.

Or le double suppose le doute sur le réel. Comme Borges qui, avec « les méthodes d'un bizarre détective »³⁸, doute sur ce qui est vrai, il a de la méfiance à l'égard de l'évidence, il a l'« idée de la substance équivoque de la vie »³⁹. Avec ses méthodes de dédoublement, il doute, redoute sur l'identité. On est ici aux antipodes de l'ambition totalisatrice des romantiques, le mythe du moi infini en correspondance avec le monde, le fantasme de l'unité. De même, on est loin du « je me voyais me voir » (Valéry, *La Jeune Parque*), car le « je » qui pourrait prononcer

34. U. T. Rodrigues, « Borges et l'immortalité », *Magazine littéraire*, (Jorge Luis Borges), n° 375, mai 1999, p. 45.

35. P. Tacussel, *Mythologie des formes sociales. Balzac et les saint-simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995, p. 57.

36. Cf. J. Baudrillard, *À l'ombre des majorités silencieuses ou la mort du social*, Cahiers d'Utopie, 1978.

37. M. Maffesoli, *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Sociologie du quotidien », 1998, p. 91-92.

38. A. Tabucchi, « Mais peut-être n'existait-il pas ? », *Magazine littéraire*, n° 375, mai 1999, p. 45.

39. *Ibid.*

cette phrase, loin de trouver dans cette réflexivité un point d'appui solide, comme le « je pense » de Descartes, n'y découvre que son infinie faiblesse, son ouverture sur un infini qui est celui du néant et qui envahit son œil⁴⁰. Également, on trouve chez Pessoa ce « cogito inversé (« Je pense, donc je ne suis pas⁴¹ ») » : « Tu n'existes pas, je le sais bien, mais est-ce que je sais vraiment si j'existe moi-même ? Moi qui t'existe en moi, ai-je plus de vie réelle que toi, et que cette vie même qui te vit ?⁴² » Le moi qui est ainsi fêlé et vidé de sa substance devient la présence d'autrui. « *Seul, tu es ta propre absence si tu n'es pas la présence d'autrui*⁴³. »

Michel de Certeau a écrit, dans *L'Étranger, ou l'union de la différence*, que la « non-identité est le mode sur lequel s'élabore la communion »⁴⁴. L'abandon de la fierté d'être soi, est dans ce sens une base primordiale à partir de laquelle commence la communion entre les gens. Le moi fêlé est une base à partir de laquelle on se réunit l'un avec l'autre, on se mêle aux autres. Pour arriver à rencontrer les autres, il faut « abolir la fierté d'être soi, d'avoir un nom, un prénom, une lignée, une patrie, une idéologie, un parti, une tombe, profiter d'un cercueil avec deux dates, naissance et mort – naissance et mort par hasard – difficile de nommer “hasard” cette Transcendance Absolue, commandant en Islam la Terre et le Ciel »⁴⁵. De même que la « fêlure » met en question le sujet pensant soi-disant « plein »⁴⁶ ou sûr de lui, de même elle nous fait nous tourner vers le « creux » du socius dans lequel il y a communion, engloutissement, néantisation⁴⁷.

40. M. Milner, *L'envers du visible. Essai sur l'ombre*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 354.

41. R. Bréchon, préface à F. Pessoa, *Le livre de l'intranquillité*, op. cit., p. 9.

42. *Ibid.*, p. 470.

43. J. Bousquet, *Le meneur de lune*, Paris, Albin Michel, coll. « Espaces libres », 1979, p. 199.

44. M. de Certeau, *L'Étranger, ou l'union dans la différence*, nouvelle édition, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 18

45. J. Genet, cité par R. Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris, La Table ronde, coll. « La petite vermillon », 2005, p. 250.

46. En fait on vit dans une société qui fait une moindre place au silence. Les gens occupent le vide en permanence par des conversations, la radio, la télévision, pour ne pas rester seuls avec eux-mêmes. Certains ont peur de la solitude, peur de tomber dans le « vide ». Nous pouvons trouver le sujet du « plein » qui est une des obsessions modernes chez Jean Baudrillard. Dans son essai *Amérique*, il montre les hommes seuls qui courent chacun pour eux-mêmes, sans égard aux autres, avec dans leur tête le fluide stéréophonique qui s'écoule dans leur regard, ça, c'est l'univers de *Blade Runner*, c'est l'univers d'après la catastrophe. Baudrillard pense de ce jogger qu'il « se vomit lui-même, vomit son énergie dans sa course plutôt qu'il ne la dépense. Il faut qu'il atteigne l'extase de la fatigue, l'état second d'anéantissement mécanique, comme l'anorexique vise l'état second d'anéantissement organique, l'extase du corps vide, comme l'obèse vise l'état second d'anéantissement dimensionnel : l'extase du corps plein ». Ce jogger solitaire semble se suicider en faisant des allers et retours sur le rivage (J. Baudrillard, *Amérique*, Paris, Descartes & Cie, 2000, p. 39).

47. M. Maffesoli, *La part du Diable*, op. cit., p. 201.

Le mélange : bovarysme

Le soi spongieux

Les thèmes de fêlure, de faiblesse, de fusion entre les personnages se trouvent aussi chez Gustave Flaubert. En parlant de l'autobiographie qui prend en compte la fêlure et l'inachèvement, Maffesoli suggère que cette écriture de soi, de la fragilité, de l'impuissance, de la fêlure de soi permet de « se penser en relation »⁴⁸. La fêlure nous fait tourner sur le fait que l'individu n'est qu'« un simple élément d'un archipel plus vaste »⁴⁹. Et à partir de la fêlure, en fonction du sentiment tragique de l'existence, se noue le nouveau lien social, le mélange social. Jean-Pierre Richard a écrit dans son étude sur Flaubert que, pour celui-ci, « percevoir, penser, aimer, c'est donc d'une certaine façon dévorer »⁵⁰. Pour rendre nôtre l'objet qui se tient là, devant nous, dans sa distance et son étrangeté, il faudra le faire entrer en nous, nous pénétrer de lui, ou comme dit Flaubert, l'*absorber*. Dans une lettre à Louise Colet, Flaubert a écrit : « Absorbons l'objectif, et qu'il circule en nous... »⁵¹. Le moi se fait ainsi « spongieux pour aspirer les choses »⁵². Le soi « spongieux », qui pourrait être redit « une âme bien trempée »⁵³ pour reprendre le terme de Maffesoli, est une base sur laquelle le « nous » se construit. De même que le nous se fait par les éclats du je (Serres), de même le nous se fait par les absorptions des individus. La métaphore de l'« éponge » molle et légère nous fait « connaître autrement que par la connaissance, de ne plus réfléchir qu'avec nos sens, et de penser sur un mode tactile ou sensible, de l'intérieur de l'objet considéré, comme si nous étions de l'eau et lui une éponge »⁵⁴. Le moi spongieux permet à l'individu de revivre en absorbant une série d'individualités différentes. Il s'agit du refus de se fixer dans une unique individualité. L'âme trempée permet de s'accommoder au monde en tous ses aspects. Elle reconnaît la logique interne de la vie dont chaque partie est en relation avec les autres parties.

Dans un monde pétrifié, comme écrit Baudelaire (« Par toi je change l'or en fer / Et le paradis en enfer ; / Dans le suaire des nuages »⁵⁵), les objets et les êtres gardent leur immobilité et leur distance. Or, dans cette condition, la faiblesse, la mollesse de l'être flaubertien⁵⁶ deviennent des vertus essentielles dès qu'il se livre à l'univers de la métamorphose. Il pourra devenir n'importe quoi puisqu'il sent

48. M. Maffesoli, *Le rythme de la vie*, op. cit., p. 161.

49. *Ibid.*

50. J.-P. Richard, « La création de la forme chez Flaubert », *Littérature et sensation. Stendahl, Flaubert*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 122.

51. G. Flaubert, lettre à Louise Colet, 6 novembre 1853.

52. J.-P. Richard, « La création de la forme chez Flaubert », *Littérature et sensation*, op. cit., p. 122.

53. M. Maffesoli, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table ronde, coll. « La petite vermillon », 2003, p. 198.

54. F. Pessoa, *Le livre de l'intranquillité*, op. cit., p. 119.

55. Ch. Baudelaire, « Alchimie de la douleur », *Les Fleurs du Mal*, op. cit.

bien qu'il n'est plus rien, et qu'il n'a jamais rien été. « Le bovarysme est bien, selon la formule de Jules de Gauthier, faculté de se concevoir autre que l'on est »⁵⁷. Dans un livre de voyage, Flaubert a écrit : « All[er] vivre dans toute cette vie pour revêtir toutes ces formes, durer comme elles, et se variant toujours, toujours pousser au soleil de l'éternité ses métamorphoses »⁵⁸. »

Cela est le vrai bovarysme : « le mouvement d'un être qui, incapable de se découvrir une assiette, choisit de vivre dans un déséquilibre prolongé »⁵⁹. L'inconsistance de l'individu apparaîtrait comme souplesse à se plier au changement, son manque d'assurance et de fixité comme élasticité merveilleuse. Or « la liberté flaubertienne n'est acquise que par le refus, le dépouillement, l'abnégation »⁶⁰. Le refus d'être soi-même. Il est la « netteté métaphysique » de Flaubert. Il s'agit de l'impossibilité de se « donner sa mesure à lui-même », d'avoir « une opinion arrêtée qui le réglera dans l'emploi de ses forces ». Le mal de n'être personne : « Je ne crois pas même à moi, je ne sais pas si je suis bête ou spirituel, bon ou mauvais, avare ou prodigue. Comme tout le monde *je flotte entre tout cela*. Mon mérite est peut-être de m'en apercevoir et mon défaut d'avoir la franchise de le dire. D'ailleurs est-on si sûr de soi ? Est-on sûr de ce qu'on pense, de ce qu'on sent ? »⁶¹.

La force de la mollesse existentielle

Il est temps de tirer les conséquences du fait que « l'affectivité tend à privilégier une sorte de mollesse existentielle aux contours quelque peu définis, mais dont la solidité ne peut pas faire de doute. Une telle mollesse, il ne faut pas la comprendre d'une manière péjorative, mais plutôt comme l'expression d'un puissant vouloir-vivre qui tend à s'affirmer au travers des différentes expressions d'une affectivité partagée »⁶². » Cette mollesse, cette faiblesse est une sorte de puissance. Cette puissance, c'est « d'être sans puissance, nu, faible, pauvre – mis à nu par son amour, affaibli par son amour, appauvri par son amour. Telle est la figure du plus grand roi d'humanité, du seul souverain qui ait jamais appelé ses sujets un à un, à voix basse de nourrice »⁶³. » Mais comment pouvons-nous dire que la faiblesse est une

56. « *Confondre, se mêler* sont des mots chers à Flaubert. [...] Les mots mollesse, assouplissement, torpeur sont d'autres termes clefs dans le lexique flaubertien » (V. Brombert, *Flaubert par lui-même*, Paris, Le Seuil, coll. « Écrivains de toujours », 1971, p. 69).

57. J.-P. Richard, « La création de la forme chez Flaubert », *Littérature et sensation*, op. cit., p. 148.

58. G. Flaubert, *Par les Champs et par les Grèves*, Genève, Librairie Droz, 1987, p. 302.

59. J.-P. Richard, « La création de la forme chez Flaubert », *Littérature et sensation*, op. cit., p. 148.

60. V. Brombert, *Flaubert par lui-même*, op. cit., p. 41.

61. Cité par J.-P. Richard, « La création de la forme chez Flaubert », *Littérature et sensation*, op. cit., p. 148.

62. M. Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990, p. 72.

63. C. Bobin, *L'homme qui marche*, Cognac, Le temps qu'il fait, 1995, p. 22.

sorte de puissance ? C'est par sa tendance à se mélanger, à « s'additionner » (Woolf), de l'homme faible. Deleuze et Guattari mentionnent dans l'introduction de *Milles plateaux* sur leurs travaux collectifs comme : « Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde⁶⁴. » Si on additionne un homme qui a en soi-même plusieurs facettes, à un autre qui est également plusieurs, ce mélange ferait beaucoup de force.

Ce que Maffesoli a nommé « le glissement progressif de l'identité vers l'identification »⁶⁵ n'est pas loin du processus où l'homme faible et mou se transforme harmonieux avec les autres (l'autre, l'Autre, l'environnement, la nature...) dans chaque milieu et à chaque instant. La modernité reposait sur l'existence d'individus, autonomes et maîtres de leurs actions. En revanche, Maffesoli souligne la logique de l'identification, met en scène des « personnes » aux masques variables. Maffesoli écrit que « le “je” est fait par l'autre dans toutes les modulations que l'on peut donner à cette altérité. Cet autre pourra être Dieu, la famille, la tribu, le groupe d'amis, et bien sûr, comme je l'ai dit, ces “autres” qui pullulent en moi⁶⁶. »

Dans la tradition philosophique, on considère le sujet comme une homogénéité, comme une ipséité enfermée dans le cercle du Même. L'identité est conçue « gelée » dans la subjectivité et la permanence individuelle. De même que le monde « doit être » ceci ou cela, l'individu doit être fixe. Par contre, il existe un autre mode d'approche qui pense le sujet à partir de l'autre, de l'altérité. Dans ce « rapport à l'altérité », selon les termes de Maffesoli, l'autre peut être l'amant, l'ami, le proche, la connaissance, l'ennemi ou l'indifférent, et l'Autre peut être « la déité, la nature, l'étrangeté ou la mort ». La « reliance » avec l'altérité est ce qui relie à la fois l'ici et le là-bas, ce qui unit ces pôles contradictoires que sont le foyer et l'aventure⁶⁷.

Ce n'est donc pas un hasard si Walter Benjamin parlait, dans son étude sur le flâneur, de l'« ivresse de l'identification chez le flâneur », en faisant référence à Flaubert. Il fait appel à un passage de Flaubert à l'époque où celui-ci travaillait à *Madame Bovary*. « Aujourd'hui, par exemple, homme et femme tout ensemble, amant et maîtresse, je me suis promené à cheval dans une forêt par une après-midi d'automne sous des feuilles jaunes, et j'étais les chevaux, les feuilles, le vent, les paroles qu'on disait, et le soleil rouge qui faisait s'entrefermer les paupières noyées d'amour...⁶⁸ » Benjamin décrit l'ivresse du flâneur en utilisant l'expression de « schéma de l'intropathie »⁶⁹. Il y ajoute que « la virtuose de cette intropathie est

64. G. Deleuze, F. Guattari, *Milles plateaux*, op. cit., p. 9.

65. M. Maffesoli, *Au creux des apparences*, op. cit.

66. *Ibid.*, p. 244-245.

67. M. Maffesoli, *Du nomadisme*, op. cit., p. 139.

68. G. Flaubert, *Revue de Paris*, 15 décembre 1912, cité par W. Benjamin, *PARIS, CAPITAL DU XIX^e siècle. Le livre des passages*, traduit de l'allemand par J. Lacoste, Paris, Cerf, 1989, p. 466.

69. W. Benjamin, « Le flâneur », *Charles Baudelaire. Une poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, traduit de l'allemand et préfacé par J. Lacoste, Paris, Payot, Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 263, note 21.

la prostituée »⁷⁰. Comment Benjamin a-t-il pu considérer la prostituée comme une « virtuose de l'intropathie » ? C'est « parce que comme Dieu elle est "toute à tous" (Baudelaire), peut-être aussi parce qu'elle comprend tous les aspects de la situation : elle comme marchandise, le prix, le client avec ses multiples intentionnalités, etc. »⁷¹.

Or la mollesse existentielle se rejoint en général avec la fluidité de l'individu, du monde. Dans l'« univers fluide », selon Lévy-Bruhl, « les choses ne sont pas durcies dans leur identité, mais participent à une grande unité cosmique en mouvement. Cette fluidité explique et rend compte de la réciprocité entre l'homme microcosme et le macrocosme. L'analogie de l'homme et du cosmos est la plaque tournante magique, où s'articulent la fluidité de l'univers et l'anthropo-cosmomorphisme »⁷².

Cette fluidité nous rappelle l'image de l'eau qui est bien utilisée par Flaubert. Lui est un homme chez qui tout communique. Un des aspects les plus attachants de son génie est, écrit Jean-Pierre Richard, « l'extrême cohérence qui unit toujours en lui l'expérience intérieure, l'expérience concrète et l'expression métaphorique »⁷³. Richard fait référence à une étude statistique des images de M. Demorest, qui constate que « l'amour, et surtout dans les œuvres les plus spontanées et dans les brouillons des grands romans, se traduit le plus souvent par des métaphores de fluidité et de liquidité »⁷⁴. Demorest y ajoute que « cette préférence indique une certaine inquiétude, une conscience de l'instabilité causée par la passion, presque une condamnation de l'amour. Bien davantage nous semble-t-il traduire cette réalité essentielle que dans sa nature et sa structure l'amour est une dissolution de l'être. [...] Dans la vie quotidienne de Flaubert, à la racine de ses goûts les plus ordinaires et dans les scènes de ses romans les plus familières, peut se retrouver la même han-tise de l'eau comme puissance d'absorption et de dissolution »⁷⁵. » L'eau dont la puissance d'absorption et de dissolution est une métaphore de l'identité humaine. Comme eau fluide, l'identité humaine n'est jamais fixe. De plus, comme eau dissolue, nous sommes dissolus et donc mélangés avec les autres. Par l'extase, panthéiste ou amoureuse, l'être flaubertien recherche « un mode d'existence où les conditions et l'essence même de sa vie deviennent mobiles et sujettes à des renouvellements périodiques »⁷⁶.

Jean Prévost écrit sur la perméabilité de Baudelaire à toutes les formes : « Quand il subit l'influence directe d'un être ou d'une chose, d'un spectacle, d'une drogue, *il se laisse... transformer* par ces objets ; pendant qu'il compose son poème, il semble tout d'abord ne sentir et n'exister qu'à leur image, il leur emprunte des

70. *Ibid.*

71. M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Klincksieck, 1985 pour le texte et 2007 pour la préface, p. 221.

72. E. Morin, *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, op. cit., p. 80.

73. J.-P. Richard, « La création de la forme chez Flaubert », *Littérature et sensation*, op. cit., p. 134.

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*, p. 134-135.

76. *Ibid.*, p. 147.

sentiments et un état momentanés : noir et blanc, froid ou brûlant selon ce qu'il contemple, il y a dans son esprit quelque chose qui rappelle les animaux à sang variable, le caméléon. [...] Cette tendance ou cette souplesse, je propose de la nommer le *mimétisme de Baudelaire* 77. » Il n'y a pas, chez Baudelaire, une perspective, mais une multiplicité de perspectives mobiles, changeantes, kaléidoscopiques. Des remarques sur ce caractère de caméléon se trouvent dans *Enfance berlinoise* de Walter Benjamin. Celui-ci déploie, dans un essai sur son enfance, un large éventail des expériences de magie animiste, dans ses métamorphoses multiples. L'enfant dispose du don d'établir des ressemblances, don qui le sépare des adultes bien adaptés à la réalité, tout autant qu'il le relie à l'histoire archaïque de l'espèce 78. Avec cette souplesse de se changer, l'enfant produit des significations, s'approprie ce que les adultes ont abandonné.

P. Klossowski a écrit pour sa part que les êtres les plus intéressants sont les « caméléons : ils ne sont pas en contradiction avec eux-mêmes, heureux et sûrs d'eux-mêmes, mais ils n'ont aucun développement » 79. Il continue d'écrire que « les caméléons ne témoigneraient d'aucune tension contradictoire, mais n'en offrent que le simulacre » 80. De plus, « il n'y a pas d'individu, il n'y a pas d'espèce, il n'y a pas d'identité – mais rien que des hausses et des chutes d'intensité » 81. Cette métaphore du caméléon nous apparaît intéressante pour décrire le processus de l'identification à un autre, à son environnement, à un Autre. Selon les termes de Maffesoli, il est une sorte d'éthique au sens de définition de soi à partir de l'extérieur. L'âme humaine a, écrit Joyce, « la vertu du caméléon de changer de couleur à chaque voisinage nouveau, d'être gaie avec ceux qui se réjouissent et triste avec ceux qui sont abattus, de même son âge varie avec son humeur » 82. Il s'agit de la capacité de se transformer en un autre à chaque instant, à chaque circonstance. Il évoque un art de « l'offrande » : « il faut donner à l'autre ce qu'il attend pour lui, non ce que vous souhaitez pour vous. Ce qu'il espère, non ce que vous êtes. Car ce qu'il espère, ce n'est jamais ce que vous êtes, c'est toujours autre chose. J'ai donc appris très tôt à donner ce que je n'avais pas 83. » L'éthique de l'identification rejoint ici directement l'hospitalité. La vertu du caméléon n'est pas seulement renvoyée à l'hospitalité, mais aussi à la ruse silencieuse de l'homme faible. Comme

77. J. Prévost, *Baudelaire : essai sur l'inspiration et la création poétique*, Paris, Mercure de France, 1953, p. 89, cité par M. Covin, *L'homme de la rue. Essai sur la poétique baudelairienne*, Paris ; Montréal (Québec) ; Budapest [etc.], L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2000, p. 134.

78. B. Lindner, « Le Passagen-Werk. Enfance berlinoise et l'archéologie du 'passé le plus récent' », traduit de l'allemand par A. Courbon, in H. Wismann (édité par), *Walter Benjamin et Paris*, Colloque international 27-29 juin 1983, Paris, Cerf, 1986, p. 17.

79. P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1975, p. 135.

80. *Ibid.*, p. 136.

81. *Ibid.*, p. 137.

82. J. Joyce, nouvelle traduction sous la direction de J. Aubert, Paris, Gallimard, NRF, 2004, p. 511.

83. C. Bobin, *Éloge du rien*, op. cit., p. 11.

l'explique bien Michel Serres, « le mimétisme [...] est une ruse nécessaire au voleur, à l'étranger, à l'invité, il est un déguisement, un camouflage aux couleurs du milieu, quand le milieu est l'hôte, qu'il est l'autre. [...] Je prends pour commencer l'action mimétique au sens du caméléon, de l'ours blanc ou du lièvre polaire dans les neiges arctiques, du papillon qui fait la fleur, du ver qui fait la branche, ou de la truffe noire sous la terre, dont j'ignore ce qu'elle mime. Notre groupe, cette boîte noire. C'est un effacement de l'individuation et sa dissolution dans le milieu, c'est une bonne protection dans la défense et dans l'attaque. Je suis oiseau, voyez mes ailes, je suis souris, vive les rats. Je suis un autre, *a est b*, de nouveau, jugement synthétique, et genèse du joker, du domino blanc⁸⁴. »

La vertu du caméléon : une éthique de l'identification

Or le mimétisme, l'éthique de l'identification, l'éthique du caméléon rejoignent l'éthique de l'hospitalité grâce à « l'errance des affects, ou la manifestation d'une disposition parente de l'unitéisme, que Fourier nomme "tonisme" ou capacité de se mettre au ton des autres »⁸⁵. Ce tonisme a la même signification que l'empathie. L'empathie (*Einfühlung*) est « une projection du moi vers un objet extérieur, la confusion qui s'établit entre des sujets communiquant dans un même objet »⁸⁶. En effet, pour mieux éprouver l'empathie et « pour mieux pénétrer la substance d'une nature pâteuse, l'être doit s'amollir et se faire liquide »⁸⁷. L'empathie fait vivre en osmose avec l'autre, en correspondance avec la nature. Il est une base de la symbiose, de la sympathie, du co-fonctionnement. Il s'agit de sortir de soi, de fêler le soi, d'accéder à un corps collectif, de se mélanger avec les autres, de participer à un espace plus vaste⁸⁸.

Gabriel de Tarde analyse lui aussi ce processus d'identification avec le concept d'« imitation ». Dans la présentation de l'œuvre de Tarde, *Les lois de l'imitation*, Karsenti a bien résumé que, chez Tarde, il y a un principe fondamental à partir duquel toute sa démarche est construite : « Les relations qui lient les individus les uns aux autres au sein d'un groupe social se laissent toutes ramener à un type originaire et unique de relation : l'imitation⁸⁹. » Tarde a considéré que la société n'est qu'une imitation entre ses membres⁹⁰. Selon Tarde, l'imitation est « une action à distance d'un esprit sur un autre, action qui consiste dans une reproduction quasi photographique d'un cliché cérébral par la plaque sensible d'un autre cerveau »⁹¹.

84. M. Serres, *Le parasite*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1997, p. 363.

85. R. Schérer, *Zeus hospitalier*, *op. cit.*, p. 190.

86. M. Maffesoli, *Au creux des apparences*, *op. cit.*, p. 266.

87. J.-P. Richard, « La création de la forme chez Flaubert », *Littérature et sensation*, *op. cit.*, p. 127.

88. M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, *op. cit.*, p. 150.

89. B. Karsenti, Présentation à G. de Tarde, *Les lois de l'imitation*, *op. cit.*, p. IX.

90. G. de Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993, p. 80.

91. *Ibid.*, préface de la deuxième édition, p. VIII.

Tarde pense que les représentations collectives supposent ce qu'il faut expliquer, à savoir « la similitude de millions d'hommes ». Il s'intéresse donc au monde du détail, ou de l'infinitésimal : les petites imitations, oppositions et inventions. Les durkheimiens ont créé une polémique autour de son œuvre, en énonçant le mot d'ordre : il s'agit de psychologie, non de sociologie. Ce n'est vrai qu'en apparence, écrivent Deleuze et Guattari : « Une micro-imitation semble bien aller d'un individu à un autre. En même temps, et plus profondément, elle se rapporte à un flux et à une onde, et non pas à l'individu. *L'imitation est la propagation d'un flux ; l'opposition, c'est la binarisation, la mise en binarité des flux ; l'invention, c'est une conjugaison ou une connexion de flux divers*⁹². » Pour Tarde, le flux est la croyance et le désir qui sont le fond de toute société. René Schérer, dans un article sur *La logique sociale* de Tarde, écrit que la puissance et la joie d'une invention sont faites d'associations singulières, d'ouverture à et sur autrui. « L'invention, loin d'isoler, rassemble. Elle-même est le "croisement heureux d'imitations différentes" ; en même temps que les idées, elle rapproche les individus ; elle multiplie les solidarités, associe dans une tâche commune. L'association représente ainsi, incontestablement, "une espèce d'invention"⁹³, celle d'une économie et d'une simplification dans le travail, d'une multiplication et d'une diversification dans les désirs⁹⁴. » La société est d'abord l'ensemble des individus en relations mutuelles qui la composent. Elle est faite, non pas d'une collection d'individus isolés, mais d'individus en relation les uns avec les autres, ayant des « relations » ou, pour en former la formule lapidaire : *l'être et la relation*.

Affirmer la multiplicité des points de vue, la pluralité des mondes possibles, l'ouverture à/sur autrui dans le temps et dans l'espace est un des grands thèmes de Tarde : « le réel comme un des cas d'un possible infini, l'enrichissement du réel, de la société et de l'histoire par toutes les virtualités qui les entourent »⁹⁵. On pourrait faire référence à un terme de James Joyce : *parallaxe* auquel Bloom pense toute la journée-errance. Avec cette méthode, Joyce insiste sur le fait qu'il y a mille points de vue différents, que chacun a son opinion. Ce concept de parallaxe nous permet d'accepter qu'on peut avoir une double (ou plusieurs) perspective(s) sans pouvoir déterminer laquelle est la véritable. Ce qui est important, c'est, comme dit Charles Juliet, « n'importe quoi, mais à telle heure »⁹⁶. Or la pensée de parallaxe permet à Bloom de défendre enfin, sans positivisme naïf, l'amour, la tolérance et la douceur. Les enjeux sociaux de l'amour sont envisagés par Georg Simmel. Dans un essai sur l'amour, Simmel écrit que « seul l'être qui aime est un esprit réellement libre.

92. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 267.

93. G. de Tarde, *La logique sociale*, Œuvres de Gabriel Tarde, vol. 2, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1999, chapitre 8-4.

94. R. Schérer, « Tarde, puissances de l'invention », article paru dans une revue en ligne, *Multitudes*, 2001.

95. *Ibid.*

96. Cité par P. Sansot, *Du bon usage de la lenteur*, Paris, Payot & Rivage, Petite Bibliothèque, 2000, p. 99.

Car seul il affronte chaque phénomène avec cette capacité ou cette propension à l'accueillir, à l'apprécier pour ce qu'il est, à en ressentir pleinement toutes les valeurs – qui n'est limité par rien d'antérieur ni de préétabli⁹⁷. »

Ainsi, la fêlure de soi, l'identification à un autre sont-ils des processus de l'hospitalité. Dans la relation d'altérité, « le choc de l'autre, l'identification du moi avec ce bon ou mauvais autre qui viole les limites fragiles du moi incertain, seraient donc à la source d'une inquiétante étrangeté dont l'aspect excessif, représenté en littérature, ne saurait cacher la permanence dans la dynamique psychique "normale" »⁹⁸. Bref, l'hospitalité abolirait toute distinction entre nous et l'étranger.

97. G. Simmel, « Fragment sur l'amour », *Philosophie de l'amour*, traduit de l'allemand par S. Conille et P. Ivernel, Paris, Rivages, 1988, p. 179.

98. J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1991, p. 278.